
Философска школа *Ноема*
Слобода • Насиље • Идентитет: Зборник радова
Никшић: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, 2012

Издавач
Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори

За издавача
Драго Перовић

Уредница
Кристина Бојановић

Овај Зборник радова је дио пројекта Прва Међународна Философска школа *Ноема*, који је финансијски подржало Министарство финансија у Влади Црне Горе.

Ставови изнесени у овом Зборнику нису ставови Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори, нити пак Министарства финансија у Влади Црне Горе, већ искључиво лични ставови аутора, и као такве их треба третирати.

ISBN 978-9940-580-20-9

СЛОБОДА • НАСИЉЕ • ИДЕНТИТЕТ

(зборник радова)



Никшић 2012

Садржај

Уводна биљешка.....	7
---------------------	---

СЛОБОДА

Адриана Захаријевић, <i>Слобода без темеља: Мишел Фуко са Џудити Бајлер</i>	11
Иван Миленковић, <i>Физика слободе: Немогуће идентификације Жака Рансијера</i>	22
Милена Карапетровић, <i>О рационалном добру и слободи праћом Ролсове Теорије правде</i>	34
Срђан Мараш, <i>О слободи и једнакости: Слободан Милошевић – рејка звер или случај који појврђује правило</i>	48
Александар Лукић, <i>Кријика хејемонијалној ума. Фрајментии о слободи</i>	61

НАСИЉЕ

Горазд Коцијанчич, <i>О рођењу ејоса</i>	69
Маријан Кривак, <i>Nasilje naše svagdašnje: Arendt +/-vs Benjamin</i>	77
Жељко Шарић, <i>Хуманизам, слобода и насиље: Сарџр vs Ками</i>	92
Невен Цветићанин, <i>Пролејомена за једну нову теорију полијике</i>	108

ИДЕНТИТЕТ

Vladimir Premec, <i>Identitet – Nasilje – Sloboda (osobne spoznaje)</i>	131
Часлав Д. Копривица, <i>Шта значи бији „независан“? Реалности једној друшћивеној феномена и моћности једној теоријској проблема</i>	144
Ugo Vlaisavljević, <i>Rekonfiguracija etničkog sopstva u neslobodi</i>	171
Биљешке о ауторима и ауторкама.....	180

Уводна биљешка

У Зборнику радова који је пред вама налазе се више или мање измијењени текстови који су изложени на Првој Међународној Философској школи *Ноема*, одржаној у Никшићу крајем јуна ове године. На Првој школи, насловљеној *Слобода, насиље, идентитет*, петнаест философа из региона расправљало је о овим проблемима, њиховом односу, утицају, прожимању и границама. Избор теме прве школе, избор ова три појма, односно три ноеме, проистекао је како из потребе да се од стране нас, као философа, пружи одговор и да допринесемо овој савременој и више него, у читавом свијету, актуелној теми и да се протекла турбулентна догађања на Балкану још једном на дубљи начин промисле и анализирају, тако и из жеље да се отвори једна значајнија и што трајнија расправа о питањима за која сматрамо да ће још дуги низ година бити релевантна.

Да ли је слобода политичко право грађана, како су је схватили стари Грци, да ли представља остварење праведности, да ли без ње нема права, дужности ни моралности, да ли је човек као човек слободан, да ли стоји сартровска теза да је човек осуђен да буде слободан, шта значи „слобода од“ и „слобода за“, у каквом је односу са идентитетом и моћи, на који начин се проблеми идентитета и индивидуалности повезују с правима појединца и заједнице, дужностима грађанина и друштва; шта (не) значи бити независан; шта је то „физика слободе“, које су и шта значе одреднице, посебности, потешкоће, надвлађивања, парадокси личних и групних идентитета; гдје и одакле црпи идеју грађанства; да ли је насиље конститутивни појам модерне политичке философије, да ли га треба потиснути, искључити, држати на дистанци, цивилизовати, како би се омогућило његово Друго: држава, друштво, идентитет или слобода – нека су од питања која су постављена током Философске школе *Ноема*, у разноликим, енергичним, занимљивим и исцрпним излагањима и дискусијама, и на која се с једнаким еросом покушало одговорити, о чему понајбоље свједочи овај Зборник. Како смо посљедњих година свједоци различитим „крајевима“, наиме, говори се о крају повијести, крају философије, крају метафизике, модерне политике, о смрти Бога, смрти човека, разарању ума и успостављању безумља, то се сасвим очекивано поставља питање да ли је дошло – парадоксално, баш данас кад се истичу и глорификују сваковрсне слободе и кад је бити слободан човек „обавеза“ – до краја, укидања, смрти слободе? Ови „крајеви“, пошто представљају предметни хоризонт философије, били су плодно тло да се током три дана школе развије и проблематизује наведена тема.

Својим сјајним излагањима учесници Философске школе *Ноема* потврдили су актуелност и важност ове теме, те неопходност разговора о њој, на чему им овом приликом срдачно захваљујемо. У Зборнику недостају текстови двоје учесника, који су били у немогућности да их пошаљу до договореног рока, али

свакако памтимо њихова излагања и захваљујемо им. С друге стране, у Зборнику су текстови колегинице и колеге који су били спријечени да дођу у Никшић, али који су били љубазни да нам пошаљу своје радове.

Поносни смо што смо, имајући потребу да се као интелектуалци огласимо и да, пружајући своје знање и искуство унаприједимо друштво у којем живимо, оплеменимо његову културу и развијемо његов философски живот, успоставили Философску школу у Црној Гори и отворили јавну, интересубјективну дискусију која се показала као мјесто добронамјерне критике, мјесто окупљања и размјене мишљења, мјесто квалитетних идеја за рјешавање проблема са којима се једно модерно друштво данас сусреће. Благодаревши колегама и колегицима, које су се одазвале нашем позиву, и придржавши нас за руку, помогле нам да „проходамо“, Философска школа *Ноема* била је језгро сусрета разних, најразличитијих хоризоната и идеја, те плодно тло на којем ће се, сигурни смо, и убудуће узгајати философска култура дијалога и толеранције. Овај Зборник је траг и лице, коријен и вода. Надамо се наставку, сазријевању.

Кристијина Бојановић

СЛОБОДА

Адриана Захаријевић
Иван Миленковић
Милена Карапетровић
Срђан Мараш
Александар Лукић

Слобода без темеља: Мишел Фуко са Џудит Батлер*

Адриана
Захаријевић

UDK 123.1
UDK 165.75

Сажетак: Филозофија Мишела Фука и Џудит Батлер показује се као изразито важна за промишљање моћи деловања у савременом свету. Има ли деловања без унапред претпостављеног идентитета субјекта који делује? Да ли се субјект може мислити изван извесних утемељујућих гестова насиља? Може ли бити слободе – и о каквој је слободи реч – уколико се доведе у питање индивидуа, особа, човек (субјект) који је слободан? Уколико се одричемо и свесно одбацујемо насилност чина утемељења, ко остаје у пољу слободе? Може ли идентитет остати мерна јединица тог „неког“, ако је, како Фуко каже „слобода јемство слободе“? Коначно, да ли слобода, као покретач и циљ деловања, може да задржи своју појмовну историју, или постаје нужно и сâм појам слободе мислити другачије?

Кључне речи: моћ деловања, темељи, идентитет, моћ, отпор, политичко.

На самом се почетку може поставити питање избора: зашто Фуко (Foucault)? Пође ли се од очигледне чињенице да ниједан од појмова – слобода, идентитет, насиље – не спада у корпус такозваних кључних појмова његове филозофије (изузме ли се завршна фаза његовог рада у којој слобода игра одређену улогу), овај избор у нашем контексту може деловати у најмању руку проблематичан. Међутим, управо се из те „проблематичности“ може извести модус мишљења одређених проблема, показати како спајање извесних појмова, у датом – овом – времену и на овом простору, може указивати на проблемска места, која сама по себи нипошто нису непроблематична.

У тренутку који је по много чему постидеолошки, у смислу да извесне окоснице политичког мишљења више немају и не могу имати значење које су имале по свом установљењу – а међу њих свакако спадају и слобода, идентитет и насиље – потребно је можда окренути се Фукоу, као политичком филозофу који је одбијао да се идентификује и као филозоф, и као филозоф који би се бавио политиком у строгом смислу те речи. Упркос намерном одбијању самоодређења, Фуко ће на једном месту навести низ (битно идеолошких) описа који му се, некад чак и истовремено, приписују: за њега кажу да је „анархиста,

* Овај рад је реализован у оквиру пројекта „Родна равноправност и култура грађанског статуса: историјска и теоријска утемељења у Србији“ (47021) који финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије у оквиру програма Интегрисаних и интердисциплинарних истраживања за период 2011–2014.

левичар, тобожњи или прикривени марксиста, нихилиста, експлицитни или по-тајни антимарксиста, технократ у служби деголизма, нови либерал итд“ (Foucault 1997a; 113). Будући да је међу представницима онога што се почетком деведесетих година у широком луку означавало под термином „постмодернизам“, Фуко јачично привлачио највише пажње у феминистичкој теорији, том апсурдном низу лако би се такође могла додати и одређења „феминиста и антифеминиста“. У том смислу, Фуко се овде најављује као идеолошки потпуно сметена фигура, фигура која се самосвесно открива као *идеолошки ајсурдна*. Отуда се чини да Фукоова филозофија не тражи тек пуко редефинисање идеолошких постава, већ она од нас захтева да и сâмо политичко покушамо да мислимо другачије.

Полазимо од тога да је време о којем сведочимо постидеолошко – да у њему више ниједна идеологија „не штима“ сасвим, не налази *јриродно* узглобљење и увек захтева извесну реартикулацију, јер су се појмови које користимо истрошили, јер нису саприпадни времену и динамикама у којима се троше. То, међутим, не значи – штавише, не сме да значи – да је овај тренутак *јосјјолијички*. Он нам, напротив, налаже изразиту *креативност* у осмишљавању значења и домета политичког. Више но икада пре, пред нас се поставља питање простора *моћи деловања*. Управо овај појам који у себи задржава захтев за политичким и истовремено захтева његово ново промишљање, оправдава здруживање Мишела Фукоа и Џудит Батлер (Judith Butler) у наслову овог текста.

Улога филозофије у процесу рефлексике о моћи деловања, чини се, никада није била неопходнија, али и никада захтевнија. У уводу другом делу *Историје сексуалности*, Фуко тврди да је у самој сржи онога што филозофија треба да буде данас знати како да се мисли другачије и у којој је мери то могуће чинити, насупрот легитимисању оног што је већ познато (Foucault 1987; 8–9). На другом месту Фуко то каже још експлицитније: „кретање којим се, не без труда и неизвесности, снова и илузија, неко одваја од оног што је прихваћено као истинито, и тражи друга правила – то је филозофија. Измештање и трансформисање оквира мишљења, промена стечених вредности и сав рад учињен да би се мислило другачије, да би се чинило другачије, да би се постало нечим другим него што јесмо – и то је такође филозофија“ (Foucault 1997b: 327). Трансформативна улога филозофије утолико нипошто није занемарљива, под претпоставком да се њен рад не своди на солидификацију темеља и оквира у којима се мишљење креће, на ојачавање система истина које налажу како треба мислити и деловати. У мери у којој наглашава процес, постајање, преображавање мишљења, чињења и вредности којима се и мишљење и чињење руководе, сама филозофија учествује у отварању простора моћи деловања.

Читање Фукоа, заједно са Џудит Батлер, у времену које је три деценије млађе од његових последњих текстова, времену које је, дакле, у великој мери превазишло изазове постструктурализма иако се никада није сасвим вратило просветитељству, налаже да се послуша Фукоов савет да се његова филозофија третира као кутија за алат: да се покупи оно што делује употребљиво, а да се остало занемари или одбаци.¹ Отуда, да би се начинио покушај да се некако од-

¹ „Све моје књиге... су мале кутије за алат. Ако људи желе да их отворе, употребе одређену реченицу, идеју или анализу као одвијач или француски кључ да би довели до кратког споја, да би дисквалификовали или разорили системе моћи, укључујући чак и оне из којих су саме моје књиге настале... тим боље“ (Foucault 1975; 149).

говори на кључно питање овог текста – да ли слобода, као покретач и циљ деловања, данас захтева да буде мишљена другачије? – нећу улазити у експликације археолошке или генеалогске или пак последње фазе Фукоовог дела. Заправо ћу његову филозофију дословно посматрати као кутију за алат, што треба да омогући две ствари: да политичко мислимо и изван (овог или оног) идеолошког оквира; и да филозофију мислимо као битно политичку – као оно што омогућава покретање на политичко деловање.

Фуко нам даје за право да то учинимо. Објашњавајући сопствени теоријски развој, он указује на то да је из филозофије субјекта настојао да изиђе „посредством генеалогije модерног субјекта као историјске и културне стварности – односно нечег што се на крају може променити“ (Foucault 1997c; 176–177). Он се, дакле, не задржава на субјекту као на упоришној тачки, нити из чврстих темеља трага за извесношћу, тако да темељи јемче непромењивост као вредност. Ако се о вредностима овде уопште може говорити, оне ће се пре наћи у могућности која је у „субјекту“ отворена неизвесношћу и начелном непредвидивошћу. У томе се наводи специфичност фукоовски схваћеног политичког. Генеалогija субјекта, посезање за нечим што је иза нас, треба да послужи двојној сврси: конструисању историје онога што смо учинили и, у исто време, дијагностификовању онога што јесмо. „То ће“, тврди Фуко, „бити теоријска анализа која истовремено има политичку димензију. Под ’политичком анализом,’ мислим на анализу која се односи на оно што смо спремни да прихватимо у нашем свету, да одбацимо, и да променимо, како у себи самима тако и у нашим околностима“ (Foucault 1993; 223).

Зашто читати Фукоа са Џудит Батлер? Сматрам да је Батлер, бар у првој фази свог теоријског развоја која се поклапа с америчким „открићем“ постструктуралистичке мисли, међу својим бројним француским теоријским савезницима имала једног кључног саговорника. Фукоово схватање моћи, њене производности и еластичности, али и његово позиционирање отпора, било је изузетно важно за формирање њеног мишљења (Sawicki 2005; 381). Разлог њиховог непосредног спајања у овом тексту, међутим, почива у томе што извесне Фукоове тезе које се могу довести у везу с идентитетом (којим се он никада није особито бавио, иако је био заинтересовани савременик различитих идентитетских покрета), просијавају кроз тезе Џудит Батлер у чијој пак мисли идентитет има проминентно место. Разрада њених теза о идентитету, као категорији политичког, у извесном нас смислу враћа на Фукоово расуто схватање слободе. Имајући у виду речено, циљ ми је да овде отворим извесна питања као проблеме, уз наглашену сумњу да је на њих могуће пружити потпуно адекватне одговоре (посебно с обзиром на готово дијалектички однос [пост]идеолошког и [пост]политичког данас).

Дакле, полазим од тога да је кључна политичка аналитичка категорија *моћ деловања*. Уколико се тврди да је чин утемељења субјекта насилан – јер нужно производи искључивања – мора се поставити питање да ли се може мислити деловање без унапред претпостављеног субјекта. Или, фукоовским речима, изиђе ли се из филозофије субјекта, како да се мисли деловање? О каквој моћи деловања говоримо уколико *не* полазимо од *a priori* установљеног субјекта? О каквој моћи деловања говоримо ако субјект посматрамо као генеалогски производ који је, самим тим, инхерентно изложен промени? Како се мисли по-

литички субјект – био он дефинисан као индивидуа, особа, човек – ако се он смешта унутар матрица различитих односа моћи, односа који нису пре искустава која успостављају његову индивидуалност, околности које продукују његову засебност, оделитост, појединачност, дискурса који уводе разлике у људскост, степенујући је? Потом, о каквој моћи деловања говоримо, ако се свесно одричемо идентитета на темељу ког субјект захтева сопствену моћ деловања? Ко је онда тај „неко“ (било ко) ко остаје у пољу моћи деловања, односно у пољу слободе? Да ли та слобода – истргнута из оквира идентитета и *a priori* установљеног субјекта – полаже право на исто име које се уз њу везује кроз највећи део њене модерне појмовне историје? Најзад, кључно питање на које ни Фуко ни Батлер не нуде прецизан одговор и које, не само због тога, мора остати изван опсега овог излагања, било би како да моћ деловања у целости престане да буде политичка привилегија.

За анализу која следи средишњег су значаја два текста. Први је „Простор, знање и моћ“, интервју који је Фуко водио с Полом Рабиновим (Paul Rabinow) 1982, на тему политичке природе простора. У њему ће Рабинов, у намери да дефинише политички карактер архитектуре, нехотично, па чак и против своје воље, навести Фукоа да изнесе нека од најупечатљивијих места о слободи. У извесном смислу, читав овај текст се може разумети као покушај тумачења једног Фукоовог одговора који је изнет у том интервјуу. Да би се Фукоова теза о слободи довела у везу с идентитетом, окренућу се тексту Џудит Батлер „Контингентни темељи“, једној од првих накнадних рефлексивних о њеној чувеној књизи *Невоља с родом* (1990), где се преиспитује веза идентитета и темеља и њиховог односа према политичком.

Поставивши питање о томе да ли је намера архитекте да неку грађевину начини на овај или онај начин од фундаменталног значаја, Рабинов од Фукоа добија следећи одговор: „*Нишња* није фундаментално. То је занимљиво у анализи друштва. Због тога ме ништа не иритира више од тих испитивања – *која су њо дефиницији меџафизичка* – о темељима моћи у друштву или о самоустановљењу друштва, итд. То нису фундаментални феномени. Постоје само реципрочни односи, и сталне празнине између намера у односу једних према другима“ (Foucault 1982; 341, курзив А. З.). Указавши, дакле, на то да нема темеља моћи, моћи *grosso modo* или појединачних односа моћи, осим уколико се не полази од метафизичких, те самим тим и метаполитичких темеља, сâмо политичко бива истргнуто из априорног оквира који је лишен укрштања, међуодноса, реципроцитета. Друштво је, тврди Фуко, архипелаг моћи (Фуко 1995; 52).² Утолико потрага за темељима моћи „као такве“, која се локализује у једном извору – била то држава, патријархат, владајућа класа – нужно одбија да захвати моћ у њеној релационалности. Релационалност и реципроцитет моћи подразумева сплетове стратегија, механизма и мрежа у којима и кроз које моћ делује.

Одсуство темеља моћи у друштву захтева да се моћ мисли не као нешто што се поседује или отима (од неког другог ко је поседује), већ као нешто што

² Занимљиво је напоменути да се у овом тексту у извесном смислу доводи у питање антагонизам између Фукоа као „теоретичара моћи“ и Маркса (Marx) као „теоретичара експлоатације“. Фуко овде каже: „Стварно ми се чини да ако анализирамо моћ дајући предност државном апарату, ако анализирамо моћ разматрајући је као неки механизам одржавања, ако моћ разматрамо као неку јуридичку суперструктуру, ми у ствари само прихватамо и настављамо класичну тему буржоаске мисли, која моћ у суштини сматра јуридичком чињеницом“ (Исто 54).

се у битном смислу врши, спроводи у дело. Моћ је утолико процесуална и расута – нити је неко „има“ нити ју је могуће сместити у једну једину инстанцу. Суверен, онај који је био *suprematus* зато што је био *supra* свих осталих, као традиционално оличење моћи одавно је стога „постао фантастична личност, чудовишна и архаична истовремено“ (Фуко 2010; 104–105). Та моћ о којој Фуко говори није моћ смртног бога, хобсовске вештачке вечитости. Напротив, „као једна од првих ствари мора се разумети да моћ није локализована у државном апарату и да се ништа неће променити у друштву ако механизми моћи који функционишу споља, испод и поред државног апарата, на много тренутачнијем и свакодневном нивоу, такође не буду измењени“ (Фуко 2005; 85). Уместо да се схвата као левијатанска, моћ је капиларна. Она прожима све аспекте свакодневице у којој се налази оно што називамо човеком/појединцем/особом/политичким субјектом. У том смислу, она нипошто није одвојена од различитих производних односа – економских, полних, односа производње знања – већ је њима иманентна. Коначно, уместо да се моћ мисли као оно што успоставља бинарне опозиције између једних/једног који влада/ју и других над којима се влада, Фуко налаже да се моћ мисли одоздо и увек у вишеструкости односа који, *сировође* ни у дело, чине саму моћ (в. Фуко 2006; 106–107).

У том духу би требало разумети Фукоов одговор на Рабиновљево питање да ли у неким архитектонским пројектима види снаге ослобађања или отпора. Фуко је изричит да не постоји *ни једна ствар* која, нужним начином или по природи ствари, ослобађа или тлачи. Та теза је у сукобу с готово свим кључним политичким пројектима Фукоовог времена, идентитетским или класним, како год да је, дакле, формулисан тлачитељски систем доминације. Она, међутим, директно произлази из Фукоове концепције моћи према којој присуство моћи имплицира и присуство отпора. Уколико се моћ мисли у светлу реципроцитета и укрштања разноврсних односа – чији се учинци не могу никада у потпуности урачунати, без обзира на конкретне намере њихових могућих твораца или на њихове првобитне намене – „увек остају могућности отпора, непослушности и груписања оних који им се супротстављају“ (Foucault 1982; 339). Сама је моћ, такорећи, услов могућности отпора. У том смислу, ако је друштво архипелаг моћи, оно је истовремено и архипелаг отпора. Као што се не може рећи да постоји „душа“ или „жижа“ моћи, тако се не може рећи ни да би могла постојати *једна*

душа побуне, жижа свих буна, закон револуционара. Већ има *разних* отпора, различитих врста: могућих, нужних, невероватних, спонтаних, насилних, усамљених, договорених, подлих, жестоких, непомирљивих, спемних на погодбу, користољубивих или жртвених; они по дефиницији, могу да постоје само у стратешком пољу односа моћи. (Фуко 2006; 109)

Овакво одређење отпора, а посредно, видеће се, и слободе, у сукобу је с доминантним политикама ослобођења, класним или идентитетским.³ Оно упозо-

³ Данас је такође важно упитати се да ли на овом месту може стајати дисјункција, односно да ли је класа током XX века претворена у један од идентитета. Низање атрибута које се често јавља у синтагмама попут „род, раса, класа, сексуална оријентација, итд.“ даје нам за право да то претпоставимо, иако је та претпоставка на различите начине проблематична. Без сумње се може тврдити да је политика идентитета поникла из класне политике шездесетих и да је нераздржива од постфордизма, те се тако јавља као специфична надопуна марксистичким тумачењима односа доминације/субординације (в. Braun 2011). Оправдано је закључити да политика идентитета

рава на то да се систем тлачења никада не може узети као једнообразан, праволинијски и без икаквих унутрашњих напрслина. Односе моћи одликује динамичност коју је немогуће одржати унутар фиксираних бинарних опозиција (каква је, рецимо, потлачени/тлачитељ). А, *спровођење* отпора, упуштање у отпор, инхерентно је спровођењу моћи, те се стога отпор не може разумети као нешто што у апсолутном смислу ослобађа од моћи. Као што моћ није једна, нити постоји њено идеално оличење, тако нема ни једног јединственог отпора који би укидањем моћи омогућио некакво коначно ослобођење. Тај такорећи идеални отпор којим би моћи нестало једном за свагда, једнако је фиктиван као и *persona ficta* хобсовског Левијатана којом се кондезује моћ као таква.

Како би се онда могло одредити Фукоово схватање слободе? Фуко, наиме, тврди да не постоји ништа што је у функционалном смислу *ајсолушно* ослобађајуће. То би нас могло навести на погрешан закључак да се Фуко, дистанцирајући се од револуционарних пројеката тоталног ослобођења, приклања градуалистичкој политици. Рационални идеал поравнања појединаца у слободи и правима који сопствене изразе добија у поступним и парцијалним пројектима либерализације појединих аспеката људске егзистенције, релаксирајући и „смекшавајући“ ограничења која постоје међу неједнаким индивидуама које треба (и постепено могу) да постану једнаке у поседовању слобода, интегрални је део класичне либералне традиције. Такав рационални идеал свакако неће бити саобразан Фукоовом схватању слободе. Он недвосмислено тврди: „Човекова слобода никада није осигурана институцијама и законима који би требало да је јемче“ (Foucault 1982; 339). Може се чак тврдити да „слобода“ коју гарантују (добре) институције и (добри) закони уопште и не завређује име слободе. Међутим, за Фукоа је подједнако упитно да ли грандиозни пројекти ослобођења – окончање класне борбе, укидање патријархата, поништење државе итд. – могу донети тако жуђену слободу. Остави ли се по страни свакако важна динамика моћи (некада и безупитно хијерархијска) која структурира традиционалне пројекте еманципације, овде би ваљало нагласити нешто друго. Ослобођење (*liberation*) је чин, пројект с ограниченим трајањем, револуционарни гест; нешто чија је сврха самоукинуће које ће пратити укидање доминације. Чин ослобођења би требало да поништи извор моћи, оне једне, тлачитељске моћи која *a priori* негира слободу, аутоматски је тако потврђујући. Ослобођење, дакле, не само да ослобађа, већ слободу апсолутизује као статичан циљ и статичну последицу финалног чина отпора тлачитељској моћи.

Фукоово схватање моћи и отпора упућује нас на то да и тлачење и облике ослобађања који се нуде као могућа решења за његово укидање, темељно доведемо у питање. Но, довести у питање јамачно не значи тврдити да се моћ не испољава и у форми тлачења, које се спроводи системски и систематично. Довођење у питање би нас морало навести не да негирамо или одбацимо постојање асиметричних структура моћи – уљуљкујући се у апатији неделовања – већ да останемо упитни пред *гајшошћу* односа које разумемо као тлачитељске и ослобађајуће, и *сјашичношћу* циља ка којем ослобађање тежи. Упра-

током последњих деценија изнутра преображава и саму класну политику. Генеалогска читања класе у XIX веку могу, међутим, да послуже томе да се покаже како је класа, изван марксистичког дискурса, почела да фигурира као „први идентитет“, као образац у односу на који су се формирали сви каснији идентитети, од родног до Латино или геј и лезбејског идентитета.

во стога што моћ, отпор и слободу редукују апсолутизујући их, пројекти ослобођења подложни су различитим облицима критике. Примера ради, на једном месту Фуко каже: „Увек сам био помало подозрив према начелно формулисаној теми ослобођења... Тиме не желим да кажем да ослобођење, или таква и таква форма ослобођења не постоји. Када колонизован народ покуша да се ослободи свог колонизатора, то је истински чин ослобађања, и то у строгом смислу те речи. Но, ми такође знамо да, у овом изузетно прецизном примеру, сâм чин ослобађања није довољан да би се установиле праксе слободе које ће касније бити неопходне за тај народ, то друштво и те појединце да би се одлучило о прихватљивим облицима њихове егзистенције или политичког друштва“ (Foucault 1997d; 282–283). Постколонијална друштва изванредан су пример дубоке амбивалентности и јанусовског лица моћи. Бројна питања која обрађује постколонијална теорија, питања која разматрају однос узајамности, преплитања искустава колонизатора и колонизованих, отпора, креолизације знања, хибридизовања идентитета, укрштања његових аспеката у синхронијској и дијахронијској равни, потпуно иду у прилог овој Фукоовој тези (о томе в. Spivak 1988).

Према томе, обећање ослобођења не може да јемчи слободу као какву статичну чињеницу, као нешто што се установљује перманентно и недвосмислено (Grimshaw 1993; 60). На који се начин онда уопште може говорити о слободи, ако она није ни фундаментална (као априорно својство), ни зајемчена законима и институцијама, ни потенцијално стечена апсолутним поништењем оквира који генерише моћ? Тумачећи Фукоа, Јана Савицки (Jana Sawicki) указује на то да

слобода почива у нашој способности да откријемо историјске везе између извесних модуса разумевања себе самих и извесних модуса доминације, и да се одупремо начинима на које смо већ класификовани и идентификовани доминантним дискурсима. То подразумева откривање нових начина којима разумевамо себе и једни друге, одбијање да прихватимо начине на које доминантна култура одликује наше праксе и жеље, и њихово редефинисање унутар оквира културâ отпора. (Sawicki 1991; 44)

И премда Савицки овде доследно тумачи Фукоове ставове засноване на његовом генеалошком приступу субјекту, у овом одређењу слободе недостаје један кључни аспект. На најважнијем месту у интервјуу „Простор, знање и моћ“, Фуко изриче да је слобода пракса – дакле, не нешто што се има зато што га закони и институције гарантују за нас, нити нешто што се осваја и потом буде освојено. Слобода је, тврди Фуко, нешто што се мора спроводити у дело. Сâмо спровођење слободе у дело јесте једино што може да зајемчи слободу (Foucault 1982; 339, 340).

Да ли се овакво одређење слободе на било који начин може довести у везу с политикама у чијем је средишту идентитет, политикама чији је импулс без сумње (био) еманципаторски? У последњој фази Фукоовог рада, средишње теме су култивисање и технике сопства, старање о себи, и ове теме се без сумње уклапају у његово одређење слободе. Фуко ће своју позну етику дефинисати као свесно практиковање слободе (Foucault 1997d; 284). Међутим, како примећује Линда Алкоф (Linda Alcoff), у развијању своје етичке позиције Фуко се не упушта у стварање колективних категорија идентитета или начина на који би се у јавном домену могао реконфигурисати колективни имагинаријум.⁴ Го-

⁴ Linda Alcoff, „Who’s Afraid of Identity Politics“, фуснота 13, доступно на alcoff.com/content/afraidid.html (последњи приступ 28.8.12.)

ворећи о процесу ослобођења у мањинским групама, пре свега у контексту геј политике, Фуко је такође инсистирао на томе да афирмацију идентитета треба заменити инсистирањем на креирању нових и другачијих форми живота, односа итд. (Foucault 1984; 383). Узимајући у обзир односе моћи, одсуство датости и статичности, Фуко је о овоме био недвосмислен: „Ослобађање утире пут новим односима моћи, који се морају контролисати праксама слободе“ (Foucault 1997d; 283–284).

Ту тезу бисмо могли да проширимо и тумачимо као позив на опрез од следеће вере у могућност тоталног ослобађања, које *као фаза*, привремена и стратешка у том смислу, свакако треба да се одигра. Оно, међутим, посебно када се одиграва у оквирима идентитета, не може бити сврха по себи, нити се може третирати као нешто што измиче односима моћи, напосто стога што идентитет увек искључује, увек производи нове односе моћи који подразумевају експлицитне или имплицитне хијерархије. Напротив, уколико ослобођење остане лишено креативног изумевања нових облика односа, оно заправо само петрификује матрице против којих је првобитно и организовано.

Ово место може да послужи као тачка у којој се повезују позиције Џудит Батлер и Мишела Фукоа. У интервјуу из 2000, Батлер каже:

Афирмисање идентитета никада не може постати циљ саме политике. То је страшно америчко уображење – идеја да се стигло до краја пута ако се успе у свом идентитету; да се стекло признање, статус, легитимација; и да је ту крај борбе, као да постајање видљивим, постајање изрецивим, представља крај политике. То није случај, јер ова перспектива не успева да постави питање: „Какви су услови изрецивости, говоривости, видљивости? Да ли неко жели своје место у њиховим оквирима? Да ли неко жели да њима буде асимилован? Или би неко желео да постави дубља питања о томе како политичке структуре раде да би ограничиле оно што ће бити видљиво и оно што ће бити исказиво?“ (Butler 2000; 743–744)

Батлер своју позицију у начелу дефинише као строго критичку праксу у односу на политике идентитета. Називајући је „америчким уображењем“ и инсистирајући на проблему асимилације, она овде указује на парадокс те политике која почива на вери у исправљање почињених неправди (укидањем моћи) и паралелном захтеву за ширењем права на моћ (в. и Braun 2011; и Захаријевић 2009). Тврдим да се веза између Фукоа и Батлер овде намеће на два нивоа. Прва тачка се односи на датост темеља, друга на статичност циља. Да би се могло говорити и политички деловати „из“ идентитета, идентитет се узима као нужна основа политичког деловања, као нешто што анимира деловање и одређује опсеге самог политичког. Идентитет стога полаже право на универзалност, аисторичност и, будући да политички почива на претпоставци да пониче из односа тлачења, на инхерентну правичност. Батлер упућује на спорну природу политике идентитета, указујући на процесуалност ове категорије – на њену суштинску историчност, неаприорност и недовршеност. Одбијање да се идентитет мисли као контингентан и неуниверзалан феномен, испресецан различитим односима моћи који немају праволинијску историју значења, претвара идентитет у простор који потенцијално увек производи насиље. Отуда Батлер инсистира на томе да ако уопште има темеља, онда мора бити простора и за њихово поткопавање, за могућност да буду оспорени, увек отворени за нова и другачија означавања (Батлер 2006; 32).

Друга тачка сусрета Батлер и Фукоа комплементарна је с првом, и односи се на налог да политичко остане отворено – другим речима, без солидног темеља, али и без унапред задатог циља. У тексту „Полемике, политика и проблематизације“, Фуко каже, осврћући се на примедбу Ричарда Рортија како се у својим анализама не позива ни на какво „ми“, да је проблем управо у одлуци да ли се приклонити неком „ми“ да би се исказала начела која признајемо и вредности које прихватамо. „Мени се чини да то 'ми' не може да претходи питању (о политичком); оно може само да буде резултат – и то нужно привремен резултат – питања постављеног у новом светлу у којем се формулише“ (Foucault 1997a; 114–115). Као ехо ове упитности, Батлер у „Контингентним темељима“ инсистира на томе да се политички субјект и моћ деловања не могу претпоставити, „*и*ре него што можемо да артикулишемо термине значајног друштвеног и политичког задатка трансформације, отпора, радикалне демократизације“ (Батлер 2006; 29).

Покушала бих, коначно, да одговорим на питање које покреће овај текст, које је раније формулисано у форми недоумице, да ли слобода данас захтева да буде мишљена другачије. У том смислу, подсећам и на Фукоову политичку употребу филозофије која би требало да нас оспособи да мењамо – како себе саме, тако и околности у којима се налазимо. Ако се код Фукоа слобода одређивала као практиковање слободе, сматрам да би појам *моћи деловања*, онако како га користи Џудит Батлер, можда могао да деиндивидуализује фукоовско одређење слободе и постане употребљив у ширем политичком контексту. Јер, иако Батлер трајно остаје упитна над могућношћу некога „ми“, посебно уколико се оно ужљебљује у ригидне оквири идентитета, она ће тражити начине на које је могуће развијати моћ деловања која надилази појединачно практиковање слободе.⁵ Упркос томе, темељни импулс Фукоовог одређења слободе – као нечега што се мора спроводити у дело, што захтева креативност и отвореност, коју Батлер често назива *ризиком* – интегрални је део њеног одређења моћи деловања.

Политичка моћ деловања је *моћ*, односно њу је немогуће изоловати из структурне игре различитих односа моћи. Ти односи моћи, у историјском смислу, нису увек и искључиво били ослобађајући, већ су подразумевали разноврсне форме, интензитете и типове отпора. Та историчност моћи мора се разумети као нешто што је уграђено у само ткиво моћи деловања којом данас располажемо, као јединке или групе окупљене око извесног политичког циља. Као моћ, моћ деловања је већ битно политичка, јер подразумева чињење које има могућност да мења. Но, та промена није ни дата ни статична, јер је у саму структуру моћи деловања такође уписана процесуалност производње учинака разних ранијих и могућих нових чињења. Моћ деловања је утолико позиционирана унутар услова наших могућности, унутар односа моћи који нас *конституишу* као на изванредан начин друштвено видљиве и препознате. Међутим, управо је отвореност, или пак начелна недовршивост моћи деловања оно што нам омогућава да не будемо детерминисани односима који нас конституишу. Промисљање начина конституције моћи деловања, отпора и улога који је чине свесном политичком привилегијом, треба да нас наведе да се запитамо, како каже Батлер, „где леже могућности за разраду саме те матрице моћи која нас конституише, за реконституисање завештања ове конституције, за сучељавање оних процеса регулације који могу дестабилизovati постојеће режиме моћи“ (Батлер 2006; 29).

⁵ За једну од најновијих анализа моћи деловања уп. (Heckert 2011).

Тврдим отуда да се моћ деловања може мислити као политички израз слободе у постидеолошком добу. У доба које одликује разочарање различитим идеолошким оквирима минулог века и у којем се ресентиман либералне политике појављује сасвим нескривено, у доба које је истрошило кључне политичке појмове, питање слободе – која је свуда и није нигде – никада није било значајније. Фуко и Батлер, чије се филозофске поставке овде дословно узимају као драгоцени алати, нуде, читани укрштено, приступ слободи изван идеолошког оквира, који је упркос томе на суштински начин политички. У том укрштеном читању, моћ деловања се издаје као активан процес рада на промени (себе и својих околности); као деловање које нема унапред задате координате и статичан циљ који апсолутизује своја средства; као рефлексивни процес који узима у обзир талог своје повести и сложеност, некада и противречност околности које је та историја произвела. Њени темељи утолико не могу бити „нетакнути, неразједени, неоспорени, унапред претпостављени и нужни“ (Батлер 2007; 166). Ако се о полазној тачки деловања уопште може говорити, она се мора означити као контингента, саобразна процесима који померају услове могућности видљивости и исказивости.

Литература

- Alcoff, Linda, „Who’s Afraid of Identity Politics“, fusnota 13, dostupno na alcoff.com/content/afraidid.html (poslednji pristup 28.8.12.)
- Butler, Judith, Audio Interview with (2000), „Changing the Subject: Judith Butler’s Politics of Radical Resignification“, Gary A. Olson and Lynn Worsham, *JAC*.
- Batler, Džudit (2006), „Kontingentni temelji“, u Dž. Batler i Dž. Skot (ur.), *Feministkinje teoretizuju političko*, Beograd: Centar za ženske studije.
- Batler, Džudit (2007), „За pažljivo čitanje“, u Šejla Benhabib *et al.*, *Feministička sporenja: filozofska razmena*, prev. Jelisaveta Blagojević, Beograd: Beogradski krug.
- Batler, Džudit (2010). *Nevolja s rodом*, prev. Adriana Zaharijević, Loznica: Karpos.
- Braun, Vendi (2011), „Ranjeni identiteti“, *Genero* 15.
- Foucault, Michel (1975), „From Torture to Cellblock“, u Sylvère Lotringer (ed.), *Foucault Live. Interviews, 1961-1984*, New York: Semiotext(e), 1996.
- Foucault, Michel (1982), „Space, Power and Knowledge“, u Sylvère Lotringer (ed.), *Foucault Live. Interviews, 1961-1984*, New York: Semiotext(e), 1996, 335–348;
- Michel Foucault (1984), „Sex, Power and the Politics of Identity“, u Sylvère Lotringer (ed.), *Foucault Live. Interviews, 1961–1984*, New York: Semiotext(e), 1996.
- Foucault, Michel (1987), *History of sexuality, vol. II: The Use of Pleasure*, London: Penguin.
- Foucault, Michel (1993), „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self“, *Political Theory*, Vol. 21, No. 2.
- Foucault, Michel (1997a), „Polemics, Politics, and Problematizations“, u Paul Rabinow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (1997b), „The Masked Philosopher“, u Paul Rabinow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (1997c), „Sexuality and Solitude“, u Paul Rabinow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (1997d), „The Ethics of Concern for Self as a Practice of Freedom“, u Paul Rabinow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: The New Press.

- Fuko, Mišel (1995), „Karike vlasti“, *Treći program*, br. 103, 104, III–IV.
- Fuko, Mišel (2005), „Telo/Moć“, prev. Milana Bošković, u Dušan Milenković i Pavle Marinković (ur.), *Mišel Fuko 1926–1984–2004. Hrestomatija*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija.
- Fuko, Mišel (2006), *Istorija seksualnosti, Volja za znanjem*, prev. Jelena Stakić, Loznica: Karpos.
- Fuko, Mišel (2010), „Igre moći“, prev. Ivan Milenković, u Mladen Kozomara (ur.), *Spisi i razgovori*, Beograd: Fedon.
- Grimshaw, Jean (1993), „Practices of Freedom“, u Caroline Ramazanoglu (ed.), *Up Against Foucault. Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism*, London and New York: Routledge.
- Heckert, Jamie (2011), „On Anarchism: An Interview with Judith Butler“, u J. Heckert, R. Cleminson (eds.), *Anarchism and Sexuality. Ethics, Relationships and Power*, New York: Routledge.
- Sawicki, Jana (1991), *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*, London: Routledge.
- Sawicki, Jana (2005), „Queering Foucault and the Subject of Feminism“, u *The Cambridge Companion to Michel Foucault*, Updated and Revised Edition (ed.) Gary Gutting, Cambridge U. Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). „Can the Subaltern Speak?“, u Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Zaharijević, Adriana (2009). „Gde je politika u politici identiteta?“, *Profemina*, 51–52.

Adriana Zaharijevic

Freedom without Foundations: Foucault with Butler

Summary: It is assumed that the philosophy of Michel Foucault and Judith Butler can be seen as critical for understanding *agency* in contemporary age. To understand what agency is in these profoundly post-ideological – but nonetheless not post-political – times, some major tenets of Foucault’s thought were considered. Foucault’s views on power and resistance proved crucial for early Butler’s conception of agency. This skimming examination of late Foucault, in an imagined dialogue with early Butler on identity and foundations, was animated by the list of questions on the political. These can be summed up as follows. Is there any action without an a priori assumed identity of the acting subject? Is the subject conceivable in absence of certain foundational gestures of violence? Is freedom possible – and if so, what kind of freedom – if the concepts of free individual, person, man (the subject of freedom) were challenged? If one repudiates and consciously denounces the foundational act as violent, *who* is to remain in the domain of freedom? Can identity still remain a cornerstone of the „one“ if, as Foucault claims, „the guarantee of freedom is freedom itself“? Finally, is it possible for freedom, as the vehicle and the goal of action, to retain its conceptual history, or does it becomes necessary to re-tink the concept of freedom itself?

Key words: agency, foundations, identity, power, resistance, the political.

Физика слободе: Немогуће идентификације Жака Рансијера

Сажетак: Полазећи од четири одређења слободе – унутрашња, спољашња, позитивна и негативна слобода – овај текст настоји да покаже предност спољашњег одређења слободе као политичке слободе, односно негативне слободе као слободе појединца. Утолико се метафизици слободе која полази од унутрашње слободе супротставља физика политичке слободе, односно моделу органског јединства заједнице као израза слободе заједнице, модел који предност даје слободи појединца.

Кључне речи: слобода, политика, идеологија, идентитет, унутрашње, спољашње, позитивно, негативно, идентификација

**Иван
Миленковић**

UDK 123.1

UDK 165.75 Ransijer Ž.

„Физика“ из наслова текста настоји да се супротстави свакој „метафизици“ слободе¹. „Метафизику“ би ваљало разумети/чути у њеном основном значењу, као оно што је изнад физике, или – сада већ у интерпретативном захвату који би се могао ослонити на радове Стенлија Кавела² – као оно што је изван одређеног појма, што му придолази и служи као својеврсно јемство њега самог, што се налази изван њега као својеврсни његов темељ, ослонац, или супстанцијална подршка. То „изван самога појма“ у метафизичкој поставци условљава сам појам појављујући се као његов трансцендентни услов могућности, као његово трансцендентно јемство. „Физика слободе“ би, томе насупрот, била „дисциплина“ која испитује услове могућности слободе који се налазе у самој слободи, у самоме појму слободе, дакле „дисциплина“ која слободу изводи из саме слободе, или, ако је немогуће издећи (метафизичку) метафору темеља – на самој слободи³. Физика, дакле, означава оно

¹ „Физика“ је појам овде следи делезовску против-метафизичку инспирацију, а која самосвојни израз проналази у делу Франсоа Зурабишвилија. Утолико је овај текст својеврсни одјек Зурабишвилијеве књиге о Спинози: François Zourabichvili, *Spiniza – Une physique de la pensée*, PUF 2002.

² Нарочито Stanley Cavell, *Conditions handsome and unhandsome*, The University of Chicago Press 1990. Захваљујем Николи Дедићу који ми је, у овом контексту, скренуо пажњу на Кавелове радове.

³ У деридијанском жаргону који је наглашено против-метафизички, проблем би се могао поставити и као избегавање затварања у ограду метафизике, *clôture de la métaphysique*.

што расте из себе самог. У нововековном појмовном режиму рекли бисмо да слободу покушавамо да разумемо као *causa sui*, узрок себе саме, као суверену слободу која се, зарад свог одржања и зарад своје делотворности, не би позивала ни на шта што би јој придошло изван сфере физике, изван онога што јој је иманентно: слобода која не добија закон са стране, већ која сама доноси сопствени закон, која би била сопствени законодавац. Утолико би – да још једном променимо појмовни регистар – физика слободе била својеврсно трансцендентално испитивање које би потражило и материјалне (физичке) услове слободе. Јасно је да упркос извесном кантовском одјеку који се чује у оваквој поставци, ово испитивање не би рачунало на структуре свести, што значи да оно трансцендентално, у овом случају, не претпоставља некакав субјект који, у логичком смислу, претходи самој слободи на такав начин да би се слобода евентуално покушала извести из субјекта. Слобода се овде настоји утемељити као објективна величина, те би се она разумевала у односу према субјекту, дакле као релација, а не као величина која тај однос условљава. Утолико је слобода претпоставка од које се полази, али место, или места слободе, тек је потребно доказати. То место слободе својеврсно је место без места, политички простор, или простор политике, простор који слободу конституише у чину сопственог конститусања.

Поћи ћемо од четири одређења слободе, од два супротстављена пара: унутрашње и спољашње слободе, позитивне и негативне слободе.

Унутрашња слобода, или: да ли је пустињак слободан?

Унутрашња слобода је високо цењени облик слободе који каже да смо увек слободни без обзира какви су спољашњи услови слободе. Слободни смо чак и ако смо у тамници, у ланцима, ако живимо у људској заједници или изван ње, слободни смо чак и ако нам је, према спољашњим мерилима, статус ропски. Слободни смо у свакоме свом чину јер нам унутрашњу слободу нико и никада, ни под каквим условима, не може одузети. Иако нам је дата, та нам слобода још није и задата, односно потребно је испунити извесне услове који би ту и такву слободу учврстили. Услови се, пак, испуњавају упражњавањем унутрашње слободе у виду вежбања карактера, савлађивања техника сопства, поштовања извесних правила. Потребно је, дакле, савладати извесне технике старања о себи и извесне претпоставке које нису суштинске за унутрашњу слободу, али који је ипак подупиру и учвршћују⁴. Оно, пак, што је „споља“, што је „спољашњи“ услов, овде се односи на оно што је изван мене као појединца, дакле на заједницу или јавност. Спољашњи би се моменат могао разумети и као нужно зло, но не и несавладива препрека унутрашњој слободи. Утолико би се у метафизичкој традицији простор слободе могао потражити у мишљењу, дакле у ничим не-

⁴ Продорне радове о техникама сопства исписао је, наравно, Мишел Фуко. Није, међутим, до сада довољно испитан овај крак Фукоових истраживања. С једне стране, стиче се утисак да је окретањем техникама сопства Фуко драстично раскинуо са претходним периодом изучавања у којима доминира испитивање техника политичке субјективације. Сам Фуко је, томе насупрот, тврдио да је реч о истраживачком континуитету. Ова недоумица је, међутим, значајна за сам проблем слободе. Ако је у првој Фукоовој фази реч о политичкој слободи – дискурс, моћ, говор – која припада спољашњем, увек већ колективном сопству (ако постоји нешто попут „колективног сопства“), у сваком случају јавности, окретање техникама сопства указује на унутрашње просторе, на унутрашњу, односно приватну слободу.

условљеној делатности ума која не познаје никакве границе. „Ропска свест“, рецимо, или „ропски дух“, синтаagma је која упућује на место истине слободе, дакле на свест која остаје слободном без обзира на услове у којима се налази тело. Примат духа, или свести, у односу на друге супстанције, једно је од пресудних обележја метафизичког схватања слободе од грчких времена до данас. Примат идеје над телом прегнантно је изразио још Платон у својој чувеној реченици по којој је тело тамница, или гробница душе⁵. Тело је споља и, будући подложно законима који не проистичу из њега самог, већ је оно тим законима (законима физике) потчињено, оно је неслободно. Једина слобода достојна тога имена јесте слобода душе која би се, утолико, мерила степеном независности, или одвојености од тела. Отуд и идеја о бесмртности слободе уколико је она оличена у души, односно идеја о смртности и пропадљивости тела у оној мери у којој оно зависи од физичких закона. Душа је, напосто, изнад и изван физике, душа је метафизичка величина, јемство слободе. „Физика душе“ би, зато, била оксиморон, парадокс, немогућ spoj речи, као и, следствено, „физика слободе“. Падамо у ропство када нам душа падне у ропство. Заплет је, наравно, у томе што тај ропски моменат не зависи од спољашњих прилика, већ душа самој себи, из себе саме, обезбеђује слободу, као што сама, небригом о себи, упада и у ропство.

Из такве поставке јасно је да су робови они који, напосто, заслужују ропски статус, те није битно то што они нису слободни у физичком свету, него они нису слободни „по природи“, по својој суштини, дакле у својој души.⁶

Према схватању о примату унутрашње слободе пустињак је слободан. Према супротстављеном гледишту, пак, пустињак уопште не улази у разматрање о слободи, јер о слободи говоримо само у људској заједници. Слобода не претходи људској заједници, него је могућа само у заједници, односно, у најбољем случају, она је исто што и заједница.

Спољашња слобода, или: политика пре мишљења

Унутрашњој слободи супротставља се спољашње, или политичко одређење слободе, које каже да је услов могућности слободе организована људска заједница, дакле политичка заједница, те да би, даље, унутрашња слобода била једна од могућности које допушта старија, спољашње слободе. Још јаче: спољашња слобода услов је могућности унутрашње слободе. У крајње заостреној формулацији могло би се рећи да унутрашња слобода није релевантна за појам слободе јер она је ствар појединца, ствар његове приватности и утолико произвољна и без могућности утврђивања општих критеријума, односно критеријума општости. Унутрашња слобода је неполитичка и свако позивање на њу као на критеријум слободе упада у опасну произвољност. Изван заједнице слободе нема. Појединац у пустињи, у монашкој ћелији, на пустом острву, или, напосто, отпадник од друштва, уопште не улазе у спор о слободи. Или, како то Аристотел каже на свој начин, онај ко је изван заједнице или је звер, или је бог. Један од убедљивијих емпиријских аргумената у корист спољашње слободе каже да када

⁵ Платон, *Одбрана Сократова, Кријџон, Федон*, БИГЗ, Београд, 1985, 107 и белешка 1, превод Милош Ђурић.

⁶ Аристотел пише: „Не назива се, дакле, неко господарем зато што зна да господари, већ зато што је по природи такав. То исто важи и за роба и за слободног човека“. *Политика*, БИГЗ, Београд 1975, I, 1255б, превод Љиљана Станојевић Црепајак.

дођемо у ситуацију да испробавамо чврстину и постојаност унутрашње слободе пред нападом онога што је „споља“, обично је касно за слободу. Орвелова 1984 година, рецимо, уз неисцрпан арсенал изванлитерарних покушаја овладавања унутрашњом слободом кроз историју, прилично убедљиво сведочи о томе да унутрашња слобода, дакле она слобода чије критеријуме одређујем ја сам без обзира на заједницу, без односа према заједници, није недодирљива величина и не би смела да претходи овладавању спољашњом слободом. Тоталитарни режими двадесетог века у којима спољашње слободе готово да није било, јако су се трудили да овладају и унутрашњим простором својих робова. Простор слободе, утолико, не трпи поделу на унутрашњу и спољашњу страну. Тамо где нема спољашње слободе, унутрашња, или субјективна слобода је неделатна. Другим речима, упражњавање унутрашње слободе може да буде ствар избора уколико постоји спољашња слобода, односно слобода у заједничком живљењу. Или, још заостреније: унутрашња слобода може да буде релевантна категорија тек ако су обезбеђени услови за уживање у спољашњој слободи, дакле политички услови. Према овом становишту само политичка слобода заслужује име слободе, док је сваки други облик слободе изведен из политичке слободе. Утолико проблем унутрашње слободе може бити предмет психологије или теологије, али не и филозофије. О унутрашњој слободи филозофија не може да каже ништа. Оно „унутра“ не може да буде њен предмет јер не може да задовољи критеријуме општости у нужности.

Дело Хане Арент утолико је егземпларно за спољашње одређење слободе и ослањајући се на њене радове, посебно на мотив политике као места мишљења – јер није „глава“ место мишљења – могли бисмо да понудимо једну парадоксалну формулацију за однос ова два одређења слободе: унутрашња слобода је у спољашњој слободи.

Сама спољашња слобода, пак, дели се на позитивно одређењу и негативно одређену слободу.

Позитивна слобода, или: зашто је Атина усмртила Сократа?

О позитивном схватању слободе говоримо када заједница као политичка творевина одређује шта је слобода, то јест када заједница прописује критеријуме које је потребно испунити да би се било слободним припадником одређене заједнице. Заједница као целина, дакле оно што је изнад појединца, као метафизичка величина, претходи појединцима као деловима, као члановима. На делу је метафизички принцип *pars pro toto*. Појам суверености утолико се увек односи на заједницу, а не на појединца. Слободан си уколико поштујеш услове слободе које прописује заједница. Утолико се и појединац утапа у метафизички муљ губећи одлике своје индивидуалности, он је метафизичка величина која се своди на апстрактни број (што не треба мешати са апстрактном личношћу), на камен у мозаику који вреди само као целовита слика.

Сократов случај утолико је парадигматичан за позитивно одређење слободе. Као припадник атинске заједнице Сократ је имао поштовати атинске, а не неке друге богове, и понашати се у складу са атинским законима који, поред осталог, утврђују који су богови „званични“. Другим речима, Сократ је био обавезан на поштовање атинске обичајности и закона који обичајност учвршћују

на равни норме, дакле уопштавају је. Сократ је, као и сви Атињани, био слободан да верује у атинске, не и у друге богове (персијске, рецимо). Да би био слободним грађанином, да би уживао сва права и повластице које доноси статус Атињанина, Сократ се имао понашати на недвосмислено „атински“ начин. Атина је, утолико, била супстанцијално одређени начин живота.⁷ Његов лични демон, његов „фантом слободе“, међутим, дошапнуо му је да се понаша другачије, што је довело до оптужбе по којој квари омладину атинску наводећи је да верују у друге богове, а не оне које прописује атинско уређење. Као припадник атинске заједнице Сократ је, несумњиво, упркос вештој одбрани, прекршио закон, те су пресуда и казна биле оправдане и у складу са прописаним законима. То није спорно. Не улазећи у то да ли је казна била престрога, према Сократу се поступало онако како би се поступало према било ком грађанину, у устројству какво је било атинско. (Сократов маневар да покаже како он, заправо, није као било који други грађанин, те да је, заправо, странац, може се разумети и као стратегија којом је покушао избећи осуду и казну.) Но, тиме проблем није разрешен. Проблем управо почиње на овоме месту, јер реч је о проблему слободе.

Атински полис, наравно, није познавао две врсте слободе од којих се полази у овом испитивању. Али Сократов случај је савршен пример позитивног схватања слободе и могућих последица таквог схватања када се са начелне равни пређе на правно-политичку раван. Нема сумње, дакле, да је Сократ прекршио законску норму, али коју врсту правне норме је Сократ прекршио? Реч је о садржински одређеној правној норми, оној норми која формализује стварност која јој претходи, норми која формализује затечену обичајност, оној норми, дакле, која законски облик даје садржини на коју се односи. Та је норма супстанцијално одређена. У античкој Грчкој, као и у било ком политичком режиму до модерног доба, другачије није ни могло бити. Јединство политике и морала значи управо то: политика је вештина управљања заједницом с обзиром на садржај те заједнице, дакле с обзиром на оно што се већ налази у тој заједници као њена традиција, њени обичаји, све оно што заједницу чини традиционалном заједницом. Политичка или јуридикчка форма придолази садржини, долази након ње, као што грнчар ради на глини која и временски и логички долази пре самог чина обликовања. Садржински одређена правна норма увек важи с обзиром на садржину коју уређује, с обзиром на контекст који формализује, с обзиром на посебан (партикуларан), а не универзалан интерес. Строго узев, универзалност и није постојала у старо доба.

Заједница људодера увек је захвалан и упечатљив пример. У заједници људодера правна норма формализује, учвршћује оно што је за ту и такву заједницу битно, њене обичаје, њену религију, њену традицију. У заједници људодера једна од најважнијих норми гласила би да је конзумирање људског меса обавезно. Не, дакле, да можемо да бирамо врсту меса, него управо морамо да конзумирамо људско место. Ми се легитимизујемо пред заједницом људодера управо тако што конзумирамо људско месо. Ако не једеш људско месо не можеш бити људодером (све и да жарко желиш). Људодерство је, дакле,

⁷ Утолико би се могла довести у питање употреба речи „начин“: ако не постоји више „начина“, ако не постоји избор између „начина“, ако је начин само један, онда би, вероватно, било боље говорити о принуди једног, него о начину.

садржина заједнице људождера. Равноправни смо припадници људождерске заједнице само ако делимо и општи укус, општу гастрономско-прехранбenu препоруку. Заједница људождера своје заједништво учвршћује тиме што дели исту вредност, највишу вредност свога друштва, људско месо као прехранбени артикал. Норма те заједнице, дакле, само формализује то стање, па би први члан људождерског Устава могао да гласи, рецимо, да се људождерима и људождеркама имају сматрати они који једу људско месо. Односно слободним се чланом и слободном се чланицом људождерске заједнице имају сматрати особе које конзумирају људско месо. Ко не прихвата ту норму излаже се ризику да сам постане храна (сасвим легално), или прогнан (такође законски), јер је управо канибализам суштина канибалске заједнице, оно што ту заједницу чини канибалском заједницом. Канибализам је основ заједништва канибалске заједнице и као такав се има правно заштитити, учврстити, дакле формализовати. Уколико, такође, у канибалској заједници неко није вољан да поштује богове, односно вредности те заједнице, такође би могао бити конзумиран. И опет је реч о томе што правна норма изричито, дакле позитивно, прописује који се богови имају поштовати, односно које се месо има јести. Позитивно одређена правна норма, дакле, прописује шта је највеће добро одређене заједнице, односно који вид слободе је највреднији живљења.

У старој су се Атини, дакле, имали поштовати атински богови. Ако си Атињанин, слободан си да верујеш у атинске богове. Ако не онда си или странац, или кршиш норму. У Атини си слободан и равноправан грађанин само у мери у којој испуњаваш услове живота у Атини и дотле док те услове поштујеш. Ти услови прописани су правним нормама које ти говоре шта имаш чинити. У супротном не уживаш повластице које уживају грађани Атине. У Совјетском Савезу, рецимо, имао си бранити управо совјетски начин живота као најбољи начин живљења, као сушто испуњење среће, или си био слободан отићи у Сибир. У Техерану жене имају носити зар и ферецу и ту избора нема. Закон тако налаже. Ко се с тим не слаже биће кажњен. У свим овим примерима принцип је исти. Срећу, као и начине стицања до ње, прописује заједница. Појединац се не пита. Или, ако се пита, он се не пита као индивидуа, као особа недељивог идентитета, већ као припадник заједнице, као Атињанин, Иранац или Совјет, а не као особа која се препознаје по имену и презимену. Утолико је овде у игри парадокс позитивног одређења слободе: да би био слободан мораш се потчинити захтевима заједнице. Другим речима: своју слободу мораш предати заједници, она је та која располаже твојом слободом. Или: да би био слободан мораш делом (већим) бити неслободан.⁸

Сократ је, дакле, страдао јер није поштовао политичко-културални модел који је био обавезан поштовати.

Негативна слобода, или: плуралност идеолошких пројеката

Формално одређена норма, за разлику од садржински, или супстанцијално одређене норме, изводи се логички и не зависи од емпирије, односно од обичајности који јој претходе временски. Реч је, разуме се, о кантовском моделу: јаз између онога што треба да буде и онога што јесте конститутиван је за негатив-

⁸ Овде је, наравно, на делу русоовски модел слободе као израза опште воље.

но одређење слободе. Не улазећи подробније у порекло овакве поставке, овде је довољно подсетити да је изум трансценденталне структуре, као структуре универзалности, или универзалне структуре која не зависи од емпирије, омогућио поставку по којој је могућа норма која не зависи од обичајности. Због тога негативно одређење слободе не каже шта слобода јесте, већ шта она није. А није слобода, рецимо, ако сопственом слободом ограничаваш исту такву слободу другог. Заједнице у којима је модел слободе негативан не кажу својим припадницима како се имају понашати да би били слободни, оне не кажу које путеве морају да следе да би били срећни, већ свакоме припаднику остављају да он сам бира модел среће који му одговара. На путу ка срећи, дакле, стоји му само један негативан услов, наиме да његова потрага за срећом не угрози исту такву потрагу неког другог припадника друштва. Утолико се пред заједницу у којој се слобода одређује негативно постављају два неретко противречна захтева: заједница мора бити слободна као заједница, а слободни морају бити и припадници те заједнице. Противречност, или напетост, лежи у традиционалном схватању заједнице као суверене творевине: суверена заједница је слободна заједница, а да при томе није услов да слободни буду и припадници те заједнице. Совјетски Савез је, рецимо, био суверен, слободан, једино што је његово становништво било неслободно. Заједница која слободу одређује негативно, мора да допусти и осигура унутар себе плуралност позитивних замисли среће у исто време.

Другим речима, ако заједнице које слободу одређују позитивно почивају на одређеном, али нужно једном идеолошком пројекту који тврди да је најбољи, те да је једини који доводи до среће припаднике те заједнице, онда заједнице са негативним одређењем слободе допуштају мноштво конкурентских идеолошких пројеката. У овом другом случају делови заједнице, партије и појединци, претходе целини. Да би се разумело како је могуће да део (партија) претходи целини (заједници, друштву, држави), те да је управо предност дела над целином услов могућности доброг функционисања целине, потребно је задржати се на појму идеологије.

Једна од парола савремене политичке филозофије јесте да живимо у постидеолошком добу (синонимно се користе и изрази постмодерно доба, постполитичко доба, или постисторијско време). Та тврдња, то чудно отпремање идеологије у пензију упркос томе што рођеним очима видимо да идеологије и даље раде пуном паром, један је од изразито лоше схваћених мотива савремене политичке теорије (а и праксе). Наравно да идеологије и даље раде, али када кажемо да живимо у постидеолошком добу, ми не кажемо да идеологија нема, већ да не постоји једна доминантна идеологија која има предност у односу на друге идеолошке пројекте, што би имало важити барем за уставне парламентарне демократије либералног типа. Оваква поставка подложна је барем двама приговорима: није ли и сама тврдња да живимо у постидеолошком добу – идеолошка, те она, та тврдња, поништава себе саму? Односно, није ли идеологија либерализма водећи идеолошки концепт у истим тим либералним парламентарним демократијама које се диче плуралношћу идеолошких пројеката? Ова и оваква питања, међутим, главно су сведочанство о томе да се идеја о постидеолошком добу тешко схвата. То су, наиме, рђава питања.

Славна тврдња француског филозофа Жан-Франсоа Лиотара да присуствујемо крају великих прича, изнесена у његовој славној књижици *Пост-*

модерни услов (*La condition postmoderne* из 1979), дочекана је салвом несхватљиво плитких реакција. Лиотару се замера да је проглашење краја великих прича и само једна велика прича, што је парадокс који поништава саму тврдњу. Као када би неко тврдио, рецимо, да су сви људи мртви, не узимајући у обзир да је он жив. Велика прича је, у овом контексту, исто што и идеологија, а Лиотарова би се идеја дала и овако разумети: наместо једног, великог идеолошког пројекта, какав је, рецимо, био комунизам, данас имамо читаво мноштво малих идеолошких пројеката, малих прича које у либералним демократијама уживају једнак третман на политичкој сцени, рачунајући чак и оне приче које у питање доводе сам политички либерализам. Једнак третман, значи да ниједна није, пре ступања на сцену, одбачена. Лиотарова је прича, утолико, једна од прича које улазе у утакмицу за превласт на политичкој сцени и она ни по чему нема предност у односу на друге приче. Лиотарова прича и сама припада скупу малих прича. Постојање више идеологија на истом месту и у исто време, догађај је без преседана у историји политичких идеја и поредака. До скора тако је нешто било незамисливо. И још због нечег Лиотарова прича нема предност у односу на било коју другу причу: она сама није идеолошка, она не предлаже никакав позитиван пројект, већ констатује стање ствари у негативним категоријама. Лиотар не каже која прича има предност над другим причама. Он не каже који је начин живота најбољи – што је одлика сваке идеолошке пројекције – већ само каже следеће: ниједна прича нема априорну предност у односу на било коју другу причу.

Шта је идеологија, или: метак у потиљак

Шта је, дакле, идеологија? Идеологија је, увек, позитиван пројекат којим се предлаже и брани најбољи начин уређења једне политичке заједнице, као и начини испуњења те идеје. Идеологија тврди који је начин живота најбољи, те шта људи треба да раде да би живели тим, по дефиницији, по претпоставци, по идеолошкој тврдњи, најбољим начином живота. Нема идеологије која није позитиван пројекат. Она ти каже шта имаш чинити да би био срећан. И Маркс је схватао снагу идеологије, али је дао рђаво одређење идеологије као лажне свести. Уколико се, наиме, идеологија одреди као лажна свест, увек се нађе неко ко ће да тврди како је његова свест права, једина и истинита, те се уме догодити да се крива свест исправља метком у потиљак идеолошког неистомишљеника (у зависности од тога ко је придржавалац „праве“, а не „криве“ свести). Проблем, дакле, није толико у садржају идеологије – потпуно је нормално да постоје различите замисли уређења људских друштава – колико у томе како да избегнемо да се у име једне идеологије пуца у потиљак ономе ко има на уму идеологију различиту од наше. Другим речима: како обезбедити да се у једном политичком поретку надмећу различите замисли о уређењу тог поретка, а да се такмаци не само узајамно не поубијају, него да поредак учине функционалним?

У једнопартијским системима то је било, наравно, немогуће. Таква се питања, уосталом, нису постављала јер није било конкурентних погледа на свет, није било различитих идеологија. Имали смо само једну. Ону најбољу. Ко се није слагао са њеним усрећитељским напорима био је, у срећнијим и ређим случајевима, слободан отићи из земље, или у радни логор (уколико ни логор не

би помогао, метак у потиљак показао се поузданим средством утеривања истине у тврдоглави мозак). Уставне парламентарне демократије, томе насупрот, одликује постојање више партија, односно више погледа на свет, више идеологија које конкуришу једна другој. Слободан сам, дакле, залагати се за ону визију света коју сматрам најбољом, под условом да и другим, конкурентским визијама допустим исто такво залагање. То би, даље, значило да не постоји некакав општи интерес друштва који претходи партијској борби, који би претходио могућности партијског смењивања на власти, некакав интерес који је изван интереса што га артикулишу политичке партије. Претпоставка демократске политичке динамике која почива на смењивању различитих идеолошких пројеката, управо је одсуство општег интереса који би, као општи, имао обавезујућу снагу за све припаднике заједнице. То значи да се интереси друштва артикулишу у партијској борби, у односима моћи унутар једног друштва, а не у некаквом фантазму претпартијског, изванпартијског, непартијског, или партијског консензуса.⁹ Ако идеје дела друштва, што га представљају одређене политичке партије, однесу превагу у једном периоду, захваљујући демократској динамици смењивања на власти супротстављене идеје ће добити прилику у једном од наредних кругова. Утолико се уставна парламентарна демократија либералног типа, за сада, показала као најобухватнији систем слободе: никада у историји није постојала слободнија политичка творевина од Европске уније зато што никада није постојало толико различитих идеолошких замисли у истом простору и у исто време. Никада у историји на делу није била физика слободе, дакле слобода чију меру одређује сам појединац из себе самог. Плурализам идеолошких замисли, пак, могућ је само ако сам политички оквир није одређен идеолошки, већ институционално. Другим речима: плуралност идеолошких пројеката могућа је само у неидеолошком оквиру. Неидеолошки оквир услов је могућности различитих идеолошких перспектива. Ако ти, другим речима, у задатом политичком оквиру нико не говори како се имаш понашати, већ само шта не смеш да радиш, а што углавном знаш и сам (уколико си добро васпитан).

Немогуће идентификације

Плуралност идеологија исто је што и плуралност истина. Ако нема једне обавезујуће истине, онда постоји мноштво истина које се боре за превласт. Услов могућности такве борбе, међутим, није претходни консензус о правилима игре – као у шаху, рецимо, где су правила конститутивна за саму игру, те када нема правила нема ни игре – то није, дакле, некаква сагласност о томе да је демократско-либерални поредак најбољи од свих могућих поредака, већ могућност непрестаног одмеравања моћи, која могућност не претходи самоме одмеравању. Или, како би то рекао Фуко, друштво је потребно бранити. У рансијеровско-деридијанској концепцији демократије, демократија није фиксиран простор унутар кога се ужива слобода, она није, напосто, скуп конвенција, већ могућност неограниченог самоусавршавања и самомењања. Демократија, као простор слободе, не забрањује унапред недемократске перспективе, али у

⁹ Управо партије руше русоовски модел опште воље. Због немогућности да политички простор мисли као место укрштања различитих и супротстављених замисли, Русо није могао (нити је хтео) да изиђе из разумевања заједнице као органске целине, као политичког тела.

вечитој мобилизацији унутар себе она непрестано лучи антитета која се супротстављају перспективама које негирају деловање више истинских перспектива. На делу је, дакле, институционални аранжман, а не велика прича о толеранцији унутар мултикултуралног пројекта. Жак Рансијер то прегнантно излаже на следећи начин:

Торсокак у коме се налазе политичка рефлексива и политичко деловање проистиче, мислим, из поистовећивања политике са испољавањем онога што је *својствено* заједници. То може бити велика заједница, или могу бити мале заједнице. То може бити поистовећивање принципа владања са својством заједнице као оним универзалним, као законом или правном државом. Томе насупрот то може бити захтев „мањина“ за идентитетом, против хегемоније доминантне културе и доминантног идентитета. Велика заједница и мале заједнице могу да размене оптужбе за „трибализам“, односно „варварство“. И једна и друга могу да буду у праву у својим оптужбама и да греше у својим претензијама. Не кажем да су оптужбе и претензије једнаковредне, односно да су њихове последице сличне. Кажем, напросто, да оне почивају на истој спорној идентификацији. Управо је принцип полиције то да се представи као остварење својства заједнице, да преобрази правила владања у природне законе друштва. Али ако се политика разликује од полиције, она не може да почива на таквој идентификацији. Можда ће се овде упутити примедба да се и сама идеја еманципације, историјски, представљала у форми *само*-еманципације радника. Али знамо такође да је велика парола те „самоеманципације“ била борба против „егоизма“. Приврженост појединца заједници није само ствар морала већ и ствар логике: политика еманципације политика је несвојственог својства. Логика еманципације је *хејтеролоџија*.¹⁰

У овом згуснутом одломку Рансијер упућује на основне елементе своје замисли „радикалне демократије“. Политика, наиме, греша када на себе преузима својство неке заједнице, дакле оно што ту заједницу одређује у њеном претполитичком јединству. Обичаји, рецимо. Ако се политика постави као заштитница обичајносне сфере једне заједнице – у случају Србије одличан пример је „борба за ћирилицу“, те би, према заговорницима примата ћирилице у односу на латиницу, политика, уз значајан уплив јуродичке машинерије, имала радити на заштити ћирилице као значајног традиционално-културалног чиниоца националног идентитета – она саму себе затвара у оквир партикуларног. Политика, у том случају, обавља делатности из домена полиције, она се брине о одржавању идентитета заједнице на такав начин што брани свако исклизнуће изван идентитетског обрасца. Политика као полиција строго води рачуна о идентификацијама на којима почива заједница. Ако нема поклапања заједнице са ћирилицом, рецимо, онда се предузимају мере својствене полицијској логици: довести до поклапања формалног и садржинског одређења заједнице. Другим речима, одржати истину заједнице по цену кресања других истина. Политика као полиција ту је да одржи поредак. Она је ту да одржи *архе* саме заједнице. Рансијерова непоткупљивост, која почива на његовом необјављеном читању Фукоа и Лакана, огледа се и у томе што ће он и универзалност као својство заједнице да разоткрије такође као облик насиља. Политика универзалности којом

¹⁰ Jacques Rancière, „Politique, identification, subjectivation“, у: *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris 1998, 114–115.

се легитимишу либерално-политички режими, нарочито после драгоцених радова постколонијалних студија, такође улази у полицијски режим који, наизглед парадоксално, чини насиље у име универзалности. Овде би ваљало само скренути пажњу на мотив по којем и универзалност има историју, на онај знаменити Фукоов *историјски а њриори*. Политика се, дакле, нашла на ничијој земљи између две полицијске логике: логике партикуларизма (националистички, шовинистички, расистички, углавном десни фантазми одржања Једног) и логике универзализма (којој су склони леви сентименти, али који се, како Рансијер убедљиво показује, исцрпљују у неделотворној деполитизацији и, неретко, поклапању са десним фантазмима). Рансијеров предлог је радикалан: политика мора да одустане од *археа*. Као принцип организовања заједнице она је ту да обезбеди терен за надметање различитих истиносних пројеката.

На овај се начин може изићи из расправе без изласка из процепца универзалности и идентитета. Једнакост је једина политичка универзалија. Али једнакост није вредност уписана у суштину човечности или ума. Једнакост постоји и има учинак универзалности у оној мери у којој је делатна. Једнакост није вредност која се призива, већ универзалија која треба да се претпостави, потврди и докаже у сваком посебном случају. Универзалност није принцип заједнице којем би се супротставиле посебне ситуације. Она је оператор доказивања. Начин делотворности универзалности у политици јесте дискурзивна и практичка конструкција неког полемичког потврђивања, неки случај, доказ. Место истине ту није у темељу, или у идеалу. Оно је увек *џојос*, место субјективације у процедури аргументације. Језик тога места увек је идиоматски. Али идиоматско није племенско. Управо супротно. Када групе као жртве неправде уђу у утврђивање неправде, оне се, уопштено, позивају на човечност и на своја права. Али универзалност не пребива у појмовима који се призивају на такав начин. Она пребива у аргументативном процесу који доказује своје последице, који изриче оно што проистиче из чињенице да је радник грађанин, да је црнац људско биће итд. Логичку схему друштвеног протеста уопште можемо резимирати на следећи начин: припадамо ли или не припадамо таквој категорији – грађанин, човек итд. – и шта отуд проистиче? Политичка универзалност није у човеку, односно у *грађанину*. Она је у ономе *шија из џоја њроисџиче?*, у дискурзивној и практичкој употреби.¹¹

Политика је, утолико, процес субјективације. Или, другим речима, она је образовање оног *једној* које није *сојсџиво* већ однос одређеног сопства према неком другом сопству. Субјект политике, утолико, не претходи односу сопства са другим сопствима, већ се изводи из њега. Као однос, политички субјект нема *архе*, он је анархичан. Другим речима, конзумирање слободе у уставним парламентарним демократијама није привезано ни за какво унапред дато одређење слободе, ни за какав темељ који би претходио избору слободе свакога појединца. Слобода није метафизичка величина, већ избор који почива на себи самом, расте из себе самог и одговара за себе самог. Тај избор, пак, мора моћи да садржи немогућу идентификацију, ону идентификацију која не постоји у самоме поретку, али која проширује просторе самога поретка. Немогућа идентификација значила би нови идентитески калуп, одрицање од етнонационалних, полних, државних, расних, економских идентитета који су, до сада, одређивали границе слободе. Одррицање, или барем неприхватање као чин слободе.

¹¹ *Исџо*, 116–117.

Литература

- Аристотел, *Полиѿика*, БИГЗ, Београд 1975, I, 1255б, превод Љиљана Станојевић Црепајац.
- Платон, *Одбрана Сократиова, Криѿон, Федон*, БИГЗ, Београд 1985, превод Милош Ђурић.
- Jacques Rancière, „Politique, identification, subjectivation“, у: *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris 1998.
- Stanley Cavell, *Conditions handsome and unhandsome*, The University of Chicago Press 1990.

Ivan Milenkovic

Physique de la liberté: les identifications impossibles de Jacques Rancière

Résumé: À partir de quatre déterminations de la liberté – la liberté intérieure, extérieure, positive, négative – ce texte cherche de montrer l'avantage de la détermination de la liberté extérieure, comme la liberté politique (ou objective), par rapport de la liberté intérieure comme la liberté subjective. En ce sens s'oppose la physique de la liberté politique (la liberté extérieure ou liberté public) à la métaphysique de la communauté comme l'unité organique.

Mots clés: liberté, politique, ideologie, identité, intérieure, extérieure, positive, négative, identification, Rancière.

О рационалном добру и слободи трагом Ролсове Теорије правде

**Милена
Карапетровић**

UDK 14 Rols Dž.
UDK 123.1

Сажетак: У овом раду прегледно су изложене тек двије од многих важних тема којима се Џон Ролс бавио у оквиру своје политичке филозофије. Ријеч је о одређењима основних слобода и добра као рационалности првенствено онако како су предочене у *Теорији њравде*. Умјесто заузимања одређене позиције у оштро подијељеним групама Ролсових критичара и интерпретатора, а само уз кратке осврте на касније Ролсове текстове и интерпретације, овдје је главни циљ био подсјетити на значај Ролсових главних идеја и могућности њиховог новог преиспитивања након четири деценије од објављивања *Теорије њравде*.

Кључне ријечи: добро, слобода, рационалност, правда, заједница, дужност, принцип

Настојање Џона Ролса (John Rawls) да концепт демократије гради даље од утилитаризма а ближе класичним теоријама друштвеног уговора подстакао је бројне расправе у академским круговима прије четири деценије. Данас, када су „велике“ ријечи попут слободе и идентитета у свакодневној употреби, а насиље чест показатељ општег незадовољства у државама на различитим крајевима свијета, умјесто манифеста и парола једини филозофски пут је вратити се теорији у класичном смислу. Због тога, Ролсови главни ставови, иако подвргнути многобројним критикама остају подстицајни за покушај одговора на питања: шта за нас савремене уистину представља говор о слободи и брига о властитој заједници док остајемо изгубљени у глобалним процијепима?

У другој половини 20. вијека *Теорија њравде* Џона Ролса указала је поново на велике филозофске теме којима се морамо вратити. Тако су етика и филозофија политике директно суочене, након дужег периода занемаривања, са проблемом новог одређења правде, добра и слободе. Наиме, послије превирања у касним шездесетим у земљама западне демократије и јачању свијести о тоталитарном карактеру социјалистичких држава, теоретичари су били припремљени на преиспитивања основа друштва и држава. Утилитаристички ставови за-

сновани на остварењу индивидуалне користи, с једне стране, и критичко преиспитивање друштва са позивом на остварење слободе, с друге стране, били су донекле исцрпљени.

До данас су већ и сумиране бројне критике *Теорије њравде* Џона Ролса, али поновно читање и даље је подстицајно. Немогуће је занемарити основне поставке цјелокупне теорије, али у овом раду у први план је стављено објашњење **добра као рационалности и слободе**. Одмах би требало напоменути да Ролс користи два одређења добра. Прво, да би објаснио шта су примарна добра и који су мотиви дјеловања људи у првобитном положају. Касније, са развојем идеје о праведном друштву, користи одредницу – пуна теорија добра. Одређење слободе се не разрађује у већој мјери већ служи као основа објашњења принципа правде, док се у даљем тексту Ролс посвећује „дефинисању приоритета слободе“ (Ролс 1998а: 228) и везује то прије свега за установе.

Да би се уопште могли разматрати Ролсови ставови о добру и слободи, неопходно је претходно објаснити појмове које највише користи, као и начин извођења цјелокупне теорије. На почетку *Теорије* осликани су: правда као непристрасност (*justice as fairness*), принципи правде и првобитни положај (*original position*). То су основни елементи друштва како га Ролс замишља. Други дио, насловљен „Установе“, даје илустрацију садржаја принципа правде – једнаке слободе, удјела у расподјели, дужности и обавеза појединаца. Заправо, ријеч је о начину на који се ова теорија може сагледати у пракси. Завршни дио – „Циљеви“ – обухвата пуну теорију добра, разматрање о осјећају за правду, виђење правде као добра и важност заштите (индивидуалне) слободе. Акцент је сада помјерен са друштва на појединце и разматрање питања како је могуће да, у овако замишљеном друштву, људско биће не одступи од пута рационалности.

Ролс наглашава да, основно објашњење „правде као непристрасности“ можемо почети од функције правде, али да првенствено треба имати у виду сам субјекат правде – друштво, односно установе које правду треба да реализују. Друштво чине рационални појединци који заједницу одржавају првенствено на основу „изворне сагласности“ (Ролс 1998а: 28) и тиме се заправо постављају главни теоретски темељи за *Теорију њравде* – разматрање теорија друштвеног уговора и рационалног избора. Овдје свакако треба споменути јасно назначене Ролсове намјере:

На теорију правде треба да гледамо као на усмјеравајући оквир конструисан да усредреди нашу моралну осјетљивост и да се пред наше интуитивне способности суђењу изложе ограничења и рјешива питања. Принципи правде идентификују разлоге који су морално значајни, а правила о приоритету указују на одговарајуће првенство када дођу у сукоб, док концепција првобитног положаја дефинише основну идеју која нас поучава како треба да одлучујемо. (Ролс 1998: 63)

Почетно стајалиште – „првобитни положај“ овдје служи да би се дошло до прецизнијег објективног одређења основа правде и бољег сагледавања могућности индивидууа у пуном (идеалном) капацитету. Истовремено, главни фокус мора остати на установама чија сарадња и дјеловања треба да буду засновани на принципима правде при чему је најважније размотрити проблем слободе и то: „једнаку слободу савјести, политичку правду и једнака политичка права и једнаку слободу личности и њен однос према владавини права“ (Ролс 1998а: 187).

У завршном дијелу *Теорије* Ролс настоји да покаже да су изједначени правда као непристрасност и добро као рационалност. Закључак који изводи гласи: правда јесте добро у добро уређеном друштву. Или другачије, сви појединци у почетној ситуацији су непристрасни и то је главни услов да поставе темеље праведног друштва. Друштво се развија рационалним дјеловањем свих његових чланова, јер од тога имају обострану корист и појединци и заједница, док свако одступање може донијети штету и једној и другој страни. Наравно, главно питање у том случају је, да ли заиста можемо све схватити кроз рационалност? Да ли је рационално понашање оних који чине друштво једина сврха и једини циљ? Када је ријеч о слободи, у први план се поставља тема приоритета слободе и успостављање степеновања слободе с обзиром на могуће промјене у друштву. Иако Ролс наводи да је главна тежња успостављање правде и добра на темељима основних слобода, остаје и даље питање: зашто је неопходно стално се враћати на проблем заштите слободе?

1. Од слободе до „промишљајуће рационалности“

Према почетној тези у *Теорији* правда схваћена као непристрасна у најопштијем смислу „изражава идеју да у почетној ситуацији која је непристрасна постоји сагласност о принципима правде“ (Ролс 1998а: 29). Правда би тако требала бити показана једноставно као врлина друштвених установа исто као што би се могао тумачити однос истине и мишљења. Почетно стање Ролс назива првобитни положај и види га као природно стање у класичним теоријама друштвеног уговора код Џона Лока (John Locke) и Жан-Жак Русоа (Jean-Jacques Rousseau). То је, за њега, најбоља хипотетична ситуација која нам омогућава да поставимо темеље праведног друштва, односно идеја водиља у нашем одлучивању. У првобитном положају сваки члан заједнице дјелује под велом незнања (*veil of ignorance*), што значи да нико не зна ни своје мјесто у друштву, ни друштвени статус, ни класни положај, па чак ни личне психолошке предности. То је за Ролса једини пут да се обезбиједи неопходна непристрасност, јер тиме се ствара образац потпуне једнакости који се онда увијек примјењује у друштву. Тек кад се поставе ови услови може се говорити о два принципа правде чија прва формулација гласи:

Прво: свака особа треба да има једнако право на најширу схему једнаких основних слобода, која је спојива са сличном схемом слободе за друге.

Друго: друштвене и економске неједнакости треба да буду уређене тако да је истовремено: а) разумно очекивати да буду свакоме од користи, и б) да су повезане са положајима и службама који су отворени за све. (Ролс 1998а: 70)

Поредак два принципа не може се никад мијењати, јер увијек почетна позиција мора бити, да постоје основне људске слободе и да оне не могу бити замијењене и надокнађене нечим другим (добит, корист). Први принцип увијек мора бити предочен на исти начин, а детаљно разматрање другог принципа води нас ка томе да можемо говорити о више тумачења. У оквиру другог принципа појављују се и принцип ефикасности, који се у економији означава и као Паретов принцип оптималности: „Принцип држи да је неки облик ефикасан кад год је немогуће да се он промијени тако да неким особама (бар једној) буде боље а да истовремено другим (бар једној) положај не буде погоршан“ (Ролс

1998a: 76). Осим Паретовог, значајну улогу игра и принцип разлике или принцип максимализације који гласи: „Ми стално треба да максимализујемо очекивања оних који су најгорем положају.“ (Ролс 1998a: 87). Ова два принципа су компатибилни и одређени тиме да буду „свакоме од користи“ и „једнако отворени за све“ кад их узимамо у обзир као дјелове принципа правде. У најкраћем то значи да се у друштву расподјела мора извршити на такав начин да се поправи положај оних који су у најнеповољнијој ситуацији. Због тога ће коначни облик другог принципа бити сљедећи:

Друштвене и економске неједнакости треба да буду уређене тако да буде обоје:

- а) од највеће добити онима у најнеповољнијем положају, у складу са принципом праведне штедње, и
- б) да се односе на службе и положаје који су отворени за све под условима непристрасне једнакости могућности. (Ролс 1998a: 279)

С обзиром да Ролс теорију правде посматра као дио теорије рационалног избора главна његова одредница јесте рационалност. Зато је добро, прије свега, схваћено као рационалност, мада су наведене и друге идеје добра. У свом главном дјелу говори одвојено о примарним добрима, теорији добра за једноставније случајеве, дефиницији добра за животне планове и дефиницији која се примјењује на особе. Три деценије касније у *Политичком либерализму* Ролс набраја пет идеја добра које обухвата правда као непристрасност и то су:

- а) идеја добра као рационалности,
- б) идеја примарних добара,
- ц) идеја дозвољених свеобухватних концепција добра,
- д) идеја политичких врлина,
- е) идеја добра у добро уређеном (политичком) друштву. (Ролс 1998б: 214)

Идеја добра као рационалности и даље остаје главна, и објашњена као и у раније, само сада у скраћеном облику.

На почетку *Теорије* Ролс описује примарно друштвено добро као основ за очекивање. Док поставља конструкцију теорије правде и искушава то на установама, користи ознаку „танка теорија добра“. То му служи да обезбиди премисе о примарним добрима – право, слобода, могућности, приход, самопоштовање – на којима се темеље принципи правде у ширем смислу. У Ролсовој „суженој“ политичкој концепцији правде посебно се наглашава да су примарна добра зависна од „политичке концепције грађана као слободних и једнаких личности“ (Ролс 1998б: 216). Зато основну листу ових добара везује за установе и она обухвата и:

- а) основна права и слободе, (...)
- б) слободу кретања и слободу избора позива у оквиру различитих могућности;
- ц) овлашћења и прерогативе одговорних служби и положаја у политичким и економским установама основне структуре;
- д) приходе и богатство;
- е) друштвену основу самопоштовања. (Ролс 1998б: 219)

Ово представља одредницу за праведно утврђивање потреба грађана, која подразумева да они треба да имају слободу да своје животе узму у своје руке,

при чему се од сваког од њих очекује да своју концепцију добра прилагоди очекиваном непристрасном удјелу других у примарним добрима. (Ролс 1998б: 228).

Дефинисање примарних добара и с тим у вези интереса појединаца у првобитном положају, само су стартна позиција, а да би утврдио своју теорију Ролс идеју добра као рационалности разматра и са становишта моралне психологије и бави се питањем стицања осјећаја за правду, како би уопште могао говорити о друштвеним вриједностима и добру заједнице, што му је главни циљ. Касније, у *Полиитичком либерализму*, рећи ће да заправо није сигуран да ли ова идеја може бити адекватна уколико се не схвати само у оквиру политичке концепције правде и у том смислу дијелом ревидира свој став (Ролс 1998б: 27). Расправљајући у контексту опште моралне доктрине, прво спомиње теорију за једноставније случајеве и наводи илустрације које нам указују на тешкоће одређења моралне неутралности дефиниције добра. Док још слиједи ставове из *Теорије* напомиње:

Обиљежја доброг оца или супруге, пријатеља или сарадника, и тако даље у бесконачност, ослањају се на теорију врлина и стога претпостављају принципе исправности. Ови проблеми припадају пуној теорији. Да би добро као рационалност важило за појам моралне вриједности, мора се показати да су врлине својства која је рационално да особе желе једна код друге када усвајају потребну тачку гледишта. (Ролс 1998а: 364)

О томе посебно расправља у поглављу „Дефиниције добра примијењене на особе“, претходно истичући важност рационалног животног плана појединца, а наглашавајући да то није пројекат који људско биће у потпуности треба остварити, већ реалан животно план.

Веома важну улогу игра оно што се зове „промишљајућа рационалност“ и тај појам Ролс гради на основном схватању утилитаристе Хенрија Сидвика (Henry Sidgwick) изложеном у *Методама етике*. Не може се дати одговор на питање како да појединци поступају да би остварили свој рационални животно план. Ради се прије о стварању услова за креирање рационалне процјене самих појединаца у околностима у којима дјелују и који утичу на остварење њихових реалних жеља, а које нису у сукобу са циљевима и тежњама других људи. Правда као непристрасност и добро као рационалност омогућавају појединцу да дође до једног од битних примарних добара – самопоштовања, а самопоштовање је то које једној особи даје мотивацију да на прави начин дјелује у оквиру заједнице. По Ролсу људи теже да имају „више повјерења у своје вриједности када су [њихове] могућности потпуно остварене и организоване на одговарајући сложен и рафиниран начин.“ (Ролс 1998а: 395) Вриједности при остваривању животног плана можемо реализовати, према Ролсу, на прави начин само ако тежимо да унаприједимо своје способности бавећи се сваки пут све сложенијом дјелатношћу. Ово Ролс назива „аристотелијанским принципом“, јер у *Никомаховој еетици*, иако не експлицитно, проналази подлогу за своје тврдње, а користи га првенствено да објасни мотивацију која утиче на наше дјеловање. (Ролс 1998а: 384, 385).

2. Ка пуној теорији добра

Да би се дошло до прецизнијег појма добра, основно је раздвојити га од појма исправног, а што је темељна дистинкција у погледу моралних вриједности. Ролс наводи сљедеће разлике:

- принцип исправности као и принципи правде изабран је у првобитном положају, а добро као рационалност се не бира;
- добро је одређено схватањем добра појединца док постоји сагласност око тога шта је исправно;
- исправност је ограничена велом незнања, а за вредновање добра је битно посједовање што више релевантних чињеница. (Ролс 1998а: 400–402)

Приказивање теорије добра захтијева и објашњење проблема стабилности, и у контексту тога, индивидуалног осјећаја за правду чланова добро уређеног друштва. Претпоставка је да сама трајност добро уређеног друштва значи да би оно требало бити стабилно, али веома је битно знати који је главни мотив за одржавање стабилности. Ролс тврди да правда као непристрасност, сама по себи, омогућава стабилност и при том користи уобичајену дефиницију одржавања стабилне равнотеже у системима. „Системи су мање или више стабилни зависно од снаге унутрашњих сила које су им доступне да их врате у равнотежу.“ (Ролс 1998а: 408)

По Ролсу, за одржавање стабилности друштва најважније је имати у виду морална осјећања, односно да се препознаје, његује и развија „осјећај за правду“ (Ролс 1998а: 409). Ово је тема која се посебно развија у оквиру трећег дијела *Теорије*, када је главно тежиште на објашњењу индивидуалног дјеловања. Теоретска основа је конципирана на основу традиционалних схватања која се могу подијелити у двије групе. Први произлази из емпиризама и разрађен је код утилитариста као теорија друштвеног учења. Главна поставка: доћи до мотива који недостају и у том смислу развијати тежњу ка исправном понашању које може унаприједити заједницу. На другој страни је учење које потиче од рационалиста. Основа овог схватања је да људи теже ка исправном јер то проистиче из њихове природе и они су свјесни да, ако имају представу о свом мјесту у друштву и ономе што им може пружити, онда могу помоћи и себи и другима. Ролс посебно не анализира ни једно ни друго, него наглашава да му је циљ да покаже, да кад појединац схвати принципе правде он ће их сигурно примјењивати да би изградио добро друштво.

Ролс даље слиједи три основна психолошка закона (Ролс 1998а: 436) која се морају имати у виду да би уопште било остварено добро. Ако родитељи брину за дјететово добро и оно ће то чинити, ако се у заједници његују одговарајућа морална осјећања и то ће дати прави резултат, што значи да сви овакви појединци ако направе праведне установе могу да имају добробит од друштва. Из тога проистиче:

Први оживљава осјећај сопствене вриједности оснажујући тежњу да одговоримо истом мјером, други представља морално схватање тако да се он може лако разумјети, а трећи открива приврженост као привлачну. Најстабилније схватање правде је, дакле, вјероватно оно схватање које је јасно нашем разуму, подударно са нашим добром и које није укоријењено у поништавању него потврђивању сопства. (Ролс 1998а: 443)

Основна тачка стабилности друштва јесте слободна и морална личност и њен осјећај за правду, а добро уређено друштво, кад је једном створено појединцу, потврђује његову аутономију и објективност. Како класично уговорно учење не задовољава као оквир за праведну заједницу, Ролс долази до појма друштва самосталних појединаца, тј. до онога што смо могли видјети да је то-

ком историје дјелимично реализовано. Такође, узима у обзир и поставке неких класичних теоретичара политичке филозофије, који говоре о удруживању на уговорној основи, али не узима то као довољно као основу за своје поставке. Једино као добар друштвени савез (заједницу човјечанства) Ролс хвали формулацију Вилхелма Хумболта (Wilhelm von Humboldt) (Ролс 1998а: 466). Овакво друштво засновано је на потребама појединаца за добробит свих, а свака генерација оставља нешто наредној што је могуће даље развити и унаприједити. У добро уређеном друштву, јако је важна подјела рада, јер нам обезбјеђује да будемо дио колектива и да реализујемо своје способности. У вези с претходним свакако треба поново споменути принцип ефикасности. „Уређење основне структуре је ефикасно када не постоји начин да се промијени ова расподјела тако да повећа изгледе једних а да истовремено не смањи изгледе других.“ (Ролс 1998а: 79). Наравно, принцип ефикасности не може бити дјелотворан ако се посматра изоловано.

У првобитном стању, с обзиром да је ријеч о непристрасним рационалним особама, не постоје негативне одлике личности. Али у каснијој фази развоја друштва чланови нису под велом незнања и свакако је неопходно провјерити, да ли је могуће да се завист тада појави. Конкретније питање гласи: да ли принцип разлике са непристрасном једнакошћу може изазвати завист? (Ролс 1998а: 472). Три су услова која у друштву могу изазвати завист. Први је чисто психолошки, и хипотеза је коју је предложило више аутора, као коријен зависти наводи се недостатак повјерења личности у сопствену вриједност. Друга два услова су везана за друштво: а) мање повољан положај сам од себе утиче на појачање зависти; б) да би ублажили свој осјећај немоћи, они који су на нижој друштвеној лествици једини излаз ће наћи у томе да завиде онима који су у бољем положају. За Ролса управо праведно друштво, које је засновано на два принципа правде, може послужити као добар основ да се изгради самопоштовање, тако да се завист смањи (Ролс 1998а: 476). Зато је важно да се увијек враћамо управо на ове принципе, те још једном треба споменути неколико општих назнака.

Када посебно тумачи други принцип правде и објашњава, шта значи „свакоме од користи“ и „једнако отворени за све“ Ролс се користи табелом. (Ролс 1998а: 74)

„Свакоме од користи“		
„Једнако отворени за све“	Принцип ефикасности	Принцип разлике
Једнакост као отвореност напредовања у звањима за даровите	Систем природне слободе	Природна аристократија
Једнакост као непристрасна Једнакост могућности	Либерална једнакост	Демократска једнакост

Комбиновањем непристрасне једнакости могућности и принципа разлике долазимо до демократске једнакости. То по Ролсовој теорији значи да је праведност могућа само кад они у бољем положају дјелују тако да истовремено побољшавају очекивања оних у неповољном положају. А цјелокупна теорија правде је конципирана тако да подстиче управо остваривање наведених циљева, тако да се може појавити тек минимална завист која не би могла да нанесе штету друштву.

3. Приоритети слободe

У оквиру првог дијела *Теорије њравде*, говор о слободи биљежимо тек у оквиру првог принципа, а Ролс ће више пажње разради овог појма посветити тек кад буде разрађивао сам садржај принципа у другом дијелу. Ту је првенствено ријеч о објашњењу¹ слободe у циљу обезбјеђења „процедуралне правде“ и везује се за устав:

Први принцип једнаке слободe је првенствено мјерило за уставну конвенцију. Његови главни захтјеви су да темељне слободe личности, слобода савјести и слобода мишљења буду заштићене и да политички процес као цјелина буде праведна процедура. Према томе, устав успоставља јавни статус једнаких права грађана и остварује политичку правду. (Ролс 1998а: 190)

У вријеме када настаје *Теорија* још увијек су актуелне расправе о појму слободe у демократском свијету које су углавном подстакнуте есејима Исаије Берлина (Isaiah Berlin).² Ролс наглашава да се настоји удаљити од дебата који иду у том правцу, како се не би бавио пуким дефинисањем, већ могућношћу њеног остварења у друштву заснованом на принципима правде. Овдје ипак, као кратки екскурс, само неколико назнака о томе. Средина 20. вијека била је прилика да се у оквирима политичке филозофије сумира утицај најзначајнијих идеја које су се појављивале од 18. вијека, да се означе кључне промјене, те да се идеја слободe сагледа у свјетлу најважнијих догађаја и идеологија. Расправе се добрим дијелом односе на то да ли треба слободу одредити као слободу за... (позитивна) или слободу од... (негативна) тј. да ли између њих треба поставити јасну границу или не. Исаија Берлин у својим есејима упозорава да морамо стално бити спремни за уочавање промјена „модела“ (Берлин 1992: 76) унутар историје и њиховог одражавања на вријеме у коме живимо, као и да маркирамо главне токове мишљења у моменту њиховог стварања.

Вјеран либералној доктрини и енглеској деморатској традицији, Берлин спори крајњи учинак револуционарног дјеловања. Једноставно не може се дозволити да се појединац и његова права изгубе, а тиме и индивидуална одговорност. За Берлина је ток алиби за сва могућа скретања у повијесним токовима и на крају, свакако, сужавање индивидуалне слободe; обиљежиће то као „очајничка решења“, дијег од свијета, рад „у име једне имагинарне науке“. (Берлин 1992: 199) Ипак, снага идеје не може и не смије бити потцијењена, посебно идеја слободe, јер то је оно што одређује историјске догађаје. Задржавајући се на нивоу индивидуума одговор на питање о слободи тражи се на средини између ослобађања од принуде и могућности да изабере оно хоће, при чему не заборавља слободу другог, тежњу ка компромису и сагледавање слободe у одређеном контексту.

Слободa је, барем у политичком значењу, одсуство тлачења или надређене воље. Ипак, слободa није једина вредност која може и треба да одређује понашање. Штавише, говорити о слободи као циљу значи говорити нешто превише уопштено. Волео бих да још једном кажем својим критичарима како се овде заправо не ради о сукобу између негативне слободe као апсолутне вредности и других, нижих вредности. Проблем је сложенији и тежи. (Берлин 1992: 61)

¹ Ролсово одређење слободe у овом контексту већ је предочено у првом поглављу овог текста.

² Ријеч је о есејима „Историјска неминовност“ (предавање из 1953) и „Два схватања слободe“ (предавање из 1958).

Управо је то оно што Ролс жели избјећи – да се одмакне од расправа које би само замаглиле представу о слободи, али то га ипак неће спасити бројних приговора критичара. За Ролса питање слободе се своди на саме субјекте (агенте, актере), границе њихове слободе и могућност њиховог слободног дјеловања и то првенствено у вези са законским одређењима.

У овим случајевима слобода је извјесна структура установа, извјесни систем јавних правила која одређују права и дужности. Постављене у оваквој позадини, особе су појединци слободни да раде нешто када су ослобођени од извјесних ограничења, или да то раде или да не раде када је њихово чињење или нечињење заштићено од уплитања других појединаца. (Ролс 1998а: 193)

Основне слободе се не могу одредити једнозначно и, прије него неки пуки збир, треба да се схвате као систем у коме сваки елемент зависно од околности утиче на други, што значи да је немогуће и установити прецизна разграничења. Ролс посебно разматра слободу савјести, јер сматра да она најбоље служи као илустрација да се покаже шта значе једнаке слободе и како су оне засноване на правди као непристрасности.

Далеко важније од упуштања у дугу расправу о јасном одређењу појма слободе, а има у виду установе и циљеве којима треба тежити, за Ролса јесте стављање нагласка на приоритет слободе. Ово правило о приоритету подразумемијева само ограничење слободе ради слободе саме и то су слjedeће ситуације:

- а) мање обимна слобода мора да ојача укупни систем слобода које дијеле сви;
- б) слобода мања од једнаке мора бити прихватљива за оне чија је слобода мања. (Ролс 1998а: 280)

Првенство првог принципа над другим значи да су основне једнаке слободе најважније и не могу бити замијењене другим правима, нити надокнађене неком добити. Једини случај када би се могло размотрити питање слободе јесте напредак цивилизације. Ролс се не дави посебно расправом о позитивној и негативној слободи, већ се усмјерава на проблем слободе у оквиру политичке филозофије, односно теорије права и правде, а што ће још више доћи до изражаја у *Полиитичком либерализму*. Први принцип изводи из кантијанског³ схватања правде које почива на појму аутономије. У први план истиче рационални избор који одређује моралне законе, па из тога изводи закључак да је морална филозофија заправо изучавање рационалне одлуке и њених посљедица. Кад Кант као услов моралног законодавства наводи једнакост и рационалност људи, Ролс слиједи ову нит при опису првобитног положаја. Такође, вјерује да постављање ситуације у којој вео незнања игра главну улогу значи аутономно поступање (о коме је ријеч у *Кријици практичног ума*), с тим да своју теорију види као далеко боље рјешење (Ролс 1998а: 240). Ролс ставља знак једнакости и између категоричког императива и принципа правде, а показатељ је то што се по принципима правде дјелује без обзира на личне циљеве. Сматра да је Кантов основни циљ продубљивање Русоове идеје о слободном дјеловању, преко које долази до стварања етике поштовања и самопоштовања (Ролс 1998а: 239). То нас, наравно, опет води до основних поставки теорије правде.

³ Ролс овдје каже „кантијански“ (а не Кантов) као што наводи и аристотелијанско (а не Аристотелово) схватање. То значи да користи властиту интерпретацију њихових теорија само на основу појединих поставки а не даје разјашњење оригиналних, потпуних навода, нпр. код Канта узима моралну теорију одбацујући дуализам noumen-phenomen.

4. Дужности појединаца и вриједности заједнице

У првом дијелу *Теорије* Ролс је напоменуо да, осим два главна принципа правде за установе – основну структуру друштва чине и принципи за појединце. То су принцип правичности и принцип природне дужности. Први принцип се односи на особе под условом да су установе праведне и да оне могу у оквиру њих остварити своје интересе. Природне дужности се реализују директно између појединаца. И принципи за установе и за појединце су усвојени у првобитном положају и резултат су договора. Сама слобода би могла бити ограничена једино из принципа. Даље слиједи Ролсов закључак да у пракси постоје извјесна прилагођавања између остварења легалитета и реализације слободе.

Каткада можемо бити присиљени дозволимо извјесне прекршаје против њених прописа ако треба да ублажимо губитак слободе од друштвених зала која се не могу уклонити, и да циљамо на најмању неправду коју услови дозвољавају. (Ролс 1998а: 228)

Како би могао закључити своје објашњење добра као рационалности и доћи до циља – правде као добра Ролс сматра да је неопходно размотрити и питање среће, хедонизма и јединства сопства. За њега људско биће је сретно ако је на путу да оствари свој рационални план а што је, по теорији правде, у вези са дјеловањем (праведних) установа. Слиједити одређене циљеве подразумијева и питање, да ли се може говорити о потреби одређења доминантног циља. За Ролса доминантни циљ формално није супротстављен принципу рационалног избора, али он заправо значи подређење појединца систему што се не може прихватити. Срећа појединца је увелико повезана и са хедонизмом, који је објашњен у складу са цјелокупном теоријом (супротно утилитаризму). Наиме, овдје се не говори о тежњи за задовољством, већ о покушају „да се оствари концепција промишљања доминантног циља“ (Ролс 1998а: 492). Како је већ одбацио доминантни циљ, тако се сад рјешава и хедонизма, сматрајући га резултатом телеолошких теорија које се заснивају на погрешним поставкама.

За Ролса не може циљ бити тај који ће нашем животу дати смјернице, већ само можемо бити ослоњени на промишљајућу рационалност. Послије тога, ипак, остаје питање: како онда ставити оквир рационалном плану? Овај одговор почиње с тим да су за једну моралну особу најбитнији: схватање добра које се исказује рационалним животним планом и осјећај за правду коме је основа принцип исправности. Таква особа нема и не може имати један циљ унапријед одређен, него своје циљеве формира постепено. Од достизања циља важније је да се дође до јединства сопства (личног идентитета), свакако у складу са правдом (Ролс 1998а: 497). У првобитном положају је постављен идеални модел тако да појединци већ живе у складу са принципима правде и слиједи да ће они своје циљеве остваривати рационално у складу са постојећим условима и томе их дијелом прилагођавати. Зато се овдје не говори о ограничавању дјеловања појединца већ о приближавању, односно подудару плана појединца и принципа друштва. Подударност се не подразумијева, она се утврђује и управо то настојање да се приближе двије тачке гледишта условљава стабилност (Ролс 1998а: 498).

Сам садржај принципа правде је тај који појединце наводи да дјелују праведно у складу са очекивањем заједнице, јер у тој заједници су већ створене праведне установе које подржавају такве ставове. Ролс допушта да се у „ствар-

ном“ праведном друштву уведе нека ограничења ради одржавања стабилности путем јачања узајамног повјерења грађана. Основа цијелог његовог излагања о стабилности, према властитим ријечима, јесте да се потврди вриједност заједнице, а то је могуће јер је људска природа у својој основи морална.

5. Правда заснована на основним слободама и добру као рационалности

Према Ролсовим ријечима, основа *Теорије* је показати шта је правда као непристрасност, како би се дало филозофско тумачење уставне демократије и извела на виши ниво апстракције теорија друштвеног уговора. И док се у *Теорији* бави општијим проблемима везаним за филозофију морала, касније ће дио својих првих ставова трансформисати и више усмјерити ка филозофији политике, што показује у књизи *Полиитички либерализам*. Када је *Теорија* објављена, 1971. године, изазвала је изузетно велико интересовање прво у оквиру англо-саксонске филозофије, јер је представљала једно од најјачих супротстављања до тада владајућем утилитаризму. Оно због чега је привукла посебну пажњу било је то што освјетљава и систематски разрађује сам појам правде, за разлику од утилитаризма који није понудио посебне принципе правде изван своје основне идеје.

Овдје се (с обзиром да то није учињено раније) треба осврнути на двије филозофске струје које су на супротне начине утицале на Ролса. На једној страни је теорија друштвеног уговора од које полази, а на другој утилитаризам који стално критикује. Ролс користи друштвени уговор онако како су га представили Џон Лок и Жан Жак Русо. Лок је сматрао да су у природном стању људи једнаки и слободни, али како свако мора бринути о својим личним проблемима могло би доћи до различитих спорова. Из тог разлога је потребан друштвени уговор како би се одржало стање налик том првобитном, али би се сваки појединац морао одрећи дијела својих природних права. Држава је та која, према уговору, гарантује и живот и слободу и власништво. И по Русоу једино право стање људске заједнице је првобитно стање које се може сачувати само ако склопимо уговор са онима који ће одржавати овакав поредак и спроводити општу вољу. Једино је Томас Хобс (Thomas Hobbes) људска бића у њиховој природи видио као себична, зла и склона сталном сукобу са осталима. За њега је друштвени уговор једини излаз из те ситуације, у којој се живи сурово и кратко и само страх од смрти наводи људе да успоставе друштвени уговор. Али, Ролс је занемарио Хобса. На другој страни је утилитаризам, који полази од Бенетовог (Jeremy Bentham) принципа постицања среће за највећи могући број људи, полазећи од остварења индивидуалних циљева. Касније ће Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill) нагласити да се норме и вриједности морају успостављати тако да се ипак више има у виду друштво а не појединац, али и даље хедонизам је у првом плану. Сидвик се надовезује на Милово учење и остаје на тој линији сумњајући у корист прављења идеалног оквира друштва. Ролс сматра да је теорија друштвеног уговора најбоља основа за добро друштво, али је треба додатно разрадити и подићи на виши ниво. Утилитаристима се супротставља у многим тачкама њиховог учења, али највише зато што сматра да се не може градити друштво полазећи од јединки које га сачињавају, већ мора постојати прво принцип на основу кога се дјелује за добробит заједнице.

У протекле четири деценије *Теорија* је била изложена различитим критикама. Упркос томе, многи би се сагласили и са овим закључком:

Није претерано рећи да су у политичкој филозофији током двадесет пет година после објављивања *Теорије њравде* доминирала ролсовска питања и сугестије. Многа каснија решења само су разрада идеја, метода и аргумената које је изнео Ролс. Ниједан важнији аутор није могао да дефинише своју теоретску позицију уколико се није одредио спрам *Теорије њравде*. (Киш 1998: 23)

У међувремену сам Ролс је размотрио знатан дио тих приговора а неке и уважио, тако да су преведена издања, за разлику од енглеског оригинала, измијењен текст. Ролс наглашава да је посебно био незадовољан објашњењем слободе и примарних добара, као и описом стабилности друштва. Кад разматра слабе тачке свог схватања приоритета слободе, наводи двије велике грешке на које му је указао прије свих Х. Л. А. Харт (Herbert Lionel Adolphus Hart): није на прави начин објаснио основну слободу и приоритете; а и дискутабилна је употреба појма основних слобода када имамо у виду њихову примјену у установама (Ролс 1998б: 334–335). Недостатке у вези са одређењем слободе код Ролса могли бисмо сумирати и на сљедећи начин:

Ролс је настојао да неке од проблема на које су му критичари указали теоријски боље реши у својим каснијим радовима, али је за сада и у њима остао проблем разлике једнаке слободе и неједнаке вредности слободе, са изузетком политичких слобода. Остао је, затим, незадовољавајуће решен проблем третмана слобода који допушта њихово инструментализовање. Најзад, остало је телеолошко заснивање морала, чиме се онемогућава стварна засноваост једнакости грађана на једнакости људи као моралних бића, каквом заснивању је изгледало да је Ролс био склон. (Глинтић 1991: 95)

Многи тумачи и критичари су се нарочито бавили Ролсовим изједначавањем категоричког императива и принципа правде.⁴ Главне примједбе се односе на то да се у првобитном положају ипак спомињу циљеви којима рационалне особе теже – примарна добра, што је недопустиво у Кантовом смислу (постоји дјеловање само из дужности а не ради остварења нечега). С обзиром на јачину аргументације, он је морао да увиди да су његови принципи ипак више хипотетички.

Слабости своје теорије Ролс сумира у уводу *Политичкој либерализма*, објављеном 1992, и истиче да се бавио идејом добро уређеног друштва која је нерална „јер је неконзистентна са остваривањем својих сопствених принципа у најбољим предвидивим условима“ (Ролс 1998б: 15). Разматрајући карактеристике модерног друштва, Ролс ставља на прво мјесто плурализам, уз напомену, да је јасно да данас друштва функционишу уз различите доктрине, тако да није могуће поставити једну основну теорију. Усљед тога, његово главно питање сада гласи: како је могуће да постоји стабилно и праведно друштво уз сву ту различитост. Одговор налази управо у политичком либерализму, који нуди заједничку основу из различитих доктрина. За Ролса добро више није добро у средишту пажње, већ је то остварење политичке правде путем одговарајуће политичке концепције.

⁴ Татјана Глинтић наставља ову тему и даље посебно разрађује питање моралности у односу категоричког императива и принципа правде, у другом тексту под називом: „Проблем утемељења једнакости људи као моралних бића у Ролсовој *Теорији њравде*“.

Иако цијело вријеме говори о рационалности, рационалним људима, рационалним животним плановима, рационалном животу, и коначно, о добру као рационалности, Ролс у посљедњим реченицама *Теорије* позива људе да допусте да их воде чистота срца и милостивост (Ролс 1998а: 519). Очигледно да већ ту ни сам није сигуран да ли је рационалност наш једини избор, макар се позивали на принципе правде. Зашто морамо мислити на „чисто срце“ и зашто би морали размишљати о самилости, ако смо једнаки, живимо са људима једнаким себи и створили смо установе по нашој мјери? Или ту има и оних различитих који су знатно другачији од нас и за које тешко да би други радили да побољшају њихов неповољан положај? Прије ће бити да би овдје више одговарао коментар Исаије Берлина из есеја „Политичке идеје у двадесетом вијеку“, а који гласи: „Показало се да је у погледу средишње поставке, без обзира на неодређености и грешке, Хобс био у праву, а не Лок: људи не теже ни срећи, ни слободи, ни правди, већ изнад свега, и пре свега, сигурности. ...“ (Берлин 1992: 93). Ролс је заобишао Хобсову теорију друштвеног уговора, а Аристотела је схватио само кроз свој аристотелијански принцип. Зато не чуди што у *Полијичком либерализму* дијелом исправља грешку: добро је ограничено политичком концепцијом.

Филозофији су увијек неопходна нова виђења, макар била и тешко одбрањива, јер управо она отварају простор за покретање старих/нових тема на другачијим основама. Снага једне теорије заснована је свакако и на броју критика које је прате. Судећи по томе, Ролс је ипак успио да направи искорак. Ко је у праву, или ко је довољно непристрасан (неутралан или објективан), то је тешко утврдити. Како људско биће није ни звијер, ни Бог, нема му друге до живјети у полису (ма како се у различита времена називао), а ту осим рационалног, постоје и дјеловања која почивају и на другачијим основама, чак и на јаким осјећањима. Без дјеловања и таквих снага у људском бићу вјероватно не би било ни потребе говорити о правди и добру, нити стално тежити ка остварењу тога. Уосталом, за све велике преокрете у људској историји (а и у историји људске мисли) требало је много више од рационалног плана.

Литература

- Берлин, Исаија (1992): *Четири огледа о слободи*, Београд: „Филип Вишњић“.
- Глинтић, Татјана (1991): „Ролсово схватање слободе и једнакости у *Теорији правде*“, *Филозофске студије*, XXIII, 77–96.
- Глинтић, Татјана (1993): „Проблем утемељења једнакости људи као моралних бића у Ролсовој *Теорији правде*“, *Филозофске студије*, XXV, 33–51.
- Киш, Јанош (прир.). (1998): *Савремена политичка филозофија*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
- Ролс, Џон (1998а): *Теорија правде*, Подгорица, Београд: ЦИД, ЈП Службени лист СРЈ.
- Ролс, Џон (1998б): *Политички либерализам*, Београд: „Филип Вишњић“.

Milena Karapetrovic

On rational good and freedom following Rawls' *Theory of justice*

Summary: In this paper I clearly disclosed just two of many important themes that John Rawls is considered in his political philosophy. He deals with determinations of basic freedoms and good as rationalities as they adduced in *Theory of justice*. Instead of taking some certain position in strictly divided groups of critics and interpretators of Rawls – and just with short reviews on Rawls' later texts and interpretations – our main aim here is to remind on importance of Rawls' main ideas and possibilities of their new revises, after four decades since *Theory of justice* is published.

Key words: good, freedom, rationality, justice, community, duty, principle

О слободи и једнакости: Слободан Милошевић – ретка звер или случај који потврђује правило

Срђан
Мараш

UDK 172
UDK 321.01

Сажетак: У првом делу овог рада, у покушају слеђења једне особене и узорне мисаоне традиције разматрања појмова слободе и једнакости, у основним потезима и у облику скице дива изложена једна филозофија слободе и једнакости која полази од претпоставке да је о слободи и једнакости немогуће говорити изван једног одређеног формалног хоризонта који им лежи у основи. Док је у другом делу, на фону тако артикулисаних и назначених идеја слободе и једнакости, грубо изложена и једна специфична политика слободе и једнакости. Да би коначно, у завршном делу рада и у последња два одељка, у духу испостављене политике слободе и једнакости пажња била усмерена на једну посебно издвојену реалполитику коју је персонификовао Слободан Милошевић.

Кључне речи: слобода, једнакост, политика слободе и једнакости, формализам, знање, дијалектика, биће, Слободан Милошевић

„Истина је да данас разлози за побуну моју биће мање очигледни, или је свеи можда превише замршен. Ко ујавља, ко одлучује? Није увек лако разлучиће све стјује које нас носе. Немамо више јосла са малом, одабраном елићом чије јосиуике јасно разумемо. Свеи је ојроман и осећамо да све у њему зависи једно од друој. Све је међусобно јовезано, као никада раније. Али у јом свеиу мноо шјошћа је недојустиво. Да би се јо видело, јреба јледати широм ојворених очију, јреба јражиће. Кажем младима: само јојражиће и наћи ћеће. Најјора је равнодушности, рећи 'шћа ја ју моју, снаћи ћу се већ некако'. Оваквим сјавом, изјудићеће једну од основних осодина која вас чини јудским бићем. Осодину без које се не може: сјосодности да се јодуните и, као јоследицу, да се јројив нечеја јокрените.“

Стефан Хесел

У времену у коме су и појмови попут *слободе* и *једнакости* искомпромитовани и обесмишљени њиховим дијаболичним историјским операционализацијама, готово је природно да се они изнова промишљају и да се додатним напором рефлексивне покуша ослободити њихов данашњи еманципаторски потенцијал. Било би,

уосталом, одвећ наивно поверовати на реч садашњој резигнираној свести како су у постојећим друштвеним условима слобода и једнакост постале апсолутно немогуће, и како је не само наше делатно искуство, већ и оно мисаоно, унапред осујећено у покушају ослобађања и задобијања једног еманципованог хоризонта слободе и једнакости.

Одустајање од давнашњих идеала слободе и једнакости не би значило данас само одустајање од једне узорне слободарске традиције човечанства и коначно прихватање *дефетизма* у његовом праву и укупном важењу, већ би то уједно значило и мирење, као и активно поистовећивање са политиком једног савременог империјалистичког и неоколонијалистичког поретка. Има ли уопште потребе посебно истицати како је данашњи светски поредак у знаку једне преовлађујуће *йолиџишке моћи и силе* која је директно супротстављена *йолиџици слободе и једнакости*, па тиме и свакој конкретной истинској *йолиџици еманципације*? И да ли је уопште потребно нарочито наглашавати како је та данашња политика моћи и силе главни и централни кривац за све невоље које сналазе садашње друштвено човечанство, али и оно ретко „природно“, које му на његовим маргинама још увек на одређени начин одолева?

Напокон, чињеница да су у данашњој, постојећој политичкој стварности друштвени односи постали у тој мери замршени и крајње компликовани, те да они у својим удаљеним посредованим формама бивају и непрегледни и непрозирни, не би ипак требало да доминантно утиче на нашу вољу, као и на наше мишљење у покушају да се одупремо актуелним поствареним, фетишизираним и первертованим, разуђеним облицима „слободе“ и „једнакости“.

I. Слобода и једнакост

У основи, када је реч о слободи и једнакости, и данас се као, уосталом, и увек готово до сада, најпре морамо суочити са извесним *йреџходним йиџањима*, са одређеним *йредусловима*, да тако кажемо, који морају бити задовољени и испуњени да би се евентуално ослободио мисаони и делатни еманципаторски потенцијал слободе и једнакости. Следствено томе, ми се на овом месту и, тачније, у оквиру овог одељка, задржавамо код ових предуслова, код ових формалних оквира у чијем хоризонту, по нашем мишљењу, тек искрсавају могући стварни мисаони и делатни садржаји, истинска филозофија и истинска политика слободе и једнакости, којом ћемо се онда, након ове прве, у наставку и нешто ближе позабавити. Стало нам је да тек назначимо битне црте овог *формализма* који у исто време представља и једно реално и садржајно учење. Бит или суштина неке ствари се наине, по овде предложеном уверењу, показује и озбиљује тек и једино полазећи од њених формалних услова самоуспостављања и саморазвијања. Или, нешто друкчије речено, нема никакве (смислене) ствари и уопште никакве (смислене) стварности изван хоризонта њиховог произвођења и о-стваривања.

Три су такве (формалне) црте које издвајамо овом приликом: прво, ту је *дијалекџика* слободе и једнакости; затим, ту је *знање* слободе и једнакости; и, коначно, ту је *само диће* слободе и једнакости.

1. Свако иоле озбиљније филозофско разматрање појмова слободе и једнакости у њиховој засебности, у једном тренутку ће на неки начин неминовно до-

вести у везу ове појмове и укрстити их у њиховом *дијалектичком јединству*. То се у неку руку односи чак и на ону врсту мишљења у оквиру *либерализма* које слободу *директно сујројсџавља* једнакости, сматрајући да она искључује ову, али и на ону врсту мишљења унутар *ејалишаризма* које једнакост пре повезује са *нужношћу* него са слободом, јер је и у једном и у другом случају тек реч о облицима *нејалишвне зависности*. И слобода и једнакост се у овим случајевима граде и развијају у пољу које пре свега искључује једнакост и слободу.

Другим речима, слобода и једнакост се доводе у међусобну везу која је унутрашња и аналитичка, тако да *сваки џовор о слободи џодразумева и истицање једнакости*, на укључујући или искључујући начин, као што и *сваки џовор о једнакости џодразумева и истицање слободе*, на позитиван или негативан начин. Као што се слобода не може замислити без једнакости или неједнакости, тако се ни једнакост не може замислити без слободе или неслободе. Само ако слобода у себи урачунава једнакост, или пак неједнакост, може бити речи о слободи и једино под тим условом има слободе; као што само у случају да једнакост нужно у себи урачунава слободу или неслободу, може бити речи о једнакости и једино под тим условом има једнакости. Ако сви нису једнаки у слободи, и ако сви нису слободни у једнакости, онда нема говора ни о слободи ни о једнакости у строгом и развијеном значењу тих речи.

Дијалектика слободе и једнакости, дакле, на нужни и апсолутни начин повезује слободу и једнакост. Она их, наиме, или доводи у блиску и нерастављиву везу или их поставља у однос ексклузивне дисјункције, по којој важи да има или слободе или једнакости, али у одсуству једнакости или слободе. У ствари, право говорећи, и оно мишљење унутар неолиберализма по коме слобода искључује једнакост, као и оно унутар неоегалитаризма по коме једнакост искључује слободу, дакле, оба мишљења, најчешће тек *несвесно и џрошивно својим намерама* развијају дијалектику слободе и једнакости. Познато је најзад како се оба ова мишљења, и једно и друго, и свако од њих на себи својствен начин, неретко издају као *антидијалектичка* мишљења.

Но, у сваком случају, било у форми несвесне дијалектике или у оној дијалектичке антидијалектике, ни одређено мишљење неолиберализма као ни оно наведено неоегалитаризма не могу коначно избећи *дијалектику* слободе и једнакости приликом њиховог разматрања ових појмова, било да се ови узимају и третирају засебно или у њиховом заједништву. Дијалектика напросто остаје заједнички именоватељ свих покушаја *шемељној* али и *савременој* овладавања овим начелним појмовима. Јер једино дијалектика слободе и једнакости може пружити гаранције да ови појмови могу избећи фетишким учинцима, да се неће постварити и окаменити у одређене фиксирани једнозначне садржаје, као што их једино њихова дијалектика може заштитити од пуких и насртљивих преокретања која за резултат имају тек њихове инверзне постварене форме.

2. Говорећи, пак, о *знању* слободе и једнакости, онда у бити имамо у виду чињеницу *да слобода није мојућа или да је нема у одсуству знања о њој; као шџо ни једнакости у сушџини нема шџамо џде она није освешћена и знана као шџаква*. Једноставно, немогуће је замислити некакву слободу која би била једна незнана и неосвешћена слобода, која не би имала свест о себи и која не би знала за себе као за такву, која не би знала за себе да је слобода и да је уједно једнака (неједнака) у својој слободи са другим слободама, за које то важи на потпу-

но исти начин. Као што је такође готово немогуће замислити некакву једнакост која би била једна незнана и неосвешћена једнакост, која не би имала свест о себи и која не би знала за себе као за такву, која не би знала за себе да је једнакост и уједно да је слободна (неслободна) у својој једнакости са другим једнакостима, за које то важи, опет, на потпуно исти начин.

Другим речима, слобода и једнакост се *иоисцрпљују* са *знањем* слободе и једнакости. Слободе има само у оном случају када је знана као таква, као што и једнакости има само тамо где је она знана као таква. Слобода је увек једна знана и освешћена слобода, као што је и једнакост увек једна знана и освешћена једнакост. Незнана и неосвешћена „слобода“ би заправо била тек једна *самовоља*, а незнана и неосвешћена „једнакост“ би у ствари била тек једна *натурална уравнoловка*. У оба ова случаја, и у једном и у другом реч је о *ириродним сѣавовима*, о ономе што важи на један *наиван* и *нейосредан* начин, док би у случају праве слободе и истинске једнакости увек била реч о *превазилажењу* природног става, о *преваздавању* наивности и непосредности.

У том смислу, права и истинска слобода као и права и истинска једнакост представљају нешто нужно „*нейриродно*“ и *иосредно*. Попут *знања* као таквог, које је већ по себи једно *иосредовање* и један посредујући став у односу на оно што важи на један непосредни и природни начин, што важи као такво, тако *наравно* и *знање слободе* и *једнакости* *иосредује* слободу као такву и једнакост као такву, *самовољу* и природну једнакост. Права слобода и истинска једнакост, као *знање слободе* и *знање једнакости*, превазилазе у свом посредовању, у свом *иосредујућем* *знању* *самовољу* и природну једнакост.

При том, разуме се, ако је *знање* по себи, што ће рећи природно и непосредно, један посредан став, оно што посредује све оно што важи на један природан и непосредни начин, онда је у даљем извођењу и *само знање као ѣакво*, као став посредовања, као *знање* у својој непосредности и природности, оно што је *иодложно иосредовању знања*. Као оно што је у исти мах непосредно и посредно, природно и „неприродно“, *знање* на један специфичан начин улази у однос посредовања и то тако што посредује властито посредовање. Друкчије речено, тек као *самосазнање* и *ауѣореклексија*, *знање* и коначно превазилази свој непосредни и природни положај. Или, само као посредовање свог посредовања, као *иосредовање иосредовања*, *знање* и дефинитивно бива право и истинско посредовање и једно *еманциповано* *знање*.

С тим у вези онда у продужетку и *само знање слободе* и *једнакости* бива једно *еманциповано* *знање* тек од оног тренутка када ступи у *самооднос* и постане једно *самосазнање*; то јест, оно бива еманциповано у оној мери у којој посредује и рефлектује властито *знање слободе* и *једнакости*, у оној мери у којој посредује властито посредовање, путем ког је ослобођена права слобода и истинска једнакост на рачун *самовоље* и природне једнакости. Не би, наиме, само *самовоља* и природна једнакост биле непосредне и природне, него би то у извесном смислу било и *само знање слободе* и *једнакости*, као непосредно и природно *знање самовоље* и природне једнакости, иако је оно уједно, дакле, и једно посредно и „неприродно“ *знање* које ослобађа слободу и једнакост на рачун *самовоље* и природне једнакости. Једноставно, свако *знање* као такво, као једно непосредно и природно *знање*, као став посредовања, мора и *само бити* посредовано, освешћено и знано као такво да би било и једно потпуно еманциповано

знање. Односно, *тјек као самосазнање и ауторекфлексивна, знање бива једно уистину еманциповано знање.*

3. Но није само специфичан смисао у коме се показује ово знање слободе и једнакости већ је специфичан и смисао у коме се артикулише *однос* овог знања са самим *бићем* слободе и једнакости. *Дијалектика* знања и бића слободе и једнакости на посебан начин истиче смисао слободе и једнакости. Саприпадност бића и знања слободе и једнакости испољава се на такав начин да је *немогуће њоворити о слободи у једном озбиљном и стројом смислу, а да њри њом нисмо и сами слободни, и да нам и наше мишљење које њромишља слободу није и сáмо захваћено слободом.* Немогуће је наине неслободно говорити о слободи, неслободно мислити слободу. Она се или слободно мисли или се уопште не мисли.

У том смислу, онда, рецимо, и те како има смисла довести у питање *стаијус* мишљења које промовише једно неслободно човечанство, какво је данас пре свега оно владајуће економскополитичко, које се везује за либерални и државни капитализам. Питање је, наине, да ли у тим друштвеним условима снаге које производе и одржавају једно такво стање, уопште представљају једно мишљење или пре одражавају једно *мњење* које се већ поодавно уобличило и задобило чврста обележја. При том ништа не мења на самој ствари то што је ово мњење у међувремену постало универзално и релативно софистицирано. Чак напротив, могло би се рећи да оно тиме само изблиза указује на своје *идеолошко* порекло. На крају крајева, како испада, готово да се никада у историји човечанства један *јоилед на свети* није у *њој мери* протегао на читав свет. Да је једно *субјективво уверење у њој мери* постало једна објективна стварност. И да је *везаност* за слику света коју оно нуди била *јнако* присна и чврста. Потребно је безмало бити слеп да се то не би видело.

Што се тиче *једнакости*, и са њом, баш као и са слободом, ствар стоји тако да је немогуће говорити о њој у строгом и озбиљном смислу а да при том већ нисмо у *јоложају* једнакости, да уједно нисмо њоме *захваћени* у покушају да је мислимо и исказујемо. Какав би то уосталом био *јовор о једнакости* ако он одмах и непосредно не би био и један *јовор једнакости*, ако он одмах и непосредно не би долазио и произлазио из једне ситуације *једнакости јовора*.

Према томе, и овде би важило оно што је речено за слободу, када је наглашено да се о њој или слободно говори и мисли или се о њој уопште и не говори и не мисли: *о једнакости се, наине, истио јнако или јовори и мисли из јозиције једнакости или се о њој уојштие и не јовори и не мисли.*

У вези с тим, и овде би се онда, преко питања једнакости, опет могло поставити питање о *стаијусу* и *лејијимности* сваког мишљења које не произлази из једне *ситуације* једнакости, које није уједно говор *једнакости* и мишљење *једнакости*, поред тога што је одређен говор и одређено мишљење о једнакости. И овде би, наине, како се чини, за свако такво мишљење о једнакости, пре имало смисла рећи да је на делу тек једно *мњење*, један *јоилед на свети* и једна *идеологија*, него што је посреди једно мишљење у пуном и развијеном значењу те речи.

Конечно, има ли потребе посебно истицати како је данашње водеће економскополитичко човечанство најактивније и најгласније у „говору“ о једнакости, у „мишљењу“ које се наводно залаже за једнакост и које је на разноврсне начине, који су њему иначе својствени, „развија“ и промовише. Има ли потре-

бе нарочито наглашавати како је реч о оном човечанству које је најзаслужније за све данашње поделе и неједнакости у свету.

II. Политика слободе и једнакости

У конкретним, пак, реалполитичким условима савременог света политика се, нема сумње, показује најпре у лику *йолийишке моћи* и *йолийишке силе*. И то је нешто што је данас у тој мери очито и наглашено да је једва потребно то посебно истицати. Готово да се на целој нашој планети сусрећемо са њеним разноврсним облицима и многобројним појавама. Па и тамо где нам се чини да је ова политика ограничена и сузбијена у име *йолийишке слободе* и *једнакости*, у друштвима у којима се њихови чланови залажу за ову не само формално и декларативно већ је и у пракси на одређен начин спроводе, она (политика моћи и огољене силе) ипак опстаје и чак суштински утиче на ову другу политику. Политика силе, наиме, па и независно од воље и жеља протагониста једне политике еманципације, у извесном смислу подупире и развија потенцијале те политике слободе и једнакости. Ова се – мада је то већ и давно примећено – не развија само у отпору и контрасту према политици моћи и силе, него и помоћу ње, у дослуху са њеним субверзивним и дијалектичким могућностима. Што ипак сада уједно и не значи, с друге стране, и то је оно што је овде суштинско, *да између ове две йолийишке нема никакве бијне разлике* и *да йолийишка слободе* и *једнакости* није и *једна йолийишка еманципације*. У оквиру ове *йоследње йолийишка силе* и *йак йредставља йек један моменат* и *има искључиво инструментални* и *йровизорни карактер*.

Поред тога, и то је оно што је овде заправо најважније нагласити, а ми то чинимо пре свега на трагу Бадјуових (А. Badiou) општих увида који се односе на везу политике и мишљења, политике и логике, остављајући при том по страни и његово специфично разумевање тог односа по коме је „политика као ствар мишљења“ учинак или дело једног особеног и аутохтоног политичког мишљења, оно што једну политику еманципације битно одваја од оне која се ослања на силу и моћ и што је чини суштински различитом у односу на ту политику садржано је у томе да је она као таква увек ствар *мишљења* и резултат једног критичког мисаоног напора, једне одређене логике која јој лежи у основи, док се политика моћи и силе увек издаје као заступник тзв. службеног мишљења. За разлику од ове политике која, како већ рекосмо, пре одражава једно мњење, следећи одређене интересе, истинска политика еманципације, по овде назначеном уверењу, произлази из једног нужног и бескомпромисног мишљења. Она извире из једне строге и доследне логике која се прати до њених завршних, наредбодавних формулација.

Е сад, идући даље, нагласимо да у констелацији савремених међународних односа политика моћи и силе поприма и једно нарочито и истурено значење које је повезано са њеном претензијом на *ойише важење*, тако да су могућности отпора, који се пружају тој политици и који долазе од стране једне еманципаторске политике, безмало унапред предвидљиве и ограничене. У покушају да се универзализује и глобализује, политика моћи и силе мора у себи да урачунава, па и да некако апсорбује алтернативе властитој политици. Стога она све више и сама поприма изглед једне наводно еманципаторске политике и ре-

довно се представља као политика еманципације. И то је оно што је данас посебно значајно приметити иако ни то наравно није нешто ново. Да се политика моћи и силе издаје за једну политику еманципације давнашња је појава и одавно већ примећен, па и на разне начине већ обрађиван феномен. Па ипак, како се чини, никад као данас ова појава није у тој мери обележавала политички живот, и никад као данас она није у тој мери постала једна значајна политичка и уопште животна појава. Реч је у основи о томе да се *савремена њолиџика моћи и силе њрошје на чийаво њолиџичко њоље и да у истџи мах њокушава зајосесџи укџни живџџни њросџор*. И то је оно што је ново.

За разлику од претходних истородних политика, па тиме и за разлику од оне политике моћи и силе која је карактеристична за модерну епоху, а која би по нашој претпоставци ипак била ограничена на одређено политичко и животном подручје, савремена би се политика силе, дакле, распростирала *ајсо-луџно*. Она би обухватала читав свет. Тиме ова *џлобална, имџеријална и имџеријалистџичка* политика унапред претвара сваку политику еманципације у једну одређену сопствену политику. Као што империјално и империјалистичко мњење, које произлази из једне такве политике, покушава у себи апсорбовати и постварити свако критичко мишљење, претварајући га тек у једну (сопствену) естетику и у једну (сопствену) идеологију, тако и ова политика моћи и силе, посматрана непосредно, покушава да се на свој начин поистовети са оном политиком која је угрожава. У крајњем, она се труди да осујети, спречи и негира свако деловање које би јој на неки начин могло стварно наудити. Свака озбиљна политика отпора бива ускоро детектована, и одмах бива строго надзирана и ако је потребно бива и кажњена.

С тим у вези, постаје јасно зашто је у контексту савремене политичке стварности, поред њене иначе све сложеније и све непрозирније природе, тешко препознати реалне тачке отпора и истинску политику слободе и једнакости, праву политику еманципације. При том увек остаје и питање да ли је у том окружењу уопште и могућа једна таква политика, да ли је реално очекивати да се она може појавити и у постојећим условима озбиљити. Сведоци смо да нам се са различитих страна, па и оне империјалистичке као и оне резигниранокомунистичке, сугерише како је постојеће стање дефинитивно, како оно не садржи могућности за даљи развој и како оно нема никакву алтернативу. Као да би постојећа капиталистичка стварност представљала последњу етапу у друштвеном развоју и завршни стадијум у процесу самоослобађања човечанства. Као да би дуго жељена и очекивана слобода за којом оно жуди била достигнута, рецимо, у условима постојеће северноамеричке или скандинавске друштвене стварности. И то се тврди у времену и у тренутку када либерални капитализам доживљава кризу и када попушта у односу на онај државни, и када овај све више поприма на изглед социјалистички лик; односно, у времену и у тренутку када ни скандинавска стварност не изгледа више ружичасто и бајковито, ако је, наравно, и раније у оном битном смислу уопште изгледала тако.

Другим речима, та се тврдња изриче у времену у коме нам свет који нас окружује и који нам је присан постаје, како изгледа, све више туђ и далек. У свету у коме константно расту класна раслојавања, у коме се све више шири и дуби јаз између богатих и сиромашних, где богатство поприма форму расипништва и где сиромаштво поприма облик беде, економска и политичка несигурност

којима смо изложени и обавијени постају готово наша природна средина. Па ипак, и овде се исто тако може рећи да се ништа ново заправо и не догађа. Подела на богате и сиромашне, на господаре и робове, једна је од најстаријих подела са којом се човечанство суочило и у погледу које је већ поодавно постало искусно. Мора се још при том истаћи да у једном таквом социјалном амбијенту, какав је и данашњи дакле, који је препун унутрашњим противречностима, нарастају парадоксално, као и увек, и шансе за један истински друштвени револуционарни преврат, расту шансе да се могу остварити реалне економске и политичке промене.

Неће, дакле, бити сасвим истинита констатација како садашња економска и политичка ситуација у којој се налази човечанство представља и непрекорачив праг, како она у потпуности обесмишљава сваки отпор који би се могао евентуално пружити снагама које производе и одржавају једно такво стање. Иако је, како је већ речено, данашња економско-политичка стварност сложенија и непрозирнија од свих претходних, и ако никад као данас политика моћи и силе није у тој мери постала преовлађујућа и опште присутна, политика слободе и једнакости ни у тим новим условима не губи ништа од свог значаја и своје вредности. Чак напротив, могло би се рећи да је она управо данас потребнија него икад. У свету у коме су неслобода, неједнакости и неправда постале малтене општа места, шта друго преостаје него пружити отпор, па био он и узалудан, политици моћи и силе. Уосталом, да ли политички *ојоршунизам* уопште може бити политичко средство борбе за слободу, правду и једнакост, ако већ и слобода и правда и једнакост захтевају са своје стране једно слободно и праведно заузимање става, ако нису могуће у околностима неслободе, неправде и неједнакости.

Посебно је питање, међутим, како препознати форме и модалитете отпора који се уписују у политику слободе и једнакости, у једну политику еманципације. Разумљиво је да није сваки отпор који се наводно пружа политици моћи и силе самим тим и слободан и праведан. Чак се често показује како су ти отпори директно у служби те политике, да је развијају и јачају, да јој шире тактичке и стратешке могућности. Неретко се они и изазивају од стране те исте политике, и то управо из ових наведених разлога, да би је додатно мотивисали и чак да би јој омогућили да се појави у облику једне *квазиолићике* слободе и једнакости. Данашњи *анћиилобализам* би о томе посебно требао да поведе рачуна уколико не жели да се извргне у једну естетику или у једну идеологију глобализма. Више је него видљиво како Запад и његова војна алијанса данас искоришћавају за своје сврхе отпор исламског тероризма и како под том претњом развијају своју тобожњу политику слободе и једнакости. И то није нимало случајно. Што је један отпор више на линији политике силе и моћи, веће су и шансе да ће бити апсорбован од те исте политике, као што су веће и шансе да ће бити искоришћен у сврху афирмације те политике. Међутим, важи и *vice versa*: што је један отпор више на линији политике слободе и једнакости, мање су и шансе да ће бити апсорбован од стране политике моћи и силе, као што су и јако мале шансе да може бити битно искоришћен у сврху афирмације ове политике. У ствари, и то је оно основно што овде желимо нагласити, *само онај оћииор који сасвим извире из једне њолићике слободе и једнакостии може озбиљно наудићии њолићиици моћи и силе и дићиино је комћиромићииоваћии.*

У вези с тим, на овом месту и скрећемо пажњу на једну, од света моћи стигматизовану, политику коју је персонификовао Слободан Милошевић, а која је по много чему, како се чини, била *јединствена* и то не само на простору Балканског полуострва већ и знатно шире. (Они који су били скептични, да тако кажемо, у односу на ту политику док је била владајућа на простору Србије и Савезне Републике Југославије, ваљда ће сада након што је та политика, како изгледа, и дебело иза нас, смоћи снаге и храбрости да је објективно и непристрасно сагледају; што се, пак, тиче њених непријатеља као и бивших пријатеља који су је издали и напустили, тешко је очекивати, чак и сада, да ће их, њима туђи, диктат правде и онај непоткупљиве истине приволети на авантуру стрпљивог и савесног разумевања ствари; коначно, не треба заборавити ни то да је страх од истине једно од најснажнијих и најнепријатнијих осећања уопште.) И да не буде никакве двојбе, да никога не би заварала лажна дилема дата у наслову овог нашег излагања, оно што ту политику, ако се боље погледа и строго посматра, чини *јединственом, рејском и ексклузивном* садржано је управо у чињеници да *она малишне у пошћуносћии развија пошћенцијале једне пошћишке слободе и једнакостии*. При чему се то подједнако односи на осамдесете године када се развијала у оквиру државне заједнице Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ), као и на деведесете године када се развијала у оквиру државне заједнице Савезне Републике Југославије (СРЈ). И у једном и у другом случају, и у осамдесетим и у деведесетим годинама та је политика, како се то већ и патетично каже, била *вођена принципима слободе, правде и једнакостии у њиховим конкретним историјским дијалектичким уобличењима*.

У осамдесетим годинама, бранећи политику еманципације, та се политика успротивила анархолиберализму и етатизму, као и национализму и сепаратизму. За разлику од осталих политика које су се у том периоду практиковале у саставу СФРЈ и које су мање-више биле листом на страни бирократског социјализма или су чак биле вођене националистичким, сепаратистичким и другим регресивним и конзервативним интересима, политика коју је оличавао Слободан Милошевић чврсто је стајала на страни модерних и прогресивних тенденција, захтевајући свеобухватну друштвену реформу која је подразумевала и ново економско-политичко посредовање у виду повезивања социјалистичког самоуправљања и тржишне привреде.

У деведесетим годинама та ће разлика бити чак и драстично изражена, будући да се буквално једино у оквирима СРЈ практиковала једна модерна, еманципаторска политика слободе и једнакости. У региону и у осамостаљеним државама, бившим републикама СФРЈ, постала је доминантна она политика која служи интересима политике моћи и силе и конкретно интересима водећих светских сила. Напуштајући експресно свој социјалистички развитак, ове мини државе осокољене подршком коју су добиле од западних земаља, напрасно су се сурвале у све „благодети“ које им пружа дивљи капитализам иживљавајући при том и своје најситније националне страсти. Након одласка Слободана Милошевића са власти (остаћемо овом приликом код овог опасног одређења свих оних драстичних и бруталних поступака једне „политике“ која је вођена против оне коју је он заступао, доводећи је на крају пред свршен чин, при чему се та политика силе, сада у лику продужене руке Међународног кривичног Трибунала за бившу Југославију у Хагу (ICTY), на крају уједно показала чак и као ди-

ректни извршилац његове личне ликвидације), сличну слику имаћемо и у случају Србије и Црне Горе. И оне ће, свака на свој начин и напосе, кренути путем једне политике која следи политику моћи и силе и која је непосредно подређена интересима водећих светских сила, да не кажемо, водећој светској сили.

Напослетку, супротстављајући се политици моћи Запада и њеној или његовој голој сили уобличеној у војној алијанси познатој под називом НАТО, *средствима и оружјем њолиџике еманципације, њолиџиком која се залаже за слободу и једнакост*, политика Слободана Милошевића не само да је постала узорна за сваку будућу политику еманципације, политику слободе и једнакости, већ је она у исто време суштински искомпромитовала политику моћи и силе, подсећајући не само остали свет већ и сам Запад на његове мрачне стране у прошлости, али у исто време и на његове блиставе тренутке који су се сада отуђили и инкарнирали у лику њему супротстављене *милошевићевске Југославије*. Управо овој Југославији, Савезној Републици Југославији, милошевићевској Југославији, тадашњој Србији и Црној Гори, може послужити на част и понос што је у једном тешком и трагичном времену када је морала поднети многобројне жртве, остала на бранику политике еманципације, политике слободе и једнакости, чији се извори као и суштина свакако налазе на Западу. Накратко, милошевићевска Југославија је у свом лику и преко њега целом свету пружила слику Запада у његовом најбољем могућем издању. А то је у бити и пре свега *Запад њравде, слободе и једнакости*.

У наставку, вођени Бадјуовом мишљу да је у свакој правој егалитарној и еманципаторској политици једнакост пре *аксиом* него *циљ* и да „једнакост никако не произлази из друштва, друштвене правде, него из режима исказа и одлука; и да је она у том погледу латентно начело ... сваке еманципаторске политике ... да, може постојати, постоји, овде и сада, политика једнакости, управо зато што се не ради о томе да се она оствари, него, заступајући је, да се створи, овде онде, преко строге праксе последица, услови универзализације њеног постулата...“ (Бадју, 2008; 79), у грубим и поједностављеним цртама подсећамо на основна опредељења као и на кључна залагања милошевићевске политике у периоду осамдесетих и деведесетих година када је она била актуелна, јер она по нашем уверењу ту политику битно и недвосмислено доводе у везу са једном могућом истинском политиком еманципације.

III. Политика Слободана Милошевића у контексту осамдесетих година 20. века

„Стиварно јединство се не може успоставити без диференцијације“

Слободан Милошевић

Против социјалистичког анархолиберализма и социјалистичког етатизма. Против административног, бирократског социјализма. Против недемократског социјализма. Против догматизма и против ревизионизма. Против стаљинизма и грађанског идеализма. Против буржоаске демократије. Против капитализма. Против рестаурације капиталистичких односа и грађанског друштва. Против отуђених и постварених односа. Против класних раслојавања. Против сиро-

маштва. Против либерализма. Против апстрактног индивидуализма и недијалектичког колективизма. Против (нео)фашизма. Против национализма, шовинизма и примитивизма. Против партикуларизма. Против сепаратизма. Против локализма. Против провинцијализма. Против антијугословенства, антисрпства и антикомунизма. Против зова прошлости. Против конзервативизма. Против реакционарних и регресивних тенденција. Против контрареволуције. Против албанског сепаратизма на Косову и Метохији. Против аутономашке политике у Војводини. Против трулих компромиса и ускогрудих, поданичких концесија. Против издајништва. Против квислинштва. Против колаборационизма. Против свих дезинтеграционих токова. Против централизма и против унитаризма. Против конфедерације. Против политиканства. Против партитократије. Против терора мањине и против терора већине. Против опортунизма и непотизма. Против некритичког мишљења. Против реторике и софистике. Против бирократије и идеологије. Против неслободе и неправде. Против зависности и понижења. Против подаништва и робовања. Против нејединства. Против дефетизма, песимизма, резигнације и мрзовоље. Против кукавичлука. Против страха. Против нерада и јавашлука. Против осећања инфериорности. Против необразованости и нестручности. Против фиктивне економије. Против договорне економије. Против заостале и несавремене економије. Против политичког посредовања у привреди. Против политичког волунтаризма и субјективизма у економији.

За социјализам. За демократски социјализам. За социјалистичко самоуправљање. За идеју самоуправљања. За марксизам. За изворни, отворени и критички марксизам. За социјализам материјалног и духовног благостања. За социјализам као богато друштво. За модернизам и модернизацију друштва. За прогресивне тенденције. За савремене интеграционе токове. За револуцију и њене тековине. За универзализам и космополитизам. За комунизам. За Југославију. За Србију и Црну Гору. За националну равноправност и национално достојанство. За јединство. За братство и јединство југословенских народа и народности. За једнакост свих грађана пред Уставом и Законом. За демократизацију политике. За принципе демократичности, јавности и одговорности у политичком животу. За кадровску обнову. За критичко мишљење. За реалну политику. За политику материјалног и духовног благостања. За промене. За промене у економији, политици и култури. За укупну друштвену реформу југословенског друштва. За унапређивање система здравства и школства. За афирмацију тржишне економије. За отворено тржиште. За социјалистичко самоуправљање и тржишну привреду у њиховом јединству. За ефикасно привређивање. За иницијативу и стваралачки рад. За иновације и инвестиције. За развој производних снага. За високу продуктивност у раду. За савремену технологију. За малу администрацију. За друштвену и приватну својину. За социјалну равноправност. За јединство. За слободу и правду. За храброст и одлучност. За оптимизам. За садашњост и будућност. За мир. За независну спољну политику.

IV. Политика Слободана Милошевића у контексту деведесетих година 20. века

„Људи ће пристати да живе и са сиромаштвом, али неће пристати да живе без слободе“

Слободан Милошевић

Против међународне политике неких западних сила које желе успоставити апсолутну доминацију на Балканском полуострву и шире. Против савременог колонијализма и империјализма. Против окупације. Против марионетских влада у служби интереса тих истих страних влада и земаља. Против негирања и ограничавања државног и националног суверенитета слободних земаља који се спроводе од стране владе тих страних земаља. Против територијалних распарчавања државног простора слободних земаља. Против међународних притисака на самосталну политику слободних земаља. Против губитка националног идентитета и националног достојанства. Против заборављања традиције и историје. Против омаловажавања сопственог језика. Против некритичке употребе мишљења. Против условљавања приликом испољавања воље и мишљења. Против отуђивања властитог стваралаштва, научног и уметничког. Против изазивања немира, грађанских сукоба и ратова. Против насиља. Против санкција. Против сиромаштва. Против криминала. Против мафије. Против снага које не поштују институције, закон и устав једне земље. Против компромитовања и ликвидирања бораца и групацију за националну слободу и равноправност. Против западне војне алијансе. Против НАТО-а. Против политике демократске опозиције Србије (ДОС). Против српског и свих других националиста. Против политике муслиманског и бошњачког сепаратизма на Санцаку. Против политике мађарског сепаратизма у Војводини. Против политике албанског сепаратизма на Космету. Против политике црногорског сепаратизма у Црној Гори. Против политике угњетавања Срба на простору Хрватске. Против насиља које се над њима спроводи свесно и смишљено.

За Савезну Републику Југославију (СРЈ). За Србију и Црну Гору. За Србију. За демократску вишенационалну државу. За националну равноправност. За једнакост свих грађана пред Законом и Уставом. За слободну, самосталну и модерну државу. За независну спољну политику. За међународну сарадњу са свим слободним земљама и народима независно од њихове расне, националне и религиозне припадности. За мир. За успоставу мира у ратом угрожена подручја. За мир у Босни и Херцеговини. За националну равноправност свих народа БиХ. За праведно и трајно решење босанског питања. За Републику Српску. За Дејтонски споразум. За мир у Хрватској. За право српског народа у Хрватској на самоопредељење. За заштиту српског, црногорског и осталих народа на Космету од националистичког и шовинистичког албанског сепаратизма. За одбрану територијалног суверенитета Републике Србије и Савезне Републике Југославије. За братску и сложну повезаност српског и црногорског народа. За њихову заједничку јединствену државу.

Srdjan Maras

On freedom and equality: Slobodan Milosevic – the rear beast or the case which confirms the rule

Summary: In the first part of this work, attempting to follow unique and special thoughtful tradition of consideration of notions of freedom and equality, in the basic moves and in the shape of a scheme is described a philosophy of freedom and equality which comes from the supposition that it is impossible speak outside the defined formal horizon which is lying in its basis. In the second part on the other hand is roughly exposed the specific policy of freedom and equality on the basis of such articulated and emphasized idea of freedom and equality. In the final part and in the last two chapters in the spirit of presented policy of freedom and equality the attention is given to a special real politics which is personified by Slobodan Milosevic.

Key words: freedom, equality, politic of freedom and equality, formalism, knowledge, dialectic, being, Slobodan Milosevic.

Критика хегемонијалног ума. Фрагменти о слободи

Александар
Лукић

UDK 123.1

Сажетак: Када је Петар I Петровић Његош на самрти рекао Петру II да се моли Богу и да се ослони на Русију, те речи су с једне стране изражавале свест о државотворности, а с друге стране пут који би требало следити у циљу отелотворења те свести. У том периоду, у Русији је објављен филозофски роман *Руске ноћи* у којем је формулисана идеја о пропасти Запада и будућности која припада Русији. У ствари, ради се о духовној пропасти као последици брзог развоја технике и средстава комуникације. А у *Филозофији митологије* Шелинг веома критички говори о освајањима и развоју западне културе и религије.

Кључне речи: слобода, хегемонија, свет, позорница, романтизам, универзална поезија, рационалност, добро и зло

I

„Уишам ја: ’Господару, виђу да ћеш умријети, нећо што ћу ја сад?’ А он се усјрави и сједне на постољу, ја ми почне говорити: ’Ја ти сад не моју помоћ нишам, но ти ове најпољедње ријечи од мене: моли се Богу и држ се Русије.’“¹

Није необично што је један владика (Петар I Петровић Његош)² на самрти саветовао свом наследнику (Петар II Петровић Његош) да се моли Богу. Интересантан је други део савета – да се у својој владавини ослони на Русију. Речи Петра I изражавале су, с једне стране, постојање државотворне свести, иако Црна Гора у то време није била држава и сматрана је у међународним односима делом турске територије, а с друге стране, пут којим треба ићи у отелотворењу те свести. Петар II се целог живота држао тог савета. Показао је то већ две године касније у одговору Мехмеду Решид-Паши на његов захтев да призна турску власт и да се не узда у по-

¹ Његош, из писма Јеремији Гагићу, 30. октобра 1830. (Гагић, родом из Груже код Крагујевца, био је руски конзул у Дубровнику и особа од великог Његошевог поверења код кога је оставио и свој тестамент.)

² Петар I или Свети Петар Цетињски школован је у Русији и имао је велики ауторитет у народу. Своју мудрост показао је не само својим делом и начином владања већ и избором наследника.

моћ Русије: „Ако ли пак дигосте војску, то знадите добро да Русија [] неће нас тако оставити... И ако Ви на нас нападнете, ми ћемо принуђени бити бранити нашу слободу и независност коју су и наши прађедови бранили и многи жртвом постали.“³

Остварење слободе био је основни циљ Његошеве државотворне политике. У том смислу деловао је на просвећивању народа и унутрашњој административној организацији. Владика Раде био је световни и духовни владар, али истовремено и велики песник и филозоф романтичарског духа. О том романтичарском духу сведоче и стихови из *Луче микрокозма*:

Ако исток сунце св’јетло рађа,
ако биће ври у луче сјајне,
ако земља привиђење није,
душа људска јесте бесамртна,
ми смо искра у смртну прашину,
ми смо луча тамом обузета.

Свет је једна велика позорница на којој се одвија историјска драма у којој људи играју своје животе, не знајући ко је писац и ко је публика. Његош је као платоновски краљ-филозоф разумевао ту драму и у њој одиграо активну улогу. Као и рани немачки романтичари, понесен бесконачним и тајанственим, био је сасвим у овом времену и овој стварности. Тако у *Лучи* каже:

Сном је човјек успаван тешкијем,
у ком види страшна привидјења,
и једва се опред’јелит може
да му биће у њима не спада.

Али нешто касније додаје:
Ја од тебе јоште много иштем:
да поставиш у пламтеће врсте
пред очима Српства и Славјанства
Обилића, Ђорђа и Душана,
и јошт кога српскога хероја;
да прогрмиш хулом страховитом
на Вујицу, Вука, Вукашина,
богомрске Српства отпаднике:
злоћа њима мрачи име Срба,
тартар им је наказа малена!

Немачки романтизам појављује се као отпор просветитељској глорификацији, али и теификацији разума, односно просветитељском покрету као процесу замене мрака светлошћу, који је поставио разум и науку у средиште саз-

³ Његош, из писма Мехмеду Решид-Паши, 17. јула 1832.

нања и људског напретка и француским филозофима 18. века који су и сами говорили за себе да су *les homes d'éclaircissement*, док је цела епоха означавана као *le siècle des lumières*.

Фридрих Шлегел сматрао је да је романтична поезија универзална поезија. Њен циљ није само да доведе у додир поезију са филозофијом, она жели да поезију учини живом и друштвеном, а живот и друштво поетичним. Романтичарска ангажованост присутна је и код Августа Вилхелма Шлегела, старијег Фридриховог брата, који је 1806, под утиском Наполеонових освајања написао и следеће:

„Наше време болује..., од млитавости, неопредељености, распарчавања живота у сићушне, скучене разоноде и од неспособности да осети велике потребе, од општег пливања низ воду, без обзира на то у какве мочваре беде и срамоте може да однесе водена струја. Није нам, дакле, потребна нека сањарска, већ будна, непосредна, енергична и нарочито, једна родољубива поезија. Ово је насилничко време, које ставља на тешке пробе, време одређено или да из дуге, неизрециве несреће извуче и створи нов облик ствари или пак да целокупну европску културу уништи, наметнувши јој једноличан јарам. Можда би требало да поезија код нас потпуно узмакне испред речитости, докле год су наша национална самосталност, штавише, и сам опстанак немачког имена тако непосредно угрожени...“⁴

Његош је у *Горском вијенцу* досегао управо ту универзалност – сјединивши филозофију и поезију, учинио је поезију животном, а филозофију ангажованом у пракси чија је највећа вредност слобода насупрот ропству. Из тог разлога важно је истаћи да би *Горски вијенац*, велики спев о слободи, било погрешно одредити само као књижевно дело. Кључни делови у којима се артикулишу идеје о етосу имају филозофску вредност.

II

„Почетак и крај све филозофије јесће – слобода!“⁵

Готово у исто време, када и Његош, велику наклоност према, романтизму, слободи, али и Русији гајио је и Шелинг, који је за разлику од Хегела, тој земљи предвидео велику историјску улогу у будућности. А. В. Гулига у својој монографији о Шелингу пише о руском шелингијанству које није било понављање, већ интерпретација Шелинга, те да је руско словенофилство било веома повезано са поштовањем према Шелингу и његовом наклоношћу према Русији. Шелингијанство је у Русији ширило московско „Друштво мудрољубља“ (Общество Любомудрия) чији је председник био кнез В. Ф. Одојевски који је једном приликом путовао у Берлин, слушао Шелинга и сусрео се са њим. Између осталог разговарали су о Русији и Шелинг је изражавајући љубав према великој словенској земљи, мада никада тамо није био, рекао и следеће: „Чудна ствар, ваша Русија, не могу одредити, за шта је предодређена и куда она иде, али је за нешто важно предодређена.“⁶ Шелинг је у Русима видео сродне душе,

⁴ Фриц Мартини, *Историја немачке књижевности*, Нолит, Београд 1971, 326.

⁵ Шелинг, *Ја као принцип филозофије или о ономе што је у људском знању неусловљено*, Нолит, Београд, 1988, 61.

⁶ Гулига, Арсениј Владимирович *Шеллинг*, Соратник, Москва, 1994, 291.

интересовао се за православну веру, сматрао је да од Русије могу да се очекују „велике услуге за човечанство“, желео је да уђе у „умски савез“ са Русијом. Одојевски је објавио и филозофски роман посвећен Шелингу под називом *Руске ноћи*, који је преведен и на немачки и објављен 1844.

У роману је између осталог формулисана идеја о пропасти Запада и будућности која припада Русији. Ради се, у ствари, о духовној пропасти као последици брзог развоја технике и средстава комуникације. Као модел земље у којој се негирају обичајносне разлике, означена је Америка која може да се пропутује с краја на крај, али ће се сусретати само оно што и иначе сваки дан може да се види. Једини циљ таквих путовања огледа се у личној користи и угодном животу, али то лако прераста у меланхолију.

Овакве тезе сродне су са неким Шелинговим разматрањима у *Уводу у Филозофију митологије* о освајањима и развоју западне културе и религије „пред којима су изгледа све нације предодређене да ишчезну, изузев оних које се бране својом многољудношћу, попут Кинеза и Индијаца, или климом, попут црнаца; у Тасманији је насељавањем Енглеза ископнело целокупно домаће становништво. Слично у Новом Јужном Велсу. Као да виши и слободнији развитак европских нација свима другима постаје смртоносан.“⁷ Шелингу је можда био познат спис шпанског свештеника Бартоломеја де лас Казаса *Кратак извештај о уништењу Индијанаца* из 1552, који представља лично сведочанство о освајањима шпанских конквистадора у Јужној Америци. Лас Казас се борио против тадашње теорије праведног рата и законите употребе силе против староседелаца у Јужној Америци, која је била заснована на томе да су они кривобошци, варвари и по својој природи робови. Сматрао је да је „немогуће да цели један народ буде потпуно неспособан, тако варварски или с толиким недостатком разумности те не би био способан управљати собом или прихватити неки племенити морални наук, посебно да се не може поучити у хришћанској вери.“ Према Казасовом сведочењу, ови освајачи уништили су велике и разнолике народе, заувек су нестали многи језици и процењује да су „окрутним безакоњем и безбожношћу [] поубијали, затрли и у пакао послали од четири до пет милиона ових невиних становника. [] У свим покрајинама, где би дошли, пре него што би ухватили врховног поглавицу, Шпанце су Индијанци примали с песмом и плесом и доносили им на дар велике количине злата. Освајачи, да улију страх у целом крају, за узврат су их клали и секли.“⁸

Хегемонијални ум и данас тежи да своје циљеве наметне целом свету. Некада се то чинило у име Христа, а данас у име демократије и људских права. Токвил је пишући о тиранији већине, за Америку рекао како не познаје земљу у којој има мање слободе духа. У измењеним историјским условима и Хитлер је дошао на власт на изборима у систему парламентарне демократије. Непослушни народи и државе који покушају да се одупру том процесу, силом се приморавају на послушност. У суштини хегемонијалног ума није постизање људске

⁷ Шелинг, *Филозофија митологије*, Опус, Београд, 1988, 103.

⁸ Бартоломеј де лас Казас (Bartolome de las Casas), *Kratko izvješće o uništenju Indijā*, Globus, Zagreb, 1982, 129.

среће, већ свет као једна држава која ће прокламовано бити заснована на слободи појединца, али у суштини на његовој неслободи, које он неће бити свестан.

III

„Значи да за људску врсту највиши задатак природе треба да буде друштво у којем постоји слобода по својој природи законима повезана у највећој могућој мери са најснажнијим природним влашћу, односно један поједино уравнотежен грађански поредак.“⁹

О историји и слободи писао је и Кант у спису о концепцији историје из 1784. у којем каже да постоји један план природе који човек остварује, а да тога није свестан. Историја се, према његовом мишљењу, збива као да постоји дух чији план треба да се оствари и о њој се не може говорити, а да се не разматрају телеолошки мотиви и поставља тезу о историји као васпитању људског рода. Кант је суштину ума изједначио са слободом, али она није просто могућност бирања, већ аутономија воље – слобода као способност стварања властитих закона. План који у историји треба да се оствари јесте стање потпуне слободе. Ако је план историје остварење слободе, онда је човек у својој суштини морално биће. Морални закон и слобода нераскидиво су повезани тако што је морални закон *ratio cognoscendi* слободе, а слобода је *ratio essendi* моралног закона. Преко моралног закона који је услов сазнања слободе, постајемо свесни да смо слободни, јер је слобода услов постојања моралног закона.

Историја за Канта представља један напредујући процес рационалности, чији покретачки принцип јесте зло у људској природи, охолост, честољубље, похлепа... Жудња за променом свог статуса, за бољом позицијом, покрећу човека и тако настају конфликти који воде напретку људског друштва. Кант истиче да „човек жели слогу, али природа боље зна шта је добро за његову врсту: она жели неслогу. Он жели да живи удобно и задовољно; а природа хоће да он изађе из те безбрижности и доконог задовољства и ували се у рад и тегобе, како би пронашао средства да се опет из њих мудро извуче.“¹⁰

Суштина Кантовог становишта је у томе да човек кроз историјски процес задобија рационалност, али да тим процесом владају страсти које су супротне *ratio* и тако представљају принцип зла којем се мора супротставити принцип добра. Борба добра и зла испоставља се као нужна. У тој сталној борби, зло може да победи једино ако се маскира у добро, тј. ако се представља као добро. Шпански конквистадори оправдавали су своја освајања култивизацијом примитивних варвара, Хитлер своје ратове хуманитарним разлозима, НАТО интервенише, позивајући се на милосрђе. Хегемонијалне тежње увек су усмерене против тежњи народа за слободом, која може да се оствари једино ако се успоставе такви односи међу народима и државама који би подразумевали уклањање сваког облика колонијализма и тзв. хуманитарног интервенционизма.

⁹ Кант, *Идеја опште историје усмерена ка остварењу светској грађанској поретка*, у *Ум и слобода*, Београд, 1974, 33.

¹⁰ Исто, 32.

Литература

Бартоломеј де лас Казас (Bartolome de las Casas), *Kratko izvješće o uništenju Indijā*, Globus, Zagreb, 1982.

Гульга, Арсений Владимирович *Шеллинг*, Соратник, Москва, 1994.

Кант, Имануел, *Идеја ојшће историје усмерена ка остварењу свейскої грађанскої ѿреїка*, у *Ум и слобода*, Београд, 1974.

Мартини, Фриц, *Историја немачке књижевности*, Нолит, Београд, 1971.

Шелинг, Фридрих, *Ја као ѿринциј философије или о ономе шћо је у људском знању неусловљено*, Нолит, Београд, 1988.

Шелинг, Фридрих, *Философија митологије*, Опус, Београд, 1988.

Aleksandar Lukic

The critique of hegemonial reason. Fragments on freedom

Summary: When Peter I Petrovich Njegos, on death's door, said to Peter II that he must pronounce a blessing and to rely on Russia, these words expressed the consciousness about state-building, on the one hand, and on the other hand the way which people should follow in order to embodiment of that consciousness. In that period, in Russia is published the philosophical novel *Russian nights*, in which is formulated the idea about cataclysm of West and about future that belongs to Russia. In fact, it has to do with cataclysm of mind as consequence of rapid development of technics and communication instruments. Also, in *Philosophy of mythology* Schelling talks very critically on conquests and development of western culture and religion.

Key words: freedom, hegemony, world, scene, romanticism, universal poetry, rationality, good and evil

НАСИЉЕ

Горазд Коцијанчич
Маријан Кривак
Жељко Шарић
Невен Цветићанин

О рођењу етоса

Горазд
Коцијанчич

UDK 17.037

Сажетак: Аутор покушава у оквиру своје филозофске тематизације онтологије и феноменологије ипостаси одговорити на питање: ако је моја ипостас структурисана убилачки и ако ме до симпатишуће транспозиције сопственог ипостасног бића у другог не може водити никаква појавна садржина мог света, ништа бивствујуће и ништа што би као такво изгледало, онда од куда *потиче* етичка конверзија? Аутор доказује да појаву етоса можемо разумети само из *метаонтологије ипостаси*, из њене отворености у сопствену другост која „јесте“ – јер је ипостас биће – (оно) друго бића. Суспензија мог бића се увек догађа у додиру с другим бићима, с извором и крајем мог сопственог – јединог – бића. Етика је у дубини увек утемељена у догађају између мог бића и његовог (логосно некомензурабилног) Другог. У „релацији“ са оним што је изван бића, са конфигурацијом апофатички схваћеног Ништавила. Онтологија мене као ипостаси, као јединог бића, води ме ка симболичком и реалном убиству, све док се не отворим за радикално друго сопственог бића и самог себе – све док само биће по коме и у коме бивствује све бивствујуће – не суспендујем као критеријум бића и небића.

Кључне речи: радикална феноменологија, убиство, ипостас, етика, мета-онтологија

„Сва створења у себи носе нејацију: једно нејира да груо ипостаси. Бој је, међушим, нејација нејације ...“¹

Мајстер Екхарт

Замислите да сте се обрели у соби, иза зидова, који неће пропустити никакав крик. Везани сте, немоћни, голи. Не видите сунце. И никада га више нећете видети. Лампу, која вам сија у очи гледаћете само још неколико сати или дана. *Exousía tou skótous* (Еванђеље по Луки 22, 53) – власт мрака, власт зла. Пред вама је ваш мучитељ и егзекутор. Мрзи вас, ко зна зашто. Можда због вашег убеђења, вашег језика, вере, безверја, културе – или просто тако, јер би једноставно хтео да вас мучи и убије само зато што у томе ужива. Замислите, дакле, да сте у

¹ Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik herausgegeben von Franz Jostes, Friburgi Helvetiorum: apud bibliopolam Universitatis, 1895, 7.

ситуацији у којој су се обрели не само бројни паћеници у ближој или даљој прошлости – помислите на све Аушвице, Кочевске Рогове, Сребренице, Руанде – него се у њој налазе и данас. У нашем свету. У овом тренутку. На ту помисао – ево да вам се и ја придружим – углавном осетимо одвратност. Отпор. Нешто није у реду. Моје голо „бити“, у својој безданој датости, морало би бити императив по себи: за свако створење, барем за оно које има право да се назива човеком, које је у стању да мисли подареност свог сопственог бића, морало би да сјаји у својој светлости. Тако нам се бар обично чини. Живот би морао бити свет. Недодирљив. Али овде, у овој соби то не важи.

Да ли ће убицу зауставити макар моје лице? Не зато што би било моје, него зато што је то лице као лице? Да ли ће га зауставити траг императива „не убиј“ који је био записан у самом људском обличју и у дубоком виру очију у којима је могуће видети оно невидљиво? У којима он може видети не само мене него и дубину самог себе? Не, у овој соби то не важи. Лик је ту само материја која ће бити унакажена. Очи ће бити извађене. Уста разбијена и заливена крвљу, осећаће укусу сопствене плоти. Одсутности сваког духа, сваког императива. Ужас и бол онемогуће сваку мисао, али не и питања, протест, бес. Како је то могуће? Зашто се догађа то што није *йраведно*. Има ли овај човек трунку савести? Зар нема никаквог осећаја за разликовање добра и зла? Зашто га никаквим разлогом не можемо убедити? Никаквим позивањем на вредности и људско достојанство, никаквом придиком о кривици и казни? У овој соби не важи ниједна реч. Ниједна вредност. Остаје ћутање, бол, крик – и мучитељево уживање у свему томе. Сувишне речи га само увећавају.

Замислите да је ваш мучитељ случајно и аматерски „филозоф“, и да почне да развија – можда само зато да би појачао уживање у вашим протестима који се немоћно, као ухваћене рибе бацакају у мрежи ништавила – популарну варијанту учења какво заступа Каликле у Платоновом „Горгији“, или јунаци романа маркиза де Сада. То што вас чека нема никаквог смисла – али у томе и јесте сав смисао. Јачи је добио власт над слабијим и уз насладу ће га дотући. То је све што ће се стварно десити – и што се стално догађа. Арсенал природне науке – *quaestio facti* – је на његовој страни. А за њега самог је све остало – било каква *quaestio iuris* – пука реторика. У извесном смислу је у праву, то знате. Ако нисте знали, ускоро ћете сазнати. То што се догађа, што ће се догодити, није само део природне реалности. Етиологија животиња нам нуди одличне аналогije, али оне на крају крајева говоре само о томе како мало знамо о животињама. Психологија са својим схватањем „агресивности“ као генетско-еволуционог седимента тиме само „научно“ систематизује наше *common sense* схватање самих себе. Еволуцијски оквир, морално-историјска сцена немилосрдне и бесмислене борбе за опстанак, за стварност која се овде пројављује исувише је узак. У тој скривеној провалији догодиће се епифанија логоса *целокуйне* стварности. Епифанија космичког закона. Раскривање устројства „реда“ – или треба да напишем хаоса? – видљивих и невидљивих ствари. Све ситне животне ситуације понашања једних према другима, све модалности понашања и говора у којима неко причињава тугу или бол другоме, само су његови јачи или слабији одрази. У овој скривеној провалији муке и ужаса дешава се епифанија питања етике. Темељног питања. Све друго су детаљи. Све лакше етичке недоумице су само метафоре мучења и убиства.

Сви смо у њој соби. Док то нисмо схватили, нисмо схватили темељно питање етике.

Филозофија се током своје историје често давала том ситуацијом. Од Платона до Канта, од Аристотела до Хегела, најлепше странице њених ремек-дела говоре управо о њој, иако често само посредно. При томе је била – и тиме би могла да се поноси – у великој већини случајева на страни жртве. Користећи разне стратегије, желела је да покаже како мишљење садистичког целата у ствари и није никакво мишљење. Трудила се да покаже да је моћ коју крвник има над жртвом у ствари слабост, да је његово мишљење и деловање изгубљено у „небивствујућем“, у мраку који је простор зла зато што га у ствари нема. Да је истина жртвиних замерки, њеног протеста, свих њених речи, управо у томе што се ослања на нешто што заиста постоји: на вредности или на морални закон, на Божије или природно право, на етички категорички императив или логику апсолутног Духа. Да је власт мучитеља привремена, да је то преступ за који га чека казна – ако не људска, а оно још доста тежа: инстантно поравнање уписано у саму срж бића. Насупрот чврстости овог веровања у етичку обојеност целокупног догађања чини се скоро неважним питање за какву метафизичку географију су се определиле различите филозофске школе – да ли су царство одговорности отварале у невидљиве хоризонте невидљивог, или су га смештале у чулима доступан космос.

Мучитељи се, међутим, упркос свим тим покушајима само смеју. У њиховом пакленом церакању скривено је некакво знање. „Не признајем твоје претпоставке.“ А претпоставка је ту *било какво ушмељивање саме етике у универзално очигледној истини бића.* Каликла и Жилијет није могуће убедити. Логос нема ослонац за своју полугу. Не постоје аксиоми који би били нешто више од произвољних договора и илузија слабих. То церакање поставља филозофију пред неупоредиво већи изазов него што је она то најчешће мислила или била спремна да призна. Упркос томе што данас у свету на хиљаде људи предају етику, што постоје институти за ову или ону врсту теоретисања о моралу, што је позивање на *humanitas*, солидарност и светски етхос постало чак саставни део политичког жаргона, тј. не упркос, него управо с тим у вези постаје очигледно да је етика као рационално, па тиме и универзално утемељив пројект, благо речено упитна. У наше време порицање *основне ушмељености ethosa у бићу* је из езотеричних мрачних конвентикала прешло у скривену гнозу цивилизације. Између осталог, или особито тада, када та цивилизација своју етичку неутемељеност скрива иза говора о праву и правима, о моралу и етици, о човековом достојанству и универзалном етхосу. Наслага паролa и идеологема које лепо звуче, које покушавају да сакрију реалност сржи савремених и прошлих масакра, данас може да убеди само лаковерне. А то, бар то, ми филозофи нисмо никада били.

Савремена етика о нечем нерадо говори гласно: не верује више у онтолошку утемељеност етике, барем не у такву каквом се сматрала у прошлости. Ако је

довољно цинична могла би, наравно, да каже: довољни су нам политика и право, инстинктивна моралност и колективна принуда. Можда је друштвена етика заиста илузорна, можда је социјално условљена моралност вештачка творевина (што је, са својом уобичајеном луцидношћу и способношћу за поједностављивање, видео већ Анри Бергсон у својој лабудовој песми, есеју *Два извора религије и морала*), можда се ослања на непостојани принцип себичности и изајамног ограничавања. А ипак је тешко проглашавамо илузијом, јер у великој мери обликује наше животе. Дакле, редефинишимо филозофију. Није важно има ли етхос онтолошки темељ или нема. Нека морал буде пука навика, нека *ēthos* буде пуки *éthos*. Мучитеље једноставно треба похватати и извести пред судове. Задатак отржењеног филозофа је друштвена консензуална прагматика која је – у зависности од његових духовних и политичких преференција – комунитарна или формалније егалитаристичка.

Међутим, филозофија, она права филозофија, не дозвољава да се тек тако намагарчи. Не обазирући се много пита за темељ – а свест о мучионицама које се, како јуче, тако и данас, измичу свету позитивног права и консензуалности, упозорава нас да је машинерија *ius-a* и консензуалне моралности из филозофске перспективе само привидна, умишљена, илузорна снага. Чак и ако би у утопијском друштву будућности (а ко још увек верује у њега?) обезбедили потпуну ефикасност права и превенцију злочина, оптуживале би нас жртве из прошлости; и ако бисмо заиста били етични, њихови би крици надјачали мир садашњости. За филозофију је релевантан *ēthos* без икаквог друштвеног разлога, „морал без навике“, који је тако јасно представио Платон у причи о Гиговом прстену. Тај етхос се у својој безразложности храни из самог себе. Могућ је у различитим духовним и културним срединама; чак и тамо где се чини да су све те средине осуђене на пропаст и да постоје још само као фигуре у мртвачком плесу релативности. Некада су Сократовог ученика Есхина питали какву то корист филозофи имају од филозофије. Одговорио је: „Ако би били укинута сви законски прописи, живели бисмо на исти начин.“

Међутим, с констатацијом могуће стварности етхоса упркос томе што њиме – како видимо – воле да се хвале баш филозофи, у филозофском смислу још нисмо много урадили. Основно питање наине гласи: како овакав став можемо мисаоно да утемељимо? Како га можемо ослонити на логос који обавезује целата? Како можемо да убедимо другога, који нам се у мучионици подсмева?

Основни елементи етичке ситуације у мучионици су две ипостаси, које нису две, јер је свака једина; два бића која нису два, јер је свако једино. Тачка у којој други тоталитет изгледа као фрагмент, као тачка предметности оног јединог. И то реципрочна. Два света која се укидају, које не можемо да посматрамо ни са какве треће разгледне тачке. Два света, која нису два. У целини свет жртве. Биће жртве. И други, не, не други свет. Опет једини: биће убице.

У убилачком енипостасирању стварности *жрџива се, дакле, нађе џамо џде у сџвари и јесџе* – у бићу другога. Сам убица је једини. Лакоћа бивствовања је управо у томе да из мог света, који је све, могу да одстраним нешто што тамо смета. И ако већ наслутим тоталитет, који је парадоксно очигледан у „томе што

смета“ – то само повећава бешњење мог онтолошког статуса убице. Таквоћа *бића* у реализацији ипостасности – сопствене онтолошке структуре – потискује било какав етхос *саживојша*. Или, још горе: етхос „саживота“ наступа управо као раздражљивост поништавања другог тоталитета. Међутим, убилачкост онтологије не значи и стално или претежно пребивање у том стању. Тако црноглед ипак нисам – или сам то можда још више. Наше уобичајено стање када смо, или тежимо ка томе да бисмо били окружени пријатним стварима, створењима која нам се допадају и пријатно нас узнемиравају, која волимо и за њих дринемо, дакле, када се понашамо „етично“, у себи *крије* исту убилачку логику. (Да ли је уопште потребно у ово време порнографске пандемије, која нас је све одреда мање или више заразила, понављати за Хераклитом из Ефеса како су „Дионис и Хад – једно“? Да ерос *може бићи* део исте онтологије, која ужива управо у заборава другог и његовој редуцији на предмет уживања? У редуцији његовог *бића* на уживање или бол који „постоји“ само уколико је мени видљив, који могу купити, или ми је медијатизовано доступан?). На неком нивоу сви то знамо. Успешна неодарвинистичка разобличавања себичног гена у ствари само раскривају нашу најинтимнију онтолошку трауму. Ужасавају нас и истовремено фасцинирају приче о срећеним људима који постају убице, о срећеним породицама које се претварају у хаос крви и насиља. „Убијао их је као муве.“ Ту је на делу више него само мртва метафора – у изразу се *крије* строга *analogia entis*. Међутим, ни из далека ту није реч само о одушевљавању трилером или било каквим друкчијим *thrill*. Укупност нашег политичког живота – то јест простора бивствовања који се успоставља управо преко инвестиције ипостаси у заједнички свет – јесте уздржани, цивилизовани, симболизовани облик мучења и убијања. Другог треба победити. Најлепши је онај тренутак када се коначно зна ко је главни, ко је господар. И ако је потребно, тог другог симболички треба одстранити. Други је ништа. Или треба да постане ништа. Није реч само о спорту, где су ствари тако очигледне да нема смисла објашњавати и где су – барем у већини случајева – нешкодљиво катарзичне. Слично је у економском животу, где симболички облици убијања могу да се преливају у реалне, у ускраћивање намирница или достојног живота. А на симболичкијем нивоу се с истом парадигмом сусрећемо и у култури, па и – што је особито болно, бар за оне међу нама који се сматрамо верницима – у религиозној сфери. Модел конкуренције и самореализације, стицање друштвене моћи и угледа, жудња за „присутношћу у јавности“, братимљење с јакима и елиминисање слабих, друкчијих и оних који „не разумеју“ – све то је само транспозиција ситуације у мучионици. И то – да поновим – исувише разумљива транспозиција, јер није последица овакве или онакве ситне перверзије, него је укоренења у темељном онтолошком устројству ипостаси. Такви смо. Још дубље: такав *сам*. То је структура мог *јесам*. Зато су сви ти симболички преводи реалног убијања тако неискорењиви, тако снажни, тако непромењиви. И зато је тако мало потребно, па да постану убијање у правом смислу речи. Пре него што их са висине осудимо – треба их добро разумети у њиховој правој логици. И пре свега видети ту логику, како делује у нама самима.



Али претпоставимо да се наш мучитељ предомислио. Не зато што се сетио како му је бака говорила да се не сме убијати, или зато што се уплашио полицијске сирене, него се једноставно предомислио. Просто променио мишљење. Окренуо. Етички преобратио. Шта се дешава у таквој конверзији? Како из не-ethosa може да се роди ethos?

Покушајмо најпре да то опишемо.

Пређашњим описом целатове мисли пре сваке мисли, урадили смо, наравно, мало или ништа за етику схваћену на уобичајени начин. Метаонтолошко размишљање о ипостаси и њеној крвничкој (не) етхосности не утемељује никакво опште важење етхоса, него пред нама открива изворну ситуацију унутар које је било какав етхос уопште могућ. *Истински етички животи, наиме, њочине тек онда када њоседно освешћивање сојсџивене иџосџасносџи иџренесем на друџоџи. А сопствену ипостасност не инвестирам у другог зато што би он по себи био појава која је већ структурисана на посебан начин (рецимо као „обличје“ или неко ко ми се указује у обавезујућој „светости“ бића); разлог тог радикалног преноса, радикалне инвестиције мене самог у „објект“ је у мени. Phainómenon никада не може крити у себи етхос, јер је у суштину етичког уписан однос према реалности другог, који ме укида у мом бићу, а phainómenon је увек нешто што се догађа у мом суштинском хоризонту. То на рефлексивном нивоу важи и за било какво логосно успостављање етхоса: било каква етхологија је немогућа управо у мери у којој је усџосџављање ethosa у сџивари укудање лоџоса. Lógos као моја мисао везан је за оно унутар света, за унутар-мене-светски хоризонт. Ethos, међутим, управо суспендује логосност мог света – и тиме укида логику као такву. Испостављање логике ethosa није могуће, јер је етхос управо оно паралогосно. Улазак другог у мој хоризонт је улазак онога што се никада не показује – из нечега што уз помоћ уобичајене мисли уопште није могуће тематизовати.*

Други почињу да живе услед моје радикалне *инвестиције*. Наглашавам: услед *саосећајноџи*, љубазног, љубавног преноса, јер је из уживљавања у онтолошке претпоставке целатове мисли очигледно да можемо да мислимо типове преноса који су сасвим друкчији: трансфере сопствене ипостасности, који у другом препознају странца зато да би га искористили – који, дакле, с препознавањем обличја или светости бића само појачавају антиетичко уживање експлоатације (економске, социјалне, сексуалне итд.). Тек као последица саосећајне, љубазне, љубавне *инвестиције која као корен ethosa нема етички разлоџи*, ethos ниче из сумрака предетичке искључивости ипостаси. Оно наизглед „живо“ што је у моме бићу и зато у мојој милости, у *трансџозицији моџ бића* постаје само-битни „странац“, „сироче“, „удовица“, да употребим овде старозаветне категорије који су после Левинаса постале део савремене филозофске метафорике. Остварење те могућности је *сасвим моја сџивар* – и ово сада наглашавам насупрот Левинасу и етици другости, која је данас тако узела маха да је скоро нико више и не поставља под питање. Етика чистог алтеритета или бар примата другог је (на жалост) чиста илузија.

Стојимо пред ужасним задатком. Језивом одговорношћу. Ретко бивамо на њеном нивоу. *Од мене се, наиме, захџева да раскинем са сојсџивеном основном онџолошком сџрукџуром*. Серијалност раскида у бићу. Тренуци када се

преда мном појави са-ипостас су ретки. А ипак ме у етичком смислу само они *дефинишу*. Само се према њиховој учесталости и интензивности мери да ли је неко од нас *добар човек* – односно, како се с карактеристичном елизијом о томе изражавају на јидишу, да ли је *Mensch* (и имам осећај да је *sub specie aeternitatis* све остало прилично неважно).

Појава етхоса је дакле паралогосни пробој. Друго – једино – биће се отвара преда мном. Сам ја у својој ипостасности сам поништен. Тоталитет се поништава у каиросу. На његовом месту заблиста неки други тоталитет. Засија светост бића. Не универзалног, заједничког, него управо другог. Другог, које је једино.

Овим описом појаве етхоса приближили смо се одлучујућем питању. *Зашто* се дешава тај пренос? Из ког разлога излазим из своје убилачке онтолошке структурисаности? Ако кажем да је у питању догађај у мени, корен *ethosa* који сам не може да буде етичан – да ли је то довољно као одговор? Вероватно није. Питање етике се поставља као питање шта у мени и преда мном иницира ту слободну паралогосну инвенцију, суспендовање сопственог бића, јединог бића. Ако је моја ипостас структурисана убилачки и ако ме до симпатишуће транспозиције сопственог ипостасног бића у другог не може водити никаква појавна садржина мог света, ништа бивствујуће и ништа што би као такво изгледало, онда од куда *јојиче* етичка конверзија? Како, дакле, разумети појаву ипостасне стварности која је супротна оној убилачкој? Појаву жеље и праксе која прихвата са-ипостас и то *јојив сојсјвеној* – јединог – бића? Ризиковаћу одговор (који поново претпоставља моју скицу онтологије). Појава *ethosa* из пред-етхосне ипостасне потенцијалности ствар је *суспендовања мене самој у односу према мом извору и крају*. Појаву етхоса можемо разумети само из *метеонолозије ијосјаси*. Из њене отворености у сопствену другост која „јесте“ – јер је ипостас биће – (оно) друго бића. Суспензија мог бића се увек догађа у додиру с другим бићима, с извором и крајем мог сопственог – јединог – бића. Етика је у дубини увек утемељена у догађају између мог бића и његовог (логосно некомензурабилног) другог. У „релацији“ са оним што је изван сваког бића, са конфигурацијом апофатички схваћеног Ништавила.

Онтологија мене као ипостаси, као јединог бића, води ме ка симболичком и реалном убиству, све док се не отворим за радикално друго сопственог бића и самог себе – све док само биће по коме и у коме бивствује све бивствујуће – не суспендујем као критеријум бића и небића. Друкције речено: заповест „не убиј“ је апофатична у најрадикалнијем смислу: моћ ипостаси, њена такорећи апсолутност, у тој конверзији се преобрази у ништа. Други преда мном је с моје стране инвестиран са истом радикалном неспознатљивошћу, истим обртом, у коме откривам сопствени *ethos*.

И, у мери у којој „јесам“ важи и обрнуто: морални закон је догађајна конфигурација Ништавила у ијосјаси. Тотална интимност и само у крајњој интимности видна екстимност. У томе је сва његова тајновитост и неконтролисаност, недоказивост и непредвидивост.

Ethos је *метеонолошка техника њаковоће бића*. Паралогосно истовремено постојање јединих бића, које је реални темељ феноменологије етичког догађања,

у дубини има етхосни темељ. Еџика у најдубљем смислу је архитџекџоника дића у осврџању џрема оним шџо је џре свакої дића.

Са словеначког превео Павле Рак

Gorazd Kocijancic

On birth of ethos

Summary: Author presents – in the context of his own thematisation of ontology and phenomenology of *hypostasis* – the answer to the following question: If my hypostasis is structured murderously and if no phenomenon of my world, nothing that exists and nothing that reveals itself cannot lead me towards the loving transposition of my own hypostatic being into the other, where then does this ethical conversion stem from? Author argues that the emergence of ethos can be understood only from the metaontology of hypostasis. From its openness in its own otherness which “is” – because hypostasis is being – the other of being. The suspense of my being always happens in contact with other beings, with the origin and the ending of my own – unique, the only – being. Ethics is always based on the event between my being and its (logically incommensurable) other. In the “relation” with the beyond-of-being, with the configuration of the apophatically understood Nothingness. The ontology of me as hypostasis, as the only being, leads me towards the symbolical and real murder until I open myself for the radical otherness of my own being and until I suspense myself – the very being - the only being, through which and in which everything exists - as the criterion of being and non-being.

Key words: radical phenomenology, murder, hypostasis, ethics, meta-ontology

Nasilje naše svagdašnje - Arendt +/- Benjamin

**Marijan
Krivak**

UDK 179

Sažetak: Pitanje nasilja poput „noćne more pritišće mozak živih“. Jedno je od onih što ga ne možemo izbjeći niti kada bismo to stvarno htjeli. Voljni moment bio bi u tome slučaju uzaludan bijeg od nužnosti suočavanja s onime što čini naš svijet baš „našim“ *hic et nunc*, ovdje i sada. Različiti su mogući pristupi fenomenu nasilja. Neki u njemu vide tek puki negativitet. Zbog takva viđenja apstrahiraju se sva ona tomu suprotiva koja bi pokušala vidjeti konstitutivni karakter ovoga fenomena u svakom objašnjavanju naše suvremenosti. Nasilje, sila, nasilno... ovdje se vide tek kao prepreka ostvarenju ljudske samobitnosti koja bi se sastojala u izbjegavanju svih nasilnih činova u našoj egzistenciji. Značaj mirnog života isključivao bi svaku uporabu nasilja. No, je li tako nešto uopće moguće? I... kako? Argumentacija u ovoj smislu slijedi navode iz teksta Hannah Arendt „O nasilju“. Ovaj je tekst paradigmatičan za promišljeno elaboriranje o štetnosti nasilja za svaku mogućnost stvaralačkog *djelovanja*, a što stoji u osnovi „političke filozofije“ ove autorice. Nasuprot tomu, stoje oni autori i tekstovi koji a-priori ne isključuju nasilje, već mu pokušavaju pridati značenje onog pokretačkog načela svake revolucionarne promjene neizdrživog i postojećeg *status quo*-a. Ovdje se prije svega ubraja paradigmatički tekst Waltera Benjamina „Uz kritiku sile“. Na krajnjim će konzekvencijama tvrdnji iskazanih u tome tekstu baštiniti svoj „pozitivan“ stav prema određenom tipu nasilja, prije svega, Slavoj Žižek, a u stanovitoj mjeri i Etienne Balibar. On će biti inspirativnim i za cijeli niz mislilaca novije političke filozofije. Osim što će ga tematizirati narečeni Žižek, osebujan će stav o pojmu „čistog, božanskog“, odnosno „revolucionarnog nasilja“ poduprijeti svi oni koji se kritički odnose prema konstelaciji suvremenosti (primjerice Agamben). Otkud naziv ovog izlaganja „Nasilje naše svagdašnje“? Pitanje nasilja usložnjava se svakim singularnim, svakodnevnim slučajem. Svaka, pak, singularnost predvjetom je mogućnosti dostizanja neke Univerzalnosti. Je li moguća neka univerzalna teorija o nasilju? Naravno da ne! Ipak, u pokušaju odgovaranja na pitanje o tomu kada neko nasilno djelovanje rezultira negativnim, a kada pozitivnim učincima rukovodimo se nekim singularnim, rekli bismo i *svakodnevno* iznađenim kriterijima. No ti bi singularni kriteriji *moralni moći biti poopćivima!* Zašto? Upravo stoga što nastojim(o) izići iz kruga postmodernog relativiziranja i post-političke procedure postojanja beskrajnog

mnoštva *istinâ* iza koje ne stoji ništa doli težnja izbjegavanja gorućih pitanja (jedne) **Istine** o današnjici.

Gljučne riječi: nasilje, sila, moć, Hannah Arendt, Walter Benjamin, revolucionarno/čisto/božansko nasilje, politička filozofija, etičko nasilje, društvo nadzora

Niže podastrijeti tekst nema nikakvu namjeru znanstvene akribije. Postulat je to koji se ne smije zanemariti pri njegovu čitanju. Punctum! Nadalje, ispisivač niže podastrijetih redaka drži kako je već i sama namjera nekog znanstveno-filozofijskog teksta „drveno željezo“.*

Ovaj moj prilog raspravi oko vrlo pedantno obrazloženih toponima prve ljetne filozofske škole u Nikšiću, tek je zainteresirano pristupanje preopsežnoj temi „nasilja našeg svagdašnjeg“ i sasvim je – subjektivan. (A kakav bi drukčiji i mogao biti?) Zbog narečene preopsežnosti teme, niže podastrijeti prilog nije ništa doli uvođu, prevažnu diskusiju o temi nasilja u *su-vremenosti* nas svijuu.

* * *

U nizu predloženih *vón̄ua* ove inicijalne filozofske škole, namah sam se želio usredotočiti na onu središnju. Između *slobode* kao potvrđivanja (osim ostalog) i nečijeg *identiteta*, tema se *nasilja* učinila plodotvornom za analizu suvremenosti koju živimo. Naravno, „suvremenost“ ponajprije uzimam kao „sve-vremenost“. Tako suvremeni mislioci ne moraju biti tek Jameson, Eagleton, Žižek, već i Aristotel, Kant, Hegel...

Nasilje, pak, temom je vrlo raznolikih diskursa i kroz povijest filozofije, ali i kroz povijest srodnih joj disciplina društveno-humanističke provenijencije. U svom sam pristupu odlučio suprotstaviti/su-postaviti mišljenja dvoje izuzetno značajnih njemačkih mislilaca – slučajno? – židovskog porijekla. S jedne strane, Hannah Arendt, izuzetno utjecajna filozofkinja politike, sa svojim tekstom „O nasilju“,¹ a s druge esejist i filozof sasvim navlastite vokacije, Walter Benjamin, primarno preko svojega ranoga teksta „Uz kritiku sile“.² Iako bi se teško moglo reći da njih dvoje stoje na sasvim suprotstavljenim pozicijama glede osude samog fenomena *nasilja*, neke će se distinkcije među njima ipak pojaviti. Ponajprije, podosta tematizirani Benjaminov pojam čistog, božanskog, revolucionarnog nasilja³ služiti će kao smjernica i za neko drukčije poimanje samog koncepta o kojemu je riječ. Posebice se kroz interpretaciju Slavoj Žižeka, ali i Giorgia Agambena, iskazuje jedan drukčiji modus pristupa samome fenomenu.³

* Izraz „drveno željezo“ bila je omiljena poštapalica mog omiljenog profesora sa studija filozofije na zagrebačkom Filozofskom fakultetu, Milana Kangrga. Ona označava besmislenost i uzaludnost nekih jezičkih konstrukcija. Jednako tako, ja držim da je i narečena „znanstveno-filozofijska ambicija“ svakog mogućeg pisanija tek... „drveno željezo“ (op. MK).

¹ Tekst je preveden na hrvatski (Nikica Petrak) u knjizi Hannah Arendt, *Eseji o politici*, AntiBarbarus, Zagreb 1996. Izbor je to sačinjen iz dvaju predložaka: Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 1977, te Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972. U knjizi *Eseji o politici* tekst „O nasilju“ nalazi se na str. 155–222.

² Predložak mi je bio hrvatski prijevod izvornika „Zur Kritik der Gewalt“ (Snješka Knežević), *Uz kritiku sile*, objavljen u biblioteci „Razlog“, Studentskog centra Sveučilišta u Zagrebu, 1971, 5–24. Kasnije je objavljen i u Beogradu (prijevod Milana Tabakovića), u knjizi W. Benjamin, *Eseji*, pod naslovom „Prilog kritici sile“, 54–78.

³ Slavoj Žižek se ovoj temi obraća u knjizi indikativnog naslova, *O nasilju*, Naklada Ljevak, Zagreb 2008, posebice u posljednjem poglavlju pod naslovom „*Allegra*: Božansko nasilje“, 148–168. Giorgio

Je li nasilje tek nešto negativno i a-priori ga treba osuditi? Da li je primjena nasilnih sredstava u ostvarivanju nekoga cilja inicijalno neopravdana? Može li se/smije li se nasilno odgovoriti na nasilje? *Cui bono*? Na koncu, može li se nasilje razmatrati i kao neka vrsta „ljubavi“?

(U ovom su smislu značajna Žižekova zapažanja o Che Guevari s kraja njegove knjige *O nasilju*.

„... istinskog revolucionara vodi snažan osjećaj ljubavi. Nemoguće je biti istinski revolucionar bez ove karakteristike“.

Znamo, jednako tako, da istinske revolucije ne može biti bez nasilja. U ovome se momentu dešava paradoksalan, no izbježan spoj nasilja i ljubavi.

„Mržnja je sastavni dio borbe; nemilosrdna neprijateljeva mržnja koja nas potiče da iznova prijedemo ljudska ograničenja i pretvorimo se u učinkovite, nasilne, izbjirljive i hladne strojeve za ubijanje. Naši borci moraju biti takvi; ljudi koji u sebi ne nose mržnju ne mogu pobijediti i nadjačati opasnog neprijatelja“.⁴

Che Guevara je naučio kako činiti nasilje i mrziti – s ljubavlju!

Ovo je tek jedno od pitanja što će ih se u ovom razmatranju pokušati barem dotaknuti. Jer, za filozofijsko mišljenje ponekad je konstruktivnije da se otvore prava pitanja, a ne da se brzopleto istakaju provizorni i nedostatni odgovori.

Što, dakle, s nasiljem? Da bismo mogli o njemu govoriti, trebaju nam neke distinkcije, ako ne već i definicije.

Hannah Arendt: *O nasilju*

Hannah Arendt u svome će pristupu pokušati krenuti upravo ovim pravcem. Naime, distinkcijama, a onda i definicijama. Provizorno, ipak će ponaprije dati jednu neupitnu naznaku u vezi sa samim terminom. Nasilje uvijek treba neka „oruđa“.⁵ Dakle, kod istoga se radi i o sredstvima koja se koriste u svrhu ostvarivanja nekih ciljeva. Ti ciljevi mogu biti osobni i društveni, singularni i univerzalni, ekonomski ili politički... No kod nasilnih sredstava uvijek se suočujemo s jednim „paradoksom“. Sredstva postaju za budući svijet počesto važnija od previđenih ciljeva. Tako i nasilje vrlo često postaje samosvrhovitim, pretvarajući se u režim terora i stalne uporabe sile u svim međuljudskim odnosima. Tomu je tako, primjerice, i u slučaju tematiziranja *rata*. Prema Clausewitzovoj definiciji o „nastavku politike sredstvima nasilja“, nalazimo se u tom slučaju u instrumentalizaciji kategorija neovisnosti i suvereniteta kao opravdanja svih zamislivih, tj. mogućih nasilnosti.

Ukoliko nasilje s vremenom sve više prestaje biti sredstvom u međunarodnim odnosima, utoliko se sve više rabi u unutarnjim konstelacijama, primjerice u slučaju revolucija i oružanih pobuna. Međutim, ovo se znade često i zloupotrebljavati. Posebice se to može reći za tzv. (od Arendt proskribiranu!) „novu ljevicu“. Ona kao da gubi vezu s onime na kojega se tako strastveno poziva, sa samim Karlom

Agamben će ovu temu elaborirati diljem čitave svoje knjige *Izvanredno stanje*, Deltakont, Zagreb 2008. U nizu osvrta na temu čistog, revolucionarnog, tj. „božanskog nasilja“, posebično mi se čini zanimljivim tekst beogradskog filozofa Petra Bojanića „Benjaminovo 'revolucionarno nasilje' i Korejeva banda“, u: *Theoria*, Časopis Srpskog filozofskog društva (2/2008), 19–33. U njemu na vrlo originalan način propituje biblijsku pobunu protiv Mojsija (Korah) kao prvu, povijesnu scenu mesijanizma (iz *Brojeva*, 16).

⁴ Navedeno iz knjige: Slavoj Žižek, *O nasilju*, 167. Predložak mu je romansirana biografija Jon Lee Andersona, *Che Guevara: Revolutionary Life*, Grove Press, New York 1997.

⁵ Vidi: H. Arendt, nav. dj., 157.

Marxom. Naime, on, reći će Arendt, kazuje da „provale nasilja prethode novome društvu, ali ga ne uzrokuju“.⁶ Tako da će Marxova čuvena postavka o „diktaturi proletarijata“ morati biti shvaćena *cum grano salis*. Naime, kao sredstvo, a ne nikako kao krajnja svrha, a koja je na koncu besklasno društvo. Arendt je posebice kritična prema nerazumijevanju ovoga međuodnosa sredstva i cilja kod mnogih autora koji tematiziraju nasilje. Tako će se na udaru njezinih oštrih primjedbi naći Jean Paul Sartre. Njegov osebujan spoj egzistencijalizma i marksizma rezultirat će brojnim opasnim uopćavanjima koja, prema Arendt, počesto dovode do apsurdnih tvrdnji. Tako će u svojem predgovoru čuvenom tekstu koji progovara o fenomenu nasilja – *Prezrenima na svijetu* Frantza Fanona⁷ – Sartre reći i da „čovjek nesuzdržljivim nasiljem ponovno stvara sebe sama“, te da „upravo ludim bijesom prezreni na svijetu mogu postati ljudima“.⁸ Ovi će iskazi vrhuniti i u posve pretejeranom, te stoga opasnom stavu, da „ubiti Europljanina znači ubiti dvije muhe jednim udarcem... ostaju mrtvac i slobodni čovjek“ (!) (Ako je i od čovjeka-simbola intelektualne ljevice 20. stoljeća – previše je!)

Arendt ima razumijevanja za Fanonovo opisivanje situacije i opravdanje nasilja u konkretnom slučaju alžirskih seljaka, no u dubljem ontološkom smislu radi se o nepravdi i promašaju jedne teorijsko-filozofijske pozicije. Moglo bi se reći da je njemačko-američko-židovska filozofkinja sklonija osebujnom spoju marksizma s Bergsonovom životnom filozofijom. Ovakav, pak, spoj, naravno, utjelovljuje Georges Sorel u svojim glasovitim *Razmišljanjima o nasilju*.⁹ Njegov „generalni štrajk“ ostaje famozni mit, nešto što danas prije smatramo dijelom *politike nenasilja*. Sorel kazuje da „problemi nasilja i dalje ostaju vrlo neobjašnjeni“. Najnovije rasprave o tom pitanju naglasit će da je nasilje zapravo najočiglednija manifestacija *moći*.

„Sva je politika borba za moć, vrhovna je moć nasilje“ (C. Wright Mills).¹⁰

Može li nasilje biti zakonito? Može, ako slijedimo onu Marxovu ocjenu države kao instrumenta prisile u rukama vladajuće klase. Tome će iskazu Arendt dati primjedbu u smislu da je kriterij države njezina prisilna moć, no da sama primjena sile ne čini državu. Naime, njemačka će politička filozofkinja biti stava da politiku treba odvojiti od isključivih odnošenja gospodstva i pokoravanja. I kao što će Agamben tvrditi da se pokazuje jasnim da se politička filozofija više ne treba baviti samo pitanjem *odnosa* različitih općih političkih ideologija i stajališta,¹¹ Arendt će biti na stajalištu shvaćanja onog „političkog“ kao djelatnosti.¹²

Jesu li moć i nasilje jedno te isto? Nikako i, najčešće, nikada! Svatko tko se bavio društvenom filozofijom jednog Michela Foucaulta nikada si ni neće postaviti ovakvo

⁶ Isto, 162.

⁷ Vidi: Frantz Fanon, *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb 1973. O Sartreu – pa i u ovome kontekstu, vrlo zanimljivo razlaže i hrvatski filozof Žarko Paić, u knjizi: *Projekt slobode: Jean Paul Sartre – filozofija i angažman*, Nova Istra, Pula 2007.

⁸ Vidi kod H. Arendt, nav. dj., 163.

⁹ Predložak je (kojeg koristi i Walter Benjamin!) Georges Sorel, *Réflexion sur la violence*, Paris 1919⁵.

¹⁰ Vidi u H. Arendt, nav. dj., 176.

¹¹ Agamben će ovu tezu razvijati u sva tri dijela svoje trilogije *Homo sacer*. Dakle, *Homo sacer. Suvarena moć i goli život* (prijevod Mario Kopic), Multimedijski institut/Arkzin d.o.o., Zagreb 2006.; *Izvanredno stanje* (prijevod Ita Kovač), Deltakont, Zagreb 2008.; *Ono što ostaje od Auschwitzta*. Arhiv i svjedok (prijevod Mario Kopic), AntiBarbarus, Zagreb 2008.

¹² Naravno, najreprezentativnija je knjiga po ovome pitanju njezina *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb 1991.

pitanje. Naime, Foucultovi spisi koji tematiziraju pitanje „biomoći“ svakako odvajaju ovaj pojam od nasilja.

„*Biomoć* čini proizvodne sposobnosti života koje su i materijalne i intelektualne. Dakle, biomoć se definira kao obzor hibridiziranja prirodnoga i umjetnoga, potreba i strojeva, želje i kolektivne organizacije ekonomskoga i društvenog. Ona mora stalno sama sebe iznova stvarati kako bi postojala.“¹³

Kako će Arendt uspostaviti distinkciju između pojmova 'moć' i 'nasilja?', „Krajnji je oblik moći Svi protiv Jednoga, krajnji oblik nasilja jest Jedan protiv Svih“.¹⁴

Iako se često najključnije političko pitanje formuliralo kao ono „Tko vlada Kime?“, javnu sferu ne treba svesti na gospodovanje. Stoga se i Hannah Arendt poduhvaća gore naviještenih distinkcija i definicija. *Moć* odgovara ljudskoj sposobnosti djelovanja. I to ne samo djelovanja nego djelovanja *u skladu*. Kad za nekoga kažemo da ima moć, onda ona proizlazi iz njegova pripadanja skupini i dok skupina ostaje na okupu. Kada nestane skupine, tj. onoga „potestas in populo“, nestaje i moći. Kod moći radi se, zapravo, o opunomoćivanju ili političkom ovlaštenju. Moć mora imati potporu većine da bi bila legitimna. Stoga je moć eminentno politička kategorija. *Snaga* označava nešto u jednini, neki individualni entitet. Snaga je neovisna; pripada osobi i njezinu karakteru. Snagu pojedinca mogu svladati mnogi, ali ona ipak ostaje znakom nečije neovisnosti i nepokorivosti. Stoga je i priroda moći ta da uništava pojedinačnu snagu. „Moral slabih“ (Nietzsche) uvijek je usmjeren prema „životnosti snage“. Dakle, u prirodi je moći da se suprotstavi neovisnosti individualne snage. *Sila* jest riječ kojom se u svakodnevici često koristimo kao sinonimom za nasilje. Osobito je tomu tako ako je nasilje svojevrсно „sredstvo prisile“. Ipak, reći će Arendt, pojam 'sile' treba rabiti u kontekstu tzv. „prirodne sile“ ili „više sile“. Njime se treba označiti energija oslobođena fizičkim ili društvenim gibanjem. *Vlast* je od svih gore navedenih termina najneuhvatljiviji. Najčešće je tomu tako što je zlorabljena u raznim pogrešnim konstelacijama: „Vlast roditelja nad djecom, Crkve nad vjernikom, ili bilo kakva osobna vlast“. Vlast zahtijeva poslušnost, no nije joj potrebna prisila ni uvjeravanje. Zadržati autoritet ili vlast zahtijeva poštovanje za osobu ili službu. Najveći je neprijatelj vlasti *prijezir*, a najsigurniji način da se potkopa, ismijavanje. Konačno, *nasilje* se odlikuje svojstvenošću svojih instrumenata. Fenomenološki, reći će Arendt, blisko je *snazi*, jer se sredstva nasilja koriste u svrhu umnožavanja prirodne snage. No, u zadnjem će stupnju razvoja ta sredstva u potpunosti odmijeniti sredstva snage.¹⁵ Treba reći da vlast utemeljena isključivo na sredstvima nasilja nikad nije postojala. Čak niti totalitarni ni tiranski režimi nisu bili takvi. Naime, tamo je nasilje bilo premreženo cijelim sustavom, ali je uvijek bilo uvjetovano ljudskim faktorom. Naime, bez suradnje svakog pojedinca sustav ne može funkcionirati. Primjer su za to različite „distopije“. (Sjetimo se ovdje Truffautova filma po Bradburyju, *Fahrenheit 451*, ali i Radfordove ekranizacije Orwellova romana 1984).¹⁶ Moć je doista bitna za svaku

¹³ Vidi: M. Krivak, *Biopolitika. Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, biblioteka Electa, Zagreb 2008, 60.

¹⁴ H. Arendt, nav. dj., 180.

¹⁵ Sve će ove distinkcije i definicije Arendt ponuditi preko elaboracija svojega teksta „O nasilju“, 182–183.

¹⁶ Inače, sjajne analize ovih filmova, u svojoj knjizi o *distopijskome filmu*, ali i drugdje nudi Srećko Horvat. „Što znači sam naslov publikacije – Budućnost je ovdje? Dok je utopija, etimološki, mjesto koje ne postoji i može se samo budućnosno projicirati, distopija, iako i ona u pukom realitetu ne egzistira, nego je tek fiktionalna, nudi drukčiju 'ontologiju vremena'. Dakle, unatoč tomu što je, za razliku od

vlast, a nasilje nije, zaključit će Arendt. Jedino za čime moć ima potrebu jest njezina legitimacija, budući da je inherentna samom postojanju političkih zajednica. Nasilje se, pak, može opravdavati, no *nikada neće biti legitimno*. Iz ovoga je jasan i prije naznačeni autoričin kritički stav prema iskazima J. P. Sartrea.

„Iz puščane cijevi nikada ne može izrasti moć“.¹⁷ Dakle, nasilje rađa stanovita *nemoć*. Kada, pak, nasilje – ako mu se ikako uspije popesti do vlasti i tamo neko vrijeme ostati – postaje režimom, radi se o *teroru*. U njemu, policijska država počinje proždri-rati svoju vlastitu djecu, a dojučerašnji krvnik postaje današnjom žrtvom. Dakle, konačni je zaključak Hannah Arendt da su moć i nasilje protivnosti. U tome je bliska i osebnom Foucaultovu poimanju *biomoći*.

„Nasilje se pojavljuje tamo gdje je moć u opasnosti, ali prepušteno samo sebi svršava u nestanku moći“.¹⁸

Dakle, jasno je... da nasilje može uništiti moć, no posve ju je nesposobno stvoriti.

Iako je sasvim eksplicitna u svojim gore elaboriranim iskazima, Hannah Arendt nije sasvim nedvosmislena prema samom fenomenu nasilja. Ona ne želi jednostavno izjednačavati nasilje i *zlo*. Nasilje na koncu nije ni životinski niti iracionalno. Ono je utkano u ljudsku povijest preko mnogih svojih inkarnacija koje nisu imale samo negativne posljedice. Primjerice, u slučajevima oslobodilačkih ratova, kao i u otporu protiv tlačitelja i terora, nasilni su činovi više od pukih *passage à l'acte*.¹⁹ Pod određenim okolnostima u svakodnevnim okolnostima, nasilje je jedini način da se „vaga pravde opet dovede u ravnotežu“. Malo je onih, kazuje Arendt, koji veličaju „nasilje radi nasilja“. I Sorela i Fanona i Pareta, na njihove stavove o nasilju ponajviše navodi radikalna mržnja protiv lažnog moralizma građanskog društva. Radi se o nasilnom skidanju „maske licemjerja“ s njegova lica i prokazivanja potlačenosti kao osnove strukture u kojem se ono utjelovljuje.

Je li nasilje jedan od „oblika života“? Neprijeporno! No ta činjenica, prema Arendt, ne daje mu legitimitet sama po sebi. Životni se elan nasilja ne može opravdati navodnom kreativnošću nasilnih činova. Ipak, kada nasilje može postati unekoliko „racionalnim“? Budući da je instrumentalno po svojoj prirodi, ono se može racionalizirati ukoliko je djelotvorno u postizanju ciljeva koji ga moraju opravdati. Korisno je i kada privlači pozornost javnosti na neke nepravde. Ipak, praksa nasilja, prema Arendt, mijenja svijet, ali najvjerojatnije u smislu jednog još nasilnijeg svijeta. Uzrok će sve veće nasilnosti u suvremenosti ona potražiti u sve manje djelatnosti. Nedostatak

utopije kao zamišljaja idealnog društva, distopija portret imaginarnog totalitarnog društva – distopiju ponajprije treba shvatiti kao postojeće mjesto, ono je koje je već sada... ono koje već ovdje“ (prikaz knjige *Budućnost je ovdje. Svijet distopijskog filma*, Hrvatski filmski savez, Zagreb 2008, čitan je na III. programu Hrvatskoga radija, 2009). Isto tako, vidi i: S. Horvat, *Protiv političke korektnosti*, biblioteka XX vek, Beograd 2007. Raširena cenzura i mijenjanje jezika u ime političke korektnosti s vremenom je dovelo do neupitnih apsurdna, a mnogi su takvom pristupu izražavanju našli totalitarne tendencije, s razlikom da se u slučaju političke korektnosti orvelovski novogovor proizvodi s najplemenitijim namjerama. Ono što Horvat ponajviše ističe kao neprihvatljivo kod političke korektnosti jest istovjetan modus operandi s raznim totalitarizmima, što ne bi trebalo iznenaditi, ako se u obzir uzme njezin nastanak.

¹⁷ H. Arendt, nav. dj., 188.

¹⁸ Isto, 190.

¹⁹ Ovaj termin dijelom je osnovnog kategorijalnog aparata Lacanove prestrukturacije izvornog Freudova psihanalitičkog učenja. U kliničkoj psihijatriji označava impulzivne nasilne ili kriminalne čine koji označavaju trenutak kad subjekt s nasilnih misli ili namjere prijede na djelo. U seminaru 1962–63, Lacan uvodi jasnu distinkciju između Freudova pojma 'Agieren' i 'passage à l'acte'. *Agieren* je simbolička poruka upućena velikom Drugom, dok je *passage à l'acte* bijeg od Drugog u dimenziju Realnog. *Passage à l'acte* tako, predstavlja izlaz iz simboličke mreže, rasap društvenih mreža, tj. – *nasilje*.

djelovanja – kao Arendtin *sine qua non* svake javne aktivnosti u prostorima politike kao slobode – biti će uvijek uzrokom svakovrsnog nasilja. No, u današnjem svijetu *moć je postala nemoćnom*. Posebice se to odnosi na onu „moć“ što ju u geopolitičkom prostoru utjelovljuju SAD kao jedini pronositelj ideologije *Freedom and Democracy* današnjice.²⁰ Također, progres ostvaren putem znanosti nema nikakve veze s moći i posebice s onime što ja/ti/on hoću/hoćeš/hoće! Svako takovrsno slabljenje moći otvoren je poziv na nasilje, „makar to bilo i stoga što oni koje drže vlast i osjećaju kako im klizi iz ruku, bilo da vladaju bilo da se njima vlada, teško da izlaze na kraj s iskušenjem da moć odmijene nasiljem“.²¹

Walter Benjamin: Uz kritiku sile

„Zadaća kritike sile može se opisati kao prikaz njezina odnosa prema pravu i pravednosti“. Iskaz je ovo s početka ranog spisa Waltera Benjamina *Zur Kritik der Gewalt* (1921).²² Jedan od najtematiziranih njegovih tekstova ponudit će sasvim oseban pristup problemu kojim se bavim(o) u ovome napisu. Isti će inspirirati ne samo Carla Schmitta, za njegovu teoriju „izvanrednog stanja“ i stajalište „političke teologije“, već i čitav niz mislilaca do suvremenosti, među kojima se posebice ističe Slavoj Žižek svojom knjigom *O nasilju* (2008). Nasilje (ili ono što se u hrvatskome prijevodu navodi kao *sila*) propituje se kao sredstvo za neki cilj. Ako su ciljevi pravedni, onda će i svako sredstvo na neki način biti legitimirano. Ili...?

„Još bi uvijek ostalo otvoreno pitanje, je li sila uopće, kao načelo, moralna i kao sredstvo za pravedne ciljeve“.²³

Ova autorska objecka uvodi nas u, možda, najsystematičnije Benjaminovo istraživanje. Pitanje opravdanosti stanovitih sredstava koji tvore silu dovodi se u vezu s pravnim poretom i sustavom pojedine državne sile. Sila, tj. nasilje vrlo često prekidat lanac povezanosti pravednih ciljeva s opravdanim sredstvima. Benjamin će ovdje istaknuti vrlo aktualan primjer toga kako ponekad „veliki zločinac“ u narodnoj svijesti pobuđuje divljenje jer je silom uspio ostvariti ono što legitimnim, tj. pravnim sredstvima ne bi mogao. (Odatle i ovdašnje karizme, npr. Gotovine i Mladića!).²⁴ Nadalje, u eseju se Benjamin bavi i onim slučajevima sile koji u sebi nose stanovit element prava. Tako će se i on dotaknuti i pitanja *zajamčenog prava radnika na štrajk*. Referirajući se na Sorelova *Razmatranja o nasilju* (Pariz 1919), on tematizira proleterski štrajk kao „čisto sredstvo klasne borbe“.²⁵ Nadalje, proleterski je štrajk kao čisto sredstvo *ne-na-*

²⁰ O tako formuliranoj „Freedom and Democracy-ideologiji“ zbori i riječki filozof Mario Radovan. Posebice u knjizi: Mario Radovan, *Waiting for Hermes. Reflections on information technology and society*, Samostalna naklada, Rijeka 2007. Kakav je status 'slobode' u frazi „Freedom and Democracy“, suviše no je trošiti riječi, posebice u silničkom „nametanju demokracije“ SAD, koje kao da jedine polazu pravo na ovaj sve proskribirani teorijski toponim.

²¹ Svi ovdje parafrazirani izvodi su iz: H. Arendt, nav. dj., 209–210.

²² Vidi ovdje prijevod Snješke Knežević: Walter Benjamin, *Uz kritiku sile*, Razlog, Zagreb 1971, 5.

²³ W. Benjamin, *Uz kritiku sile*, 5.

²⁴ Radi se ovdje, prije svega, o svojevrsnoj „kolektivnoj fantazmi“ kojom se čuva nepisani, no latentno prisutni običajnosni zakon pojedine mikro- ili neke u sebi samozatvorene zajednice. O tome piše, recimo, Slavoj Žižek. Vidi njegove tekstove „Sedam velova fantazme“ i „Oblici ideološkog užitka“, u metazinu *Arkzin* br. 94–95 i 96–97, Zagreb 1997. Zbog istoga je moguće shizofreno podržavati, s jedne strane, vanjski oblik zakona (Haaški tribunal), a, s druge strane, fantazmatski podržavati „herojstvo“, koje prkosi pravno donesenoj osudi i zakonskoj stigmati ratnog zločina.

²⁵ Vidi W. Benjamin, nav.dj., 17.

silan. On ne želi postići neke ustupke od vlasti već mu je u namjeri prevrat postojećih struktura moći i vlasti. Zbog toga se prema njemu primjenjuje – i to državno pravno vođena! – uporaba nesmiljene sile.

Benjamin se često referira na povijesnu nužnost sile. Ona nije vezana tek uz prirodno pravo već i za mogućnost revolucioniranja postojećih okolnosti. Je li moguća sila, je li moguće nasilje, a da nije sredstvo za neke ciljeve? Prema Benjaminu, trebamo izići iz kruga povezanosti mita i prava. Jer mit o uspostavljanju nasilju, uz pravo održavajućeg nasilja, morali bi se lišiti pukog „očitovanja“ sile koja proizlazi iz srdžbe, bijesa ili onoga što Lacan naziva *passage-à-l'acte*.²⁶ O samoj, pak, opravdanosti sredstava i o pravednosti ciljeva nikada ne odlučuje neki *common sense*, „već o prvima sudbinska sila, a o drugome Bog“.²⁷ Po prvi puta ovdje se spominjuća *božanska sila* – ili „božansko nasilje“ – nahodi u sferi sudbine i uspostavlja *pravednost*. Ova se pravednost suprotstavlja svekolikoj *moći*, a koja je načelo svekolikog mitskog postavljanja prava. Benjamin će reći, u pravu, tj. pravnom sustavu, ne postoji jednakost, već njegov opstoj ovisi tek o jednako velikoj sili! PRAVEDNOST je božanska, a MOĆ je mitsko pravo. Ironično ovdje navodeći satiru Anatolea Francea, on kazuje kako mitska dvosmislenost zakona kao očitovanja prava može tek „zabranjivati i siromašnom i bogatom da spavaju ispod mosta“!²⁸

„Kao što se u svim područjima mitu suprotstavlja bog, tako se i mitskoj sili suprotstavlja božanska... ona je njezina opreka. Ako mitska sila postavlja pravo, božanska ga poništava, ako mitska sila postavlja granice, božansko bezgranično poništava, ako mitska sila i optužuje i nameće ispaštanje, božanska oslobađa od ispaštanja, ako mitska prijeti, božanska udara, ako je ova krvava, ona ubija bez krvi“.²⁹

Sve se ove suprotnosti kod božanskog nasilja mogu svesti na „odricanje od krvi“ i „oslobađanje od ispaštanja“. „Mitska je sila krvava sila nad pukim životom zbog same sebe, božanska je čista sila nad svekolikom životom zbog živoga čovjeka. Prva zahtijeva žrtve, druga ih uzima“.³⁰ Ovi Benjaminovi navodi iz *Zur Kritik der Gewalt* inspirirali su Žižeka da u svojoj, revolucionarnoj interpretaciji Benjaminina spomena nekoliko filmskih primjera te božanske sile. Božansko se nasilje očituje u Hitchcockovim *Psychu* i *Pticama*, primjerice. Zatim, tu je i Lars von Triero film *Dogville*. (Kasnije, bilježimo svojevrsni oblik „božanskog nasilja“ i u njegovu filmu *Antkrist* /2009/). Pojavljivanje te božanske sile uvijek naizglednu *nemoć* svojih protagonista pretvara u *nasilje* koja mijenja koordinate postojećeg.

Kako Žižek, dakle, u svojoj knjizi *O nasilju* tumači mogućnost pozitivnog tumačenja nasilja, a po čemu se Benjamin bitno ontološki razlikuje od svoje velike su-narodnjakinje, Hannah Arendt? Walter Benjamin stoji na poziciji važnoj za iščitavanje novih mogućnosti *re-politizacije*,³¹ koju će, između ostalih, prizivati i Giorgio Agamben.³² U svom vrlo često navođenom spisu *Uz kritiku sile*, Benjamin

²⁶ Vidi gore bilješku 19.

²⁷ Vidi W. Benjamin, nav.dj., 19.

²⁸ Isto, 20.

²⁹ Isto, 21.

³⁰ Isto, 22.

³¹ O narečenu Žižekovu teorijsko-praktičkom interesu, vidi moj tekst: M. Krivak, „Repolitizacija: Slavoj Žižek“, u: *Tvrđa. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti* (1–2/2007), HDP Zagreb 2007.

³² Sljedeći dio teksta uglavnom je preuzet iz mogea već objavljenog članka: M. Krivak, „Biopolitika i izvanredno stanje. Agamben u dijalogu s Walterom Benjaminom“, u: *Kritička teorija društva* (Zbornik radova, priredio Željko Šarić), Udruženje za filozofiju i društvenu misao, Banja Luka 2010, 37–39.

³² Giorgio Agamben o ovoj temi posebice piše u svom *Izvanrednom stanju*. U poglavlju pod nazivom

će govoriti o osobinama tzv. „čistog“, božanskog i, naposljetku, revolucionarnog nasilja.** Cilj je tog eseja osigurati mogućnost za neko nasilje (njemačka riječ *Gewalt* znači i jednostavno „vlast“) koje će biti apsolutno „izvan“ i „onkraj“ prava, koje bi, kao takvo, moglo razbiti dijalektiku između nasilja koje postavlja pravo i nasilja koje ga čuva. Benjamin taj drugi oblik nasilja naziva „čistim“ ili „božanskim“ te, u ljudskoj sferi, „revolucionarnim“. Ono što pravo ni u kom slučaju ne može tolerirati, ono što ono osjeća kao prijetnju s kojom je nemoguće postići dogovor, to je postojanje nasilja izvan prava; i to ne zbog toga što bi ciljevi takvog nasilja bili inkompatibilni s pravom, nego „jednostavno zato što ono postoji izvan prava“. Zadaća je Benjaminove kritike dokazati realnost (Bestand) nekog takvog nasilja:

„Ako je nasilju zajamčena neka realnost, pa bila ona i izvan prava, kao čisto neposredno nasilje, ispada bjelodana i mogućnost za neko revolucionarno nasilje, što je ime kojim valja nazivati najviši izraz čistog nasilja što ga čovjek može pokazati.“³³

Tom je nasilju svojstveno da ono ni ne postavlja, ni ne čuva, nego uklanja pravo i time inaugurira novu povijesnu epohu. U eseju Benjamin ne spominje *izvanredno stanje*, iako koristi izraz *Ernstfall*, koji se kod Schmitta pojavljuje kao sinonim za *Ausnahmestand*. No u tekstu je prisutan jedan drugi stručni izraz iz Schmittova rječnika: *Entscheidung*, odluka. Ovo područje čistog božanskog nasilja jest ono suverenosti (da upotrijebimo još jedan ključan pojam Schmittove „političke teologije“). U sklopu istoga, ubijanje nije izraz osobne patologije (destruktivni poriv) a ni zločin (ili njegova kazna), pa niti sveto žrtvovanje. Ono nije estetsko ni etičko niti religijsko. Paradoksalno, reći će Žižek, božansko se nasilje dijelom preklapa s biopolitičkim smještanjem *homines sacri*: u oba slučaja ubojstvo ne predstavlja ni zločin niti žrtvovanje. Oni protiv kojih se okreće „čisto, božansko nasilje“ u potpunosti su krivi: nisu žrtvovani jer nisu dostojni da ih se prinese kao žrtvu, s obzirom na to da Bog takvu žrtvu neće primiti... Božansko nasilje ne oslobađa krivce njihove krivnje, nego zakona, jer se zakon odnosi na živa bića: on ne može prekoračiti život kako bi dohvatio njegov suvišak, ono što predstavlja nešto više od *pukog života*. Božansko nasilje je izraz čistoga poriva, onog ne-mrtvog, životnog suviška koji pogađa „goli život“, a kojeg regulira zakon.

Primjere čistog, božanskog nasilja, vidimo kako u jakobinskom teroru Francuske revolucije tako i boljševičkom, crvenom teroru nakon Oktobarske revolucije. Dakle, vidimo da se uspostavlja upravo u tom kontekstu, dakle *revolucionarnom*. No isto je prisutno i danas, kada primjerice pripadnici favela iz siromašnih dijelova grada upadaju u bogataške dijelove, a neki će ga prisposoditi i s nasiljem u pariškim i drugim

„Iustitium“, Agamben analizira ovaj pojam iz Rimskog prava i njegove prakse, a koji se može povezati sa Schmittovim *Ausnahmestand* (*Izvanredno stanje*). Isti se ne može tumačiti putem paradigme diktature. *Iustitium* je svojevrsni anomijski prostor u koji upadaju djelovanja sa svrhom očuvanja neposredno ugroženog državnog poretka. To je svojevrsni pravni vacuum. Dok *Iustitium* traje, definicija njegove prirode jest da on izlazi iz okvira prava. Dakle, izvanredno stanje nije diktatura nego prostor u kojem nema prava! Ovom je praznom prostoru, odnosno „praznini“ posvećeno sljedeće poglavlje. U njemu, Agamben tematizira raspravu što se dvadesetih godina prošlog stoljeća začela između Carla Schmitta i Waltera Benjamina. Nasuprot ubičajenom, autor ovu analizu provodi tako što Schmittovu teoriju vrhovne vlasti čita kao odgovor na Benjaminovu kritiku nasilja. U toj je „paradigmatskoj polemici“ Agamben, naravno, na strani Benjamina. Benjaminovo „revolucionarno nasilje“ naziva se „čistim“ ili „božanskim“. Ono uklanja pravo kako bi na taj način inauguiralo novu epohu. Nerazlučivost, pak, između iznimke i pravila postavlja se apsurdno upitnom u izvanrednom stanju kod Schmitta i njegove *političke teologije*. Radi se – a na čemu će Agamben insistirati – o raskidu veze između nasilja i prava, a oko čega se vodila svojevrsna „gigantomahija“.

³³ Vidi S. Žižek, *O nasilju*, 166.

francuskim *banlieus*, kada je bijes nasilnika bilo teško objasniti nekom racionalnom kategorijom. Analiza razvoja najvažnijih revolucija, uključujući one nedavne i vrlo nedavne, bila bi vrlo zanimljiva u pogledu dokazivanja teze i koja bi se na prvi pogled mogla činiti paradoksalnom: „revolucija je nasilje, ali pravno organizirano“.³⁴ Nadalje, ovo božansko nasilje trebalo bi shvatiti kao božansko u punom smislu stare latinske krilatice *vox populi, vox dei*; ne u njegovu pervertiranom smislu „mi provodimo nasilje tek kao puki instrument Volje Naroda“ nego u smislu herojskog potvrđivanja usamljene suverene odluke... Ako takvo nasilje i jest izvan-moralno, ono ipak nije „nemoralno“, ono akteru ne daje dozvolu za ubijanje s anđeoskom nedužnošću. Božansko nasilje, u pravom je smislu te riječi – emancipacijsko.

* * *

„Kritika sile je filozofija njezine povijesti“.³⁵ U njoj je, prema Benjaminu, moguća revolucionarna sila, kao najviše očitovanje čiste sile čovjeka. Njegovo suprotstavljanje mitskoj sili, a zalaganje za onu revolucionarnu, još više naglašuje ulogu ovog mislioca i *pjesnika riječi* u suvremenoj, emanipatorskoj filozofiji politike. Benjamin svoj „mesijanski marksizam“ stavlja u zalag revoluciji!

Ekskurs(i)

Navodim na kraju dva primjera i moguća priloga razmatranju problema nasilja koji bi mogli biti indikativna za suvremenost. Prvi je primjer iz teorijskog rada moje zagrebačke kolegice Maje Profaca. Ona se na jednom mjestu svoje knjige *Subjekt, nasilje i pravo na kontingenciju* osvrće na tzv. „etičko nasilje“.³⁶ Što bi to bilo *etičko nasilje*? Etika, kao filozofska disciplina s nasljeđem propitivanja međudnosa *dobra i zla*, trebala bi (?) biti *onkraj* nasilja u rješavanju problema što tište čovjeka u njegovoj egzistenciji. Ipak, o osebnom „etičkom nasilju“ piše Judith Butler u knjizi *Giving an Account of Oneself*.³⁷ Reagirajući na Foucaultove uvide o različitim društvenim mehanizmima iznude „istine“ od pojedinaca o njima samima, Butler će ustvrditi da je i nešto poput „etičkog nasilja“ sasvim moguće. Kako? Ponajprije, radi se konstituiranju subjekta različitim društvenim normama. Može li se takav subjekt uopće smatrati odgovornim glede svojih krajnjih ponašanja i konkretnih postupaka? Ima li on slobodu volje, onakvu za kakvu se primjerice zalagao osnivaatelj moderne etike – Immanuel Kant? Ili je to ponašanje i činjenje tek... kontingencija? „Etika odgovornosti“ (Jonas) u tom bi smislu biti realnija opcija.³⁸

Dakle, što bi ustvari bilo „etičko nasilje“? Judith Butler pokušava dati objašnjenje ove paradoksalne sintagme iz „ljudske ranjivosti“. Ona proizlazi iz bitno relacijske naravi konstituiranja ljudskog identiteta.³⁹ I opet se referirajući na Foucaulta, ona traži jednu humaniju etiku koja se ne bi kantovski strogo držala načela. Običaji i navike

³⁴ Vidi W. Benjamin, nav.dj., 8.

³⁵ Isto, 23.

³⁶ Maja Profaca, *Subjekt, nasilje i pravo na kontingenciju*, HFD, biblioteka „Filozofska istraživanja“, Zagreb 2009.

³⁷ Vidi: Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham Univeristy Press, 2005.

³⁸ Vidi ovdje, naravno, knjigu: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979.

³⁹ M. Profaca, *Subjekt, nasilje i pravo na kontingenciju*, 58.

suvremenog društva često traže od pojedinca da se ukalupi u svojevrsnu Prokrustovu postelju, a koja apstrahira da se po pitanju vlastite odgovornosti za počinjena (ne)djela isti uvijek može pozivati na vlastitu konstituiranost složenom društvenom mrežom odnosa. Pitanje „tko si ti?“ tako se može smatrati „etičkim nasiljem“. Jer, zgražanje i moralističko skandaliziranje nad pojedincem često ugrožava njegovu faktičku egzistenciju. Na primjer, povijesni primjer Heideggerove anatemizacije bilo bi jedno takvo „etičko nasilje“! Ako je tomu tako i na području etike, kako onda nedvosmisleno detektirati ono nasilno samo, kao nešto što bismo trebali po svaku cijenu zaobići?

* * *

Drugi je, opsežniji primjer iz svijeta kinematografije. Film prikazan na nedavnom 5. *Subversive Film Festivalu* u Zagrebu (svibanj 2012) indikativno nam otkriva jedan suvremeni fenomen nasilja što ga proizvodi „društvo nadzora“ (Deleuze).⁴⁰ Afirmirani austrijski dokumentarist Michael Palm podastrijeo nam je svoj prošlogodišnji naslov *Kontrola niske rezolucije* (Low Definition Control – Malfunctions #0).⁴¹ Tekst u programskoj knjižici festivala namah mi ga je učinio zanimljivim predloškom. Naime, tamo se spominju Foucault, Deleuze... biopolitika, *društvo nadzora*. I doista, iako se u filmu nijednom sasvim eksplicitno ne spominju – implicite se spominje tek Foucaultov „panoptikum“ – baš ti će mislioci i teorijski koncepti biti sveprisutnom dimenzijom ovoga neobičnog „teorijskog filma“. „Teorijskog filma“? Da, jer upravo se ova odrednica čini najprimjerenijom za *Kontrolu niske rezolucije*. Naime, što? Cijeli je film, zapravo, *film o slikama*. Film je to o samome filmu... meta-film. U jednoj se poglavlju, indikativno, pojavljuje i pridjev „svjetski film“. Atmosferični *intro* u *Kontrolu niske rezolucije* noćnim nas ulaskom u grad priprema na uzbudljivi audiovizualni „tour-de-force“... s teorijskim pretenzijama. Noć se polako pretvara u dan, a mi postajemo svjesni da je cjelokupna vizura filma sastavljena jedino iz slika posredovanih nadzornim kamerama. *Nadzorna kamera*, kao protagonist filma, u zvučnoj je podlozi praćena glasovima i opservacijama austrijskih, njemačkih i anglo-saksonskih sociologa, filozofa i teoretičara koji u 7 poglavlja analiziraju neke fenomene suvremenosti. Naravno, nadahnutih pojavom sve većeg broja nadzornih kamera.

Živimo li u „društvu spavača“?

Imamo li „problema sa slikama“?

Na kakve smo „odabire“ prisiljeni?

Konačno, što je to „Tolstojev stroj“?

Sve su ovo naslovi poglavlja Palmove eksperimentalno-dokumentarističke fature, ali i virtualne tekture filma. Čovjek je u današnjem svijetu visoke tehnologiziranosti ujedno i u stalnom stanju „visoke kontroliranosti“. Film, kao ultimativna „struktura društvenog nadzora“, u tom postavu zauzima sasvim posebno mjesto. Klasične disciplinarne ustanove poput bolnice, zatvora, škole, kasarne – a koje su bile predmetom filozofijskih analiza (bio)moći jednoga Michela Foucaulta – sve više preuzimaju ulogu objekta *društva nadzora* koje vizualnim tehnologijama premješta „polje nad-

⁴⁰ Gilles Deleuze, „Post-scriptum sur les sociétés du controle“, Pourparler, Minuit, Pariz 1990, 240–247. Analize ovoga eseja nudi nam Michael Hardt: „The Withering of Civil Society“, *Social Text*, br. 45 (1995), 27–44. Vidi o istoj tematici i: Michael Hardt: „Globalno društvo kontrole“, objavljeno u Past-Forward prilogu o Biopolitičkoj teoriji, *Zarez* br. 54, od 26. travnja 2001, 31–32.

⁴¹ *Low Definition Control - Malfunctions #0*, [Hammelfilm](#) + [Sixpack Film](#), 2011. Dulja verzija mog prikaza filma može se naći na portalu [www.filmovi.hr](#).

zora“ u kompletni životni i socijalni prostor. Sve se više radi o „biopolitičkoj paradigmatu“ i društvenoj higijeni te biomoći kao upravljanja stanovništvom. Sve se više radi o prelasku iz Debordova *Društva spektakla* u Deleuzeovo *Društvo nadzora*. Palm svoj film narativno uobličuje pozornim gradacijama. Ponajprije imamo slike prostora koji bilježe ljude u njihovu spontanom nasumičnom kretanju gradom. Zatim imamo ljude koji su svjesni prisustva kamere. Na koncu, imamo totalnu računalnu manipulaciju, u kojoj ljudi postaju sredstva za preventivno odstranjivanje svakog narušavanja poretka. Poanta jest, naravno, u tome, da smo svi postali „potencijalni zločinci“. Ili, teroristi! Nadzorna kamera sve nas čini mogućim subjektima praznog okvira krivnje. Na ljudsko se biće gleda tek kao na smetnju u glatkom funkcioniranju sustava!

U filmu se spominje već i poslovični primjer Orwellova romana *1984*. U novom (post)povijesnom kontekstu njegov se Veliki Brat pretvara u mnoštvo „malih sestara“ utjelovljenih u bešćutnim vizurama nadzornih kamera. Doista, čitav je svijet danas premrežen istima... Arhivi snimaka s tih kamera danas čine neizmjereno blago materijala, primjerice u usporedbi s drevnom aleksandrijskom knjižnicom! Milijun puta veće s milijun puta bržim pristupom toj građi. No, o čemu se u stvari radi kod tih tehnoloških sredstava? Da li sve to čini vrijednim dokumentom našeg postojanja? Radi li se doista o slikama? Informacijski teoretičari prepoznat će u zrnatoj digitalnoj strukturi ponajprije niz *byteova*. Kasnije, taj se niz dopunjuje obrisima, linijama, uglovima i okvirima. Tek apstrakcijom iz tog sirovog materijala na koncu razaznajemo „zločince“... pardon, ljude! Čovjek, kad je *svjestan* da ga snimaju, *nesvjesno* postaje „normalnim“. U tom se trenutku počinje ponašati „nesumnjivo“, a što je najsumnjivije, ako uzmemo u obzir njegovo biće i identitet. Umjesto mogućeg subjektiviranja kao osobe, ljudi se najprije prepoznaju kao objekti policijske identifikacije, reći će Rancière.⁴² Koje su posljedice? Nesagledive i ultimativne!

Negdje sredinom filma autor pokušava dati naglasak značajno korisnoj primjeni ove nadzorne tehnologije u medicini – primjerice, tijekom praćenja trudnoće, kao i rane dijagnostike nekih bolesti. No, s druge strane, nadzire se bihevioralna abnormalnost, čak i u prostorima gdje bismo to najmanje očekivali... dok sami trčimo šumom! Na koncu, zajedno s Palmom dolazimo do zaključka da se ipak radi o totalnoj dehumanizaciji tradicionalnog poimanja ljudskosti kao osobnosti. Svi mi postajemo, na neki način VOMIT. Što je taj „Vomit“ – rigotina? Radi se o skraćenici za *Victims Of Manipulated Information Technologies*: žrtve smo tehnologijâ manipuliranja informacijama. Konačno poglavlje filma daje i točnu dijagnozu takvih žrtava. Govori se o tzv. „živim mrtvacima“. I kad umremo, negdje i nekoliko trenutaka ostajemo živima zbog toga što smo pohranjeni u memoriju sustava putem nadzorne kamere.

⁴² Jacques Rancière o ovim pitanjima, između ostalih, govori u svojoj knjizi *La Méésentente: Politique et philosophie*, Éditions Galilée, Paris 1995. – „Politika je i stvar *subjektivacije*, koja znači i denaturalizaciju, izlazak iz uloge 'radnika', 'žene' itd., te prelazak u univerzalni konflikt... Prisutna je uvijek razlika između 'političke subjektivacije' i 'policijske identifikacije'. Imenovanje proleterom krši policijsku logiku profesija i znači čin subjektivacije siromašnih i obespravljenih. Siromašni, proletarijat, narod... To nije diskurs žrtve, viktimizacije, već je on(aj) u strukturi politike same. Politička subjektivacija je sposobnost proizvođenja polemičkih scena, dakle onoga što suprotstavlja dvije logike jednu uz drugu: policijsku i političku. Sve je ovo i pitanje nesumjerljivosti. Politika nije sačinjena od odnosa moći; ona je sačinjena od odnosa među svjetovima!“ – iz M. Krivak, *Biopolitika*, 88.

Epilog

Pitanje nasilja poput „noćne móre pritišće mozak živih“ (Marx). Jedno je od onih što ga ne možemo izbjeći niti kada bismo to stvarno htjeli. Voljni moment bio bi u tome slučaju uzaludan bijeg od nužnosti suočavanja s onime što čini naš svijet baš „našim“ *hic et nunc*, ovdje i sada. Različiti su mogući pristupi fenomenu nasilja. Neki u njemu vide tek puki negativitet. Zbog takva viđenja apstrahiraju se sva ona tomu suprotiva koja bi pokušala vidjeti konstitutivni karakter ovoga fenomena u svakom objašnjavanju naše suvremenosti. Nasilje, sila, nasilno... ovdje se vide tek kao prepreka ostvarenju ljudske samobitnosti koja bi se sastojala u izbjegavanju svih nasilnih činova u našoj egzistenciji. Značaj mirnog života isključivao bi svaku uporabu nasilja. No, je li tako nešto uopće moguće? I... kako? Argumentacija u ovome smislu slijedila je navode iz teksta Hannah Arendt „O nasilju“. Ovaj je tekst paradigmatičan za promišljeno elaboriranje o štetnosti nasilja za svaku mogućnost stvaralačkog *djelovanja*, a što stoji u osnovi „političke filozofije“ ove autorice.

Nasuprot tomu, stoje oni autori i tekstovi koji a-priori ne isključuju nasilje, već mu pokušavaju pridati značenje onog pokretačkog načela svake revolucionarne promjene neizdrživog i postojećeg *status quo*-a. Ovdje se prije svega ubraja paradigmatski tekst Waltera Benjamina „Uz kritiku sile“.⁴³ Na krajnjim će konzekvencijama tvrdnji iskazanih u tome tekstu baštiniti svoj „pozitivan“ stav prema određenom tipu nasilja, prije svega, Slavoj Žižek, a u stanovitoj mjeri i Etienne Balibar.⁴⁴ On će biti inspirativnim i za cijeli niz mislilaca novije političke filozofije. Osim što će ga tematizirati narečeni Žižek, osebujan će stav o pojmu „čistog, božanskog“, odnosno „revolucionarnog nasilja“ poduprijeti svi oni koji se kritički odnose prema konstelaciji suvremenosti. U svemu ovome teško je biti *po strani*, ostati neutralan. Pitanje nasilja u konstruiranju nečijeg identiteta važnom je temom svakoga diskursa. Nije li identitet, subjekt, nečije jastvo izravno produkt ove ili one vrste nasilja? Može li se takvo konstituiranje identiteta uopće tome izmaknuti? Jesmo li u svojoj težnji za „mirnim životom“ *imunizirani* (Esposito) od svakog oblika nasilja? Ponovno, kako bi tako nešto uopće moglo biti mogućim? *Cui bono*? Na sva se ova pitanja teško mogu dati jed-

⁴³ Zanimljiv pristup djelu Waltera Benjamina daju još dva izuzetno vrijedna uradka. Ponajprije, treba vidjeti film *One Way Street: Fragments for Walter Benjamin* Johna Hughesa (2006). Jedna od najvećih poznavateljica filozofova djela, Susan Buck-Morss, u tom će filmu navoditi Benjamina i reći: „Kada pišeš knjigu, samo uzimaš stvari iz jedne kutije bilježaka, a to su knjige koje čitaš, te ih premještaš u svoju... Radi se o **premještanju i preslagivanju**... A taj proces nikad nije dovršen. Liči na nekakav kult genija misli da postoji neki dovršeni *Das Passagen Werk* koji smo izgubili, jer ako nas je svojom metodom i svojim načinom rada Benjamin išemu naučio, onda to nije da tražimo velika djela kako bismo ih kodificirali, kao nedodirljiva djela koja bismo trebali obožavati.“ Benjamin, dakle, samo **premješta i preslaguje**. (Odatle i moja bilješka na početku teksta o „filozofijskoj neznanstvenosti“ ovoga mog uratka. Naime, sasvim neskromno, i ja tek „preslagujem i premještam“!) Drugi je zanimljiv prilog raspravi o Benjaminu i dio knjige Shoshane Felman, „Pripovjedačeva šutnja: dilema o pravdi Waltera Benjamina“, u: *Pravno nesvjesno*, Deltakont, Zagreb 2009. Negdje u tom poglavlju, nalazi se i ovaj Benjaminov navod Karla Krausa, kojeg bi(h) i sam mogao interiorizirati. „Ne očekuj od mene vlastitih riječi. Niti bih bio u stanju reći išta nova; jer u sobi u kojoj netko piše buka je tako velika... Neka onaj tko ima nešto reći istupi i... šuti!“ – Sh. Felman, nav. dj., 37. Također, isto je i u pjesmi Šarla Akrobate, „O, o, o...“, s albuma *Bistriji ili tuplji čovek biva kad* (1981): „Ja sam onaj koji ponavlja, ono što je davno smišljeno, nikad neću biti prvi ni jedini, o, oo, ooo...“.

⁴⁴ Posebice se ovom problematikom bavi njegova nedavno u Hrvatskoj i Srbiji prevedena (Tomislav Medak) knjiga: Étienne Balibar, *Nasilje i civilnost*, Centar za medije Beograd & Multimedijalni institut Zagreb 2012. Iako se Balibar, ponajprije, bavi mogućnostima tzv. „*anti-nasilja*“, jednom, „kad nestane artikulacija u kojoj je nenasilje funkcioniralo kao emancipacijski alat, problem nasilja se vraća makar je polje politike drukčije konfigurirano“ (iz prikaza Ante Jerića na portalu www.kulturpunkt.hr).

noznačni odgovori. Ipak, pitanje o nasilju prevažno je da bismo ga se mogli tek tako odreći.

Otkud naziv ovog izlaganja „Nasilje naše svagdašnje“?*** Pitanje nasilja usložnjava se svakim singularnim, svakodnevnim slučajem. Svaka, pak, singularnost predvjetom je mogućnosti dostizanja neke Univerzalnosti. Je li moguća neka univerzalna teorija o nasilju? Naravno da ne! Ipak, u pokušaju odgovaranja na pitanje o tomu kada neko nasilno djelovanje rezultira negativnim, a kada pozitivnim učincima rukovodimo se nekim singularnim, rekli bismo i *svakodnevno* iznađenim kriterijima. No ti bi singularni kriteriji *morali moći biti poopćivima!* Zašto? Upravo stoga što nastojim(o) izići iz kruga postmodernog relativiziranja i post-političke procedure postojanja beskrajnog mnoštva *istinâ* iza koje ne stoji ništa doli težnja izbjegavanja gorućih pitanja *Istine* o današnjici.

Marijan Krivak

Our everyday violence

Summary: The question of violence like „nightmare pressures brain of living people“. It is the one of those that we can not avoid, even if we really wanted to. In that case, the willing moment would be futile escape from the necessity of dealing with what that makes our world so „our“ *hic et nunc*, here and now. There are various possible approaches to the phenomenon of violence. Some see it as mere negativity. Because of that point of view, we have abstraction of all opposed points of view that would attempt to see the constitutive character of this phenomenon in any explanation of our contemporaneity. Violence, power, violent... here we see them just as obstruction of actualization of human essence which would consist of escape of all violent acts in our existence. The importance of quiet life would exclude every usage of violence. But, is something like that possible? And...how? In this sense, the argumentation follows extracts from Hannah Arendt's text „On violence“. This text is paradigmatic for conciously elaboration about deleteriousness of violence for every possibility of creative *activity*, and what is the base of „political philosophy“ of this author. As distinct from, there are authors and texts that do not exclude violence a priori, but that try to give it the importance of motive principle of every revolutionary change of unbearable and present *status quo*. Here belongs Walter Benjamin's paradigmatic text „Critique of Violence“. On final consequences of claims said in that text, Slavoj Žižek and Etienne Balibar will cultivate their „positive“ attitude against certain type of violence, above all. Same text will be inspiring for many thinkers of newer political philosophy. Except it is tematized by Žižek, the special attitude against „pure, divine“, i.e. „revolutionary violence“ will have all they who critical consider constellation of contemporaneity (for example, Agamben). Wherefrom the title of this exposure „Our everyday violence“? The problem of violence become more complex with every singular, everyday case. But every singularity is precondition for possibility to reach some Universality. Is some universal theory of violence possible? Of course not. Nevertheless, when we are trying to answer the question: when some violent activity results in negative and when in positive agency, we are led by some singular criterion, which we are finding *every day*. But, it must be possible for these singular criterions to be generalizable. Why? Because we

*** Izlaganje je održano u okviru Prve ljetne Filozofske škole, u Nikšiću, 1. srpnja 2012. Zahvaljujem svima iz *Naučno-uređivačkog savjeta* i *Organizacionog odbora*, a posebice Rašku Radeviću, Dušanu Krucnoviću i, nadalje, Kristini Bojanović!

are seeking to exit from circle of postmodern relativization and post-political procedure of existence of endless multitude of *truths* behind which there is nothing but the aim to avoid burning questions of (one sole) *Truth* about today.

Key words: violence, power, strength, Hannah Arendt, Walter Benjamin, revolutionary/pure/divine violence, Political philosophy, ethical violence, society of control

Хуманизам, слобода и насиље: Сартр vs Ками

Жељко
Шарић

UDK 177.72

Сажетак: У овом раду аутор разматра прекид пријатељства двојице славних корифеја лијеве интелектуалне сцене у послеријатној Француској, као жижну тачку у којој су се преламала два супротстављена назора на свијет. На почетку рада, анализом појмова побуне и револуције, приказује се идеолошка позадина сукоба између Сартра и Камија. Обојица су се истински залагали за хуманије и праведније друштво, али методе и средства остварења истога су им били дијаметрално различити. Проучавањем њихових теоретских и књижевних дјела представљени су кључни топови њиховог размимоилажења, а то су: однос средстава и циљева, употреба насиља и захтјев за ангажманом. На крају рада, кроз осврт на њихово практично ангажовање у реалном свијету освијетљене су неке слабости али и домети њихове мисли.

Кључне ријечи: побуна, револуција, слобода, насиље, ангажман, лоша вјера.

Увод

Теоретско промишљање хуманизма и насиља у њиховим књижевним и филозофским дјелима главни је разлог раскида вишегодишњег односа двојице пријатеља, али и двојице најзначајнијих француских послеријатних интелектуалаца. Наравно, ради се о Сартру и Камију. Раскид, разлаз, прекид, ма како назвали ову људску ситуацију, зна бити врло болна животна епизода. Љубавни прекиди, испреплетени трагиком, непрекидна су тема књижевности, филмске умјетности, поезије, али пријатељски прекиди не побуђују толику пажњу умјетности нити јавности. Међутим, у овом случају десило се нешто сасвим супротно: њихов прекид одиграо се „на тргу“. На страницама тиражних и утицајних *Модерних времена*¹, *L'Observateur*, *Le Monde* и осталих новина одвијала се та људска драма. Зашто је она битна и

¹ Часопис *Модерна времена* (Les Temps modernes) покренут је 1945. као репрезентативни глас љевице и окупио је престижан уреднички тим у ком су се, између осталих, нашли и Морис Мерло-Понти, Рејмон Арон, Симон де Бовоар, а на мјесту директора био је Жан Пол-Сартр.

због чега и данас ово разилажење двојице чувених пријатеља побуђује тако велико интересовање многих људи? Одговор је у томе што се кроз њихов сукоб преламају филозофска и политичка питања која су актуална и дан-данас, и питање је да ли и сад на њих имамо прави одговор. Кад се ради о разлазу двоје људи обично се поставља питање колико су они уложили у тај однос, а шта су изгубили тим прекидом. То питање повлачи још једно питање: шта је стварно био разлог њиховог прекида? Њихови биографи и блиски пријатељи не слажу се потпуно по том питању. Једни мисле да њихов однос ни раније није био претјерано близак, па да самим разлазом нису много ни изгубили. Међу њима је и филозофкиња и Сартрова дугогодишња дружбеница Симон де Бовоар (Simone de Beauvoir), која је и сама била саучесник њиховог пријатељства. Други мисле да је тај прекид био заиста болан, првенствено за Камија, који је много више цијенио пријатељство, и раскид са Сартром је доживио као болну издају. Роналд Аронсон, писац одличне студије *Camus & Sartre; priča o jednom prijateljstvu i njegovom kraju*, пише да је тај догађај толико потресао Камија и угрозио његово самопоштовање, да је он ушао у вишегодишњу списатељску и креативну блокаду. Тако Аронсон наводи:

У почетку је био потпуно шокiran, nije mogao vjerovati, osjećaо se izdanim, као да је учинио нешто лоше а није знао што. Борio се да се издigne iznad оvакве директне боли да би се mogao suočiti са својим осјећајима. Иницијално, тражио је начин да задржи самопоштовање (Aronson 2007: 245).

Мишљење је неких биографа да тај разлаз није имао само филозофску и идеолошку позадину већ је био и посљедица љубоморе малог и прилично неугледног Сартра на заводничке способности његовог млађег и љепшег пријатеља, а Ани Коен-Солал (Annie Cohen-Solal), ауторка Сартрове биографије, истиче да би један од узрока разлаза између њега и Камија могао бити и њихово различито социјално поријекло.

Али између та два човека сукоб је био предвидљив од самог почетка: јер те две вете савремене француске књижевности биле су, по друштвеној и професионалној путањи, по књижевним и политичким амбицијама, истинска браћа близанци. Али браћа близанци од којих је један рођен у дворцу, а други на фарми. Са истим безумним плановима за књижевну каријеру. Али стратегије, ритмови и стилови опречно су се разликовали, наслеђени од класе из које су потекли: Ками ће остати верник, и њега ће целог живота вући његова културна течевина; Сартр ће бити издајник, као што то могу бити само прави наследници, и с уверењем ће, и то и без најмањег оклевања, поцепати буржујски уговор у чијем је режиму рођен (Ани Коен-Солал 2007: 481).

Као што Коен-Солал истиче, Ками је син Катрин Сентес (Catherine Sintes), неписмене спремачице из Белкура, радничке четврти у Алжиру док је Сартр, потомак угледне породице Швајцер (Schweitzer), уживао све привилегије одрастања у културном окружењу имућне буржоаске породице. Поред тога, Коен-Солал издваја још једну значајну чињеницу у схватању њиховог раскида, али и њиховог супарништва. Обојица су били тоталитарци, односно, и Ками и Сартр су испољавали огромну амбицију да загосподаре широким интелектуалним и културним пољем. И један и други су се окушали у роману, филозофији, позоришту, књижевној критици, филму, новинарству и политици. Повод њиховог раскида била је провокативна и оштра Жансонова рецензија Камије-

вог *Побуњеног човјека у Модерним временима* 1951. Франсис Жансон (Francis Jeanson), млади и талентовани сарадник најзначајнијег часописа лијеве провенијенције у Француској, добио је задатак да напише рецензију јер се ни Сартр, нити ко старији из уредништва, нису хтјели тиме позабавити. Иако млад, Франсис Жансон имао је написане већ двије књиге о Сартру и он га је сматрао најаутентичнијим тумачем своје филозофије. У рецензији Жансон је оштро критиковао самог Камија и његову филозофију побуне називајући је „идеалистичком“ и „филозофијом црвеног крста“ (Животић 1973: 161). Камијев повређени понос се преточио у писмо у коме се није директно обраћао Жансону већ главном уреднику *Модерних времена*, тј. Сартру. Услиједио је чувени Сартров одговор исписан на читавих 21 страницу, који је започео пријатељским ријечима: „Драги мој Ками, наше пријатељство није било лако и ја ћу жалити за њим....“; а завршио је безобзирном, бруталном анализом и рашчлабдом Камијеве личности и његове сумњиве интелектуалне позиције. Такво јавно и окрутно обрачунавање запечатило је њихово пријатељство. Оно што је још битно да се напомене јесте да је тај разлаз био, на неки начин, и генератор њиховог даљег стварања. Они су своје несугласице, своје различите политичке и филозофске позиције уткали у своја књижевна и филозофска дјела. Овдје ћемо ставити *ad acta* све људске разлоге који су можда утицали на њихов разлаз и покушати разумјети само оне који су произлазили из њихових филозофских и идеолошких стајалишта.

Побуна и(ли) револуција

Двије ријечи које пресудно одређују њихов сукоб су побуна и револуција. Ками пише:

Шта је побуњени човек? Човек који каже *не*. Али ако одбије, он не одустаје: то је и човек који каже *да*, и то својим првим гестом. Роб који је целог свог живота примао наређења одједном закључи да је ново наређење неприхватљиво. Какав је садржај овог „не“? Оно, рецимо, значи „ово је одвише дуго трајало“, „довде да, али даље не“, „претерали сте“, и још, „постоји граница коју нећете прећи“. Једном речи, ово *не* потврђује постојање неке границе (Ками 2008а: 215).

И ту се не стаје, човјек који је одредио границу сада тражи и равноправност, да се призна његова једнакост, а та једнакост му постаје највише добро, чак важније и од сопственог живота. Камијев *Побуњени човјек* супротставио се тада етаблираном филозофском дискурсу у Француској који је бранио и оправдавао револуционарно насиље као једини могући пут измјене постојећег стања и ослобођења потгачених класа. Један од главних представника тог дискурса био је и Морис Мерло-Понти (Maurice Merleau-Ponty) који је својим дјелом *Хуманизам и терор* из 1947. посредно покушавао да оправда Стаљинове методе као „конкретне историјске ситуације“ које се не могу процјењивати из некакве ванвременске перспективе универзалног морала. По Мерло-Понтију, револуција јесте насиље. Насиље је страшно, али оно не смије да буде предмет моралистичког просуђивања. Зашто? Зато што је, по Мерло-Понтију, битна димензија будућности. Насиље ту није једна обична контингентна чињеница, већ оно има своју сврху у историјском прогресу, а та сврха јесте његов крајни циљ – хуманизам. Овдје долази до подударанја филозофских ставова о насиљу између Мерло-Понтија и Сартра. Сартрово схватање насиља можда најилустра-

тивније приказује Одерер у његовој драми *Прљаве руке*. Одерер, тај искусни комунистички ветеран, у разговору са Игоом, својим младим секретаром, који још гледа кроз идеолошки чисте наочари, објашњава да његова љубав према човјечанству изискује од њега и лоше и ружно, ради остварења коначног циља – ослобођења потлачене пролетерске класе.

Ја ћу лагати кад год то буде потребно, а ипак не презирем никога. Нисам ја измислио лаж, она је рођена у класном друштву и сваки од нас ју је рађајући се наследио. Нећемо је уништити ако престанемо да лажемо, већ ако употребимо сва средства да бисмо укинули класе“ (Сартр 1984ц: 156–157).

Млади Иго, улазећи у партију, повјеровоа је у њену идеолошку чистоћу и неће да прихвати мишљење да су сва средства добра да би се остварио циљ. Међутим, Одерер јасно образлаже свој став:

Сва средства су добра ако су ефикасна. (...) Колико ти, момче, држиш до своје чистоте. Колико се плашиш да не упрљаш руке. Па добро, остани чист. Само коме ли ће то користити и зашто си дошао међу нас? Чистота – то је идеја факира и монаха. А вама интелектуалцима, грађанским анархистима она је само изговор да не радите ништа. Не радити ништа, стајати у месту, скрстити руке и носити рукавице. Ја, видиш, имам прљаве руке. До лаката. Завлачио сам их и у говна и у крв. Па шта онда? Мислиш ли да се може невино владати? (Сартр 1984ц: 157)

Сартр, кроз уста Одерера, открива своју сопствену филозофију револуције и на том топосу се супротставља Камииу и његовој снажној агитацији за побуну. Одерерово, односно, СарТРово прихватање метода помоћу којих ћемо остварити праведно друштво, у коме ће сви људи бити слободни и једнаки, могли бисмо означити као револуционарни макијавелизам, јер је јако подударно идејама руског револуционара Сергеја Геннадиевича Нечајева (Сергѐй Генна́диевич Неча́ев, 1847–1882). Да би се остварило врховно добро, тј. револуција, по Нечајеву, све је дозвољено: лагати, красти, отимати, напосљетку и убијати. Међутим, оно што је овдје новина и Нечајевљева оригиналност, јесте да се насиље може предузимати и против сопствене браће револуционара. Ту своју идеологију сажео је у *Катехизму револуционара*, написаном заједно са Бакуњином, а оживотворење те доктрине је скандалозно убиство студента Иванова². Можда је неправедно према Сартру да његово схватање револуције поредимо са Нечајевим, али извјесна сличност је неоспорна. У *Побуњеном човјеку* Ками је посветио неколико страница критици Нечајевљевог обоготворења револуције, у коме под мотом ослобођења људи и стварања бољег и хуманијег свијета не зазира од насиља и убијања. Ками истиче да је Нечајев „претворио себе у окрутног калуђера једне безнадне револуције; његов најочигледнији сан био је да уведе крвави поредак, погодан да у њему мрачно божанство којему је одлучио да служи шири своју моћ и најзад тријумфује“ (Ками 2008а: 337). Насупрот Нечајеву, испуњеном од дна од врха политичким цинизмом, кога се и сам Бакуњин одрекао након суровог убиства студента Иванова, Ками своје симпатије везује за „осјећајне убице“, руске побуњенике из 1905. Осјећајне убице су и тема

² Нечајев је 1869. у Москви створио тајну терористичку организацију „Народна одмазда“. Чланови организације су требали да се безусловно потчињавају наводном комитету организације, а којег је заправо представљао сам Нечајев. Студент И. И. Иванов одупро се диктаторском ставу Нечајева и назвао га шарлатаном. Како би учврстио организацију и њене чланове „зацементирао крвљу“ Нечајев је са четворицом завјереника организовао smakнуће Иванова. Учесници крвавог убиства су ухваћени али је Нечајев успио побјећи у иностранство.

његове чувене драме *Праведници*. Иако су настојали да индивидуалним терором сруше апсолутизам монархистичке Русије, у њиховим дјелима и акцијама поштовала се светост људског живота. За живот који су одузимали, спремно су жртвовали свој властити.

Терористи без сумње хоће да најпре уништавају, да бомбама уздрмају апсолутизам. Али они барем намеравају да својом смрћу поново створе заједницу засновану на правди и љубави, те да тако преузму мисију коју је црква изневерила. Терористи у ствари хоће да створе цркву из које ће једног дана искрснути нови бог (Ками 2008а: 342).

Разлог због којег се Ками дивео побуњеницима из 1905. лежи у томе што су се они борили против апсолутистичке диктатуре атентатима и бомбама, али, иако већином атеисти, и даље су цијенили људски живот и нису допуштали да циљ оправдава произвољно средство³. Они су страшно жртвовали своје животе за будућу срећу своје браће, али нису вјеровали у револуцију у којој је све *дойушићено*. Тако је Каљајеву, пјеснику–револуционару, јунаку драме *Праведници*, али и стварној личности која је Камију била подлога за његово умјетничко дјело, задрхтала рука кад је требао бацити бомбу на великог кнеза, јер су са њим у кочији сједили његови млади нећак и нећакиња. Кад у драми одговара на критику друга Степана који га окривљује што је пропустио прилику за убиство кнеза, Каљајев чврсто каже: „Braćo, iskreno ću vam govoriti i reći vam ono što bi mogao reći naš najgluplji seljak: ubijati djecu protiviti se časti. I bude li se jednom, za mog života, revolucija morala odvojiti od časti, odbacit ću je“ (Camus 1971b: 340). То је перспектива из које је Ками сагледавао револуције, жртвовање стотина хиљада људи, дјеце у име једне идеје која обећава утопијско царство гдје ће најзад владати љубав, једнакост, слобода и братство. Али, да би се остварила та повијесна утопија све је дозвољено: нема никаквих скрупула, револуција у име принципа и идеала, као једна монстроузна неман, прождире људе и њихове наде. За Камију, све су револуције нихилистичке. Зато су за њега руски револуционари из 1905. заправо *побуњеници* јер су сачували неке вриједности као што је вриједност људског живота.

Здраворазумско мишљење не види *differentia specifica* између појмова побуне и револуције. Као што се сматра да је заљубљивање предворје љубави, да без ње не можете крочити у њену пространу и раскошну дворану, исто тако се подразумева да свака револуција започиње побуном. Сартр изричито одбацује такво мнијење и показује нам да између та два појма постоје суштинске разлике. На примјеру побуне лионских ткалаца из 1848. Сартр подвлачи основне намјере тог чина. Радници из Лиона су се побунили због тешких услова рада, потлачености, ниских цијена надница. Они су имали заједништво, на којем инсистира Ками, свијест о заједничкој невољи, о заједничкој припадности класи која је потлачена, искориштавана, да требају рећи једно велико *не* класи која ужива плодове њиховог рада и која своје богатство заснива на њима. Међутим, тај радник или „човјек у ситуацији“, није имао визију превазилажења овог стања ствари, он је хтио само да побољша своју очајну ситуацију, још увијек се држао и био чврсто везан за поредак који га је израбљивао. Наспрам Камије-

³ Ками цитирајући једну Маркову реченицу „Циљ коме су потребна неправедна средства није праведан циљ“ истиче да је тиме Маркс показао величину и човјечност коју нису наслиједили његови „досљедни“ ученици (Ками: 2008: 377–378).

вог побуњеника, који је спреман устати, подићи главу и храбро захтијевати од буржуја она права која му припадају као човјеку, стоји револуционар, који је свјестан да до бољег живота за њега и његове класне другове не може доћи кроз милостињу, тј. признавањем неких права, већ само промјеном цјелокупног поретка. Сартр овдје улива револуционару једну прометејску мисао, а то је да нема *напийриродних йрава*, нема права којима би се могла оправдати дивинизирана позиција буржуја, а потлачена и понижена позиција пролетера. То је само једна *чињеница* у свијету, један историјски однос снага који је узрок таквом стању ствари и кад револуционар ту чињеницу схвати таквом, а не као некакав кастински систем – Божјим законом уређен, он је може својом акцијом, својим напорима и потхватима превазићи. Ова идеја проистиче из цјелокупне Сартрове филозофије: човјек је бачен у свијет, ту се нашао случајно, нема никаквог предодређења за њега, нема никаквих надземаљских циљева и вриједности које су резултат Божје промисли. Човјек је пројекат – он сам себе ствара својим поступцима, али стварајући себе он успоставља вриједности и производи своју друштвену ситуацију. Чак напротив комунистичком миту да повијест незадрживо напредује ка бескласном друштву, Сартр тврди да она нема никакав циљ који ће се неминовно остварити, него је производ људске акције и као таква непредвидива. И социјализам као циљ револуционарне класе није извјестан, већ се ствара сваким индивидуалним чином, колективном акцијом, успоном и падом. Сва одговорност је на човјеку, он се налази у ситуацији и његовим избором, хтјењем, вољом се ствара бољи и праведнији свијет, или се резигнирано остаје у свијету у којем постоје класе, потлачени и тлачитељи, слободни и робови. Револуционар се разликује од побуњеника по томе што не жели слободу само за себе већ жели да сви буду слободни. Тако Сартр у тексту *Материјализам и револуција* пише:

Ali revolucionar, samim svojim opredjeljenjem za revoluciju, zauzima privilegiran stav: on se ne bori za odrzanje jedne klase, kao pobornici buržoaskih partija, nego za ukidanje klasa; on ne dijeli društvo na ljude po milosti božjoj i na urođenike ili „Untermenschen“, nego zahtijeva izjednačenje etničkih grupa, klasa, ukratko, jedinstvo *svih ljudi*; on ne dopušta da bude mistificiran pravima i dužnostima *a priori* postavljenim u nekom nerazumljivom nebu, nego samim aktom pobune protiv njih postavlja pitanje potpune i metafizičke ljudske slobode (Sartre 1981a: 74).

Најважније у тој промјени поретка, коју револуционар захтијева, јесте презимање власништва над средствима за производњу од стране саме радничке класе. Сартр напада либерални мит о светости приватне својине, за који је заслужан енглески филозоф Џон Лок (John Locke). По Локу, приватни посјед јесте Божји дар човјеку како би могао опстати на земљи и исхранити своју породицу и због тога отуђење приватне својине јесте еквивалентно скрнављењу Божјег поретка. Такво схваћање приватне својине уграђено је у темеље устава либералних држава. Случајност човјека на земљи, прихваћање чињенице да је „бог мртав“ скида свети ореол са сваког поретка и поставља га као једну историјску резултанту за коју су заслужни људи и њихова дјела. Према томе, све је ствар људске акције и сваки се поредак може замијенити другим поретком. Ако тежимо хуманијем и праведнијем свијету, тад није битно да ли ћемо посегнути за злочином, насиљем, није битно – јер то радимо из љубави за човјека. Жртвујемо се ми, али, жртвујемо и друге људе ради узвишеног циља ослобађања људи

и стварања праведнијег свијета. Сартр не заогрће своју мисао, већ каже:

Američki crnci i Židovi buržujzi žele jednaka prava koja nipošto ne podrazumijevaju i neku promjenu u režimu vlasništva: oni naprosto žele uživati privilegije svojih tlačitelja, što u osnovi znači da traže potpuniju integraciju. Revolucionar je u takvoj situaciji da nikako ne može dijeliti te privilegije; samo uništenjem klase koja ga tlačí on može postići ono što traži⁴ (Sartre 1981a: 51).

Овдје се не можемо преварити па помислити да је уништење класе могуће замислити као бирократско брисање, испуштање из евиденције; оно је крваво и насилно збацивање подјармљивача и њихов физички нестанак. Сартр нема морални проблем са правдањем злочина. Његови филозофски радови и књижевна дјела конвергирају у тачку гдје злочин излази из позиције смртног гријеха и улази у простор гдје не влада традиционална хришћанска етика већ димензија *с оне стране добра и зла*. Злочин, или боље речено насиље; јер етимолошки злочин јесте формулација настала од двије ријечи, зло и чин, и тиме наше дјело вриједносно одређује. Стога кад чинимо *насиље* немамо тај негативни вриједносни префикс. Дакле, по Сартру, насиље над класом која тлачи, која немилосрдно искориштава радничку класу, одузима јој основно право на живот достојан човјека, нема *a priori* одредницу гријеха. Оно је искључиво средство којом се може поравнати, изједначити историјска неправда присвајања за појединце онога што припада свима. И за Сартра, злочин, односно, насиље, нема фатум Божјег гњева, Божје правде која по неком детерминизму погађа оне који су се одметнули од живота по Божјим законима, него је само *избор* човјека у ситуацији, у ситуацији да је презрен, потлачен и отуђен. На другом полу тог поимања насиља имамо „филозофију црвеног крижа“, како ју је пежоративно назвао Жансон, која злочин поставља у ванвременску перспективу и која говори да злочин увијек остаје злочин. Ками у уводу свог *Побуњеној човјека* пише:

Како, међутим, ретко бива да љубав испољи такву моћ, злочин остаје изузетан и онда задржава вид тешког кршења закона. Али чим похита – зато што карактера нема – да се закљони неком доктрином, чим злочин стане налазити сам себи разлоге, он се множи као што се и сами разлози умножавају и заодева се свим силогистичким фигурама. Био је усамљен као крик а, гле, већ стиче општост науке. До јуче осуђиван, данас већ прописује законе (Ками 2008а: 207).

Ками оптужује револуцију да тежећи апсолутном циљу, којег покушава остварити одозго, свјесно улази у брак са насиљем и да су револуције нужно злочиначке. Шта је по Камију, нужно погрешно у циљевима револуције? Револуција у име неког апстрактног људства и будуће правде и слободе за сваког човјека, присваја себи апсолутну слободу за извршење тог пројекта. А та апсолутна слобода јесте и слобода кориштења свих расположивих средстава па и самог злочина. Да би се освојило царство Божије, тј. поредак слободе и апсолутне правде, мора се уништити коров који кочи развитак историјског разума. Атеист Ками, помало хришћански, уздиже светост људског живота, не желећи да

⁴ За потврду ове Сартрове тезе послужимо се примјером у Јужноафричкој Републици. Укидању апартејда допринио је споразум, односно, компромис између црначке сиромашне већине, коју је представљао Афрички национални конгрес, и бјелачке богате мањине да се изједначе сва права између ове двије заједнице, да се црнцима признају сва права која су им дотад била ускраћена, али, заузврат да се не дира у имовину и богатство бјелачке мањине. Прихватањем таквог компромиса црначка већина је и даље остала у подређеном, потлаченом положају јер је и даље морала „робовски“ радити за богате бијеле капиталисте. У овом случају ријеч је о побуни, а не о револуцији.

прави јасну разлику између доброг и злог човјека, између беспомоћног осуђе-ника и егзекутора. Каљајев, убивши великог кнеза, добровољно прихваћа своју смртну казну јер схвата да само сопственом смрћу може да поништи и изједначи одузимање туђег живота. Овдје код Камија нема никаквих мјерила ко је злочинац а ко праведник, једина мјера или граница јесте људски живот. „Исто као што побуњеник сматра убиство границом коју, ако посегне за њом, мора потврдити својом смрћу, тако насиље може бити једино крајња граница која се супротставља неком другом насиљу, на пример, у случају устанка“ (Ками 2008а: 441). Ипак, може се констатовати да Ками није био конзистентан у свом разматрању употребе насиља. Неколико година раније, док је у поробљеном Паризу писао *џисмо њемачком ѝријашељу*, Ками обећава свом „пријатељу“ немилосрдно уништење, али са пуним убјеђењем да то чини са вјером и жељом да се сачува европска идеја о човјеку, о човјеку који живи за правду, љубав и људску солидарност. Дакле, иако оправдава употребу насиља да би се сачувале хумане вриједности усљед провале бјесомучног нихилистичког незнања, Ками истиче да ће тај чин насиља бити прожет невољношћу. Међутим, легитимитет праведној употреби насиља у борби француског народа за ослобођење Ками даје тек кад су људи на својој кожи осјетили сву суровост и беспоштедност њемачке окупације.

Платили смо понижењима и ћутањем, горчином, затворима, јутрима погубљења, напуштеношћу, растанцима, свакодневним гладовањем, измршавелом децом, а више од свега, изнуђеним кајањем. Али то се могло предвидети. Читаво то време било нам је потребно да бисмо видели имамо ли право да убијамо људе, да ли нам је допуштено да увећавамо грозну беду овог света. И управо то изгубљено и поново пронађено време, тај прихваћени и надвладани пораз, те скрупуле плаћене крвљу, данас дају нама Французима право да мислимо како смо у овај рат ушли чистих руку – чистих чистотом жртава и убеђених – и да ћемо из тога изаћи чистих руку – али чистих, овај пут, чистотом велике победе постигнуте над неправдом и над самима собом (Ками 2008б: 465).

Дозвола за оправдано насиље се плаћа призорима стријељања невиних младића, просутом крвљу грађана, и у ситуацији утамничења читавог једног слободарског народа. Да ли Ками показује политичку, па и ратно-тактичку наивност? Чека ти да вас неко нападне, да вас окупира, утамничи, свирепо мучи, убија, па тек онда са „чистим рукама“ и „чистим духом“ кренути у праведну борбу за ослобођење граничи се не са наивношћу, већ са лудошћу. Да је то био принцип понашања свих нација можда бисмо и ми данас живјели у трећем рајху. Насупрот Камијевом одлагању и чекању, треба ли се насилно борити против тиранских режима и прије него што манифестују своје злочиначке намјере? У овим Камијевим *џисмима* исијава један сентиментални пароксизам. Ситуацију гдје је француски народ био неспреман, изненађен, збуњен, па тиме поробљен и погажен, приказује тако да је осјенчава хиљастичким сценама гдје је француски народ тај праведни народ који ће побиједити у тој историјској бици и остварити добро и срећу на земљи. Оно што треба истаћи јест да у *Писмима немачком ѝријашељу* нема принципа еквиваленције, и не тражи се да се убиство мора окајати сопственим животом. Сартр у својој све већој тежњи за отјеловљењем његових револуционарних претензија насиље схвата у духу историјског озбиљења.

Насиље као еманципација човјека

Из позиције да је насиље само средство ка остварењу циља, тј. слободнијег и хуманијег свијета, Сартр радикализира своју мисао, те насиље за њега постаје конститутивни елемент еманципације потлачених класа или народа. Ту његову мисао можемо ишчитати из предговора књиге *Презрени на свијету* Франца Фанона (Frantz Fanon), а изречена је поводом борбе алжирских Арапа за ослобођење од француске колонијалне власти. Колонист, претварајући се у бич или пушку, дехуманизира арапске житеље како би с њима могао поступати као с човјеколиким мајмунима. Међутим, дресирање домицилног становништва Алжира од стране колониста путем страха, понижавања, угњетавања и силе, по Сартру ипак стаје на пола пута. Дресирани нити постају животиње нити су сасвим људи, а домородац је ријеч која означава те не-људе. Како дресирање није успјело да се спроведе до краја, код домородаца расте дјесомучна мржња једнака снази притиска којем су били изложени. И Сартр истиче да једини пут поновног задобијања њиховог човјештва јесте пут насиља.

Ne zavaravajte se; baš po tom bijesnom ludilu, po toj žuci i gorčini, po toj njihovoj stalnoj želji da nas pobiju, po stalnom stezanju snažnih mišića koji su u strahu da se rasprsnu – oni su ljudi: po kolonistu, koji ih hoće kao ljude za najniže poslove i protiv njega. Još slijepa, apstraktna mržnja jedino je njihovo blago⁵: gospodar je izaziva jer nastoji da ih poživinči; ne uspijeva da je slomi jer ga njegovi interesi zaustavljaju na pola puta; tako su lažni domoroci još čovječniji, i to zbog tlačiteljeve moći i nemoći koje se pretvaraju u njih, u tvrdoglavo odbacivanje životinjskog položaja. A ostalo se zna; razumije se, oni su lijeni: a to je sabotaza. Podmuklice, lopovi: ma nemojte! Njihove sitne krađe označuju početak još neorganizirana otpora. To nije dovoljno: ima ih koji se afirmiraju tako da se goloruki ustremljuju protiv pušaka; to su njihovi junaci; a drugi postaju ljudi ubijajući Evropljane (Sartre 1981b: 190)

За разлику од Камија, који је као алжирски Француз емотивно био укључен у тај сукоб и који је узалудно давао све од себе за његово мирно и ненасилно рјешавање, на задовољство обију страна, Сартр је у том моменту показао изузетну политичку реалност и јавно подржао насилну борбу Алжираца за независност. И не само то, написао је оду насиљу двадесетог вијека, насиљу као ослобођењу и терапији. Сартр револуционар, слијепо подржава и најгоре бруталности у борби против колонијализма. Да Сартрова мисао о насиљу није направила *salto mortale* 1952. кад је одлучио да прекине пријатељство са Камијем и кад је напрасно постао активни присталица Комунистичке партије, већ да је она и десет година раније показивала своје коријене видимо у његовој драми *Муве* из 1943. Орест, насљедник убијеног краља Агамненона, размишљајући о освети оца и поновног заузимања престола, тражи средство изједначавања са осталим грађанима Аргоса. Орест говори:

Ах! када би постојао неки чин, знаш, неки чин који би ми дао право грађанства међу њима; када бих се, макар и неким злочиним, могао докопати њихових сећања, њихо-

⁵ Јеретичну мисао, противну канонима хришћанства, да мржња представља једино благо Сартр ју је већ исписао у драми *Муве* кад очајна Електра говори Оресту да јој је он одузео мржњу, која је до тад била њезино једино благо. „Нећу више да те слушам: ти си ми нанео много зла. Дошао си изгладнелих очију на благом, девојачком лицу, и учинио си да заборавим своју мржњу; раширила сам руке и моје једино благо склизнуло ми је пред ноге“ (Сартр 1984б: 28).

вог страха и њихових нада, да испуним празнину свога срца, па макар морао убити рођену мајку (Сартр 1984б: 13).

Орест на врхунцу драме не посустаје, нема опроста за убице, и мачем сасјече краља Егиста и своју мајку Клитемнестру, завјеренике који су петнаест година раније убили његовог оца. Неки аутори, попут Аронсона, сматрају да је драма *Муве* парабола о стању Француске под окупацијом хитлеровске Њемачке, а да су завјереници Вишијевска колаборационистичка влада према којој не треба имати милости. Но, без обзира да ли је драма *Муве* парабола о стању Француске, Сартр нам приповиједа да су уништене све свете реликвије, тако да ни мајка не сједи на пиједесталу светости и недодирљивости. И њу треба убити ако је заслужила казну. У складу с тим, Сартр од ФЛН-а⁶ не жели и не очекује милост за француске грађане и војнике у Алжиру: они треба да буду људска цијена историјске (не)правде. С друге стране, Ками у интервјуу, након добијања Нобелове награде за књижевност, на питање новинара о његовом погледу на ситуацију у Алжиру одговара да би прво заштитио своју мајку па тек онда питао на чијој страни је правда. „Uvijek sam osuđivao teror. Moram također osuditi terorizam koji se slijepo provodi, na primjer na ulicama Alžira, i jednog dana može pogoditi moju majku ili moju porodicu. Vjerujem u pravdu, ali ću obraniti svoju majku prije bilo kakve pravde“ (Aronson 2007: 319). Овдје је он искрено рекао да у случају Алжирског рата за независност, иако је био за мирољубиво рјешење, ипак би одабрао породицу. За разлику од њега, Сартр нема привржености ни према породици ни према буржујској класи у којој је рођен, па нити према француској нацији којој припада и сматра да се историјска неправда само насиљем може исправити. Та мисао о насиљу се наставља у *Мувама*. Електра, понижена и потлачена кћерка Агамненона и сестра Ореста, након узалудног покушаја да надахнутим говором ослободи грађане Аргоса страха од мртвих и тешког терета кајања, долази до спознаје.

Хтела сам да верујем да овдашње људе могу излечити речима. Видео си шта се догодило: они воле своје зло, потребна им је једна добро знана рана коју брижљиво одржавају, чешући је прљавим ноктима. Насиљем их треба излечити, јер се зло може победити само другим злом“ (Сартр 1984б: 28).

Ками, који је упорно захтијевао дијалог, разговор, прекид насиља, био је исмијан од стране неких аутора. Тако о њему Албер Мемми (Albert Memmi) пише као о „колонизатору доброг срца“. Мемми сматра да се Ками нашао у немогућој историјској ситуацији. Он није могао подржати борбу колонизираних за властито ослобођење, а да тиме не угрози своју и егзистенцију својих сународника. Шта нам ово говори? Да је Ками, велики морализатор, овдје показао дјелимично сљепо, или, сартровски речено, био је у „лошој вјери“, он није схватао системско насиље колонијалног система и покушао је издејствовати мир, уз одржавање свих бенефиција колонијалног система. Но, то није једини случај кад Ками не може објективно сагледати реалност. На почетку Другог свјетског рата он не схваћа нацизам, уређујући *Le Soir républicain* снажно пропагира антиратну политику и вјерује да се са Хитлером може направити компромис и договор. У једном уводнику за *Le Soir républicain* он пише рецепт за заустављање рата:

⁶ Алжирска ослободилачка фронта која је 1. новембра 1954. почела оружану битку за независност Алжира.

Nemojte ponižavati, pokušajte razumjeti, oduzmite Hitleru osnovne razloge za njegov prestiž, zagarantirajte sve što je pravедно i odbijte ono što je nepravedно, revidirajte Versailles s poštovanjem prema Poljskoj i Čehoslovačkoj, gledajte jasno, odbijte poziv na mržnju, uspostavite ljudsku i europsku solidarnost, prilagodite nacionalnu politiku onoj ekonomiji koja je postala međunarodna: ovo su naše pozicije (Aronson 2007: 52).

Слијепо држање за властите принципе замагљивало је Камију поглед на сурове чињенице и непатворену реалност. Руку на срце, да би били поштени у овом сагледавању двојице корифеја интелектуалне мисли у Француској треба истакнути да ни Сартр није био имун на пренебрегавање стварности. Податак да је Сартр академску 1933. и 1934. годину, у вријеме Хитлеровог доласка на власт и почетка антисемитских прогона, провео у Француском институту у Берлину проучавајући Хусерлову феноменологију говори нам о томе.

Ангажман

Као што се зна, Ками, аутор *Побуњеној човјека*, стоји иза ријечи *побуна*, а Сартр иза *револуције*. Мало је теже одредити коме приписати популарну ријеч *ангажман*, Сартру или Камију? Сартр је њен идејни творац. У спису *Ангажована књижевност*, написаном за први број часописа *Модерна времена*, он тражи одговорност писца у свом времену. Зајера Флоберу што је показао неразумијевање за Комуни и Балзаку што је био равнодушан према данима Четрдесет и осме, и истиче да они⁷ неће ништа пропустити од свог времена, да имају само овај живот да живе, усред рата, усред револуције. Чувене су његове ријечи:

Али човек не постоји на исти начин као дрво или камен: он мора да *постане* радник. Иако је тотално условљен својом класом, својом платом, природом свог посла, условљен чак до својих осећања, ипак он одлучује о смислу свог положаја и положаја својих другова, ипак је он тај који слободно даје пролетеријату будућност непрекидног понижења или будућност освајања и победе, већ према томе да ли је одабрао да буде равнодушан или револуционаран. И он је одговоран управо за тај избор. Није слободан да не изабере: он је ангажован, треба се одлучити, и апстиненција је извештан избор (Сартр 1984е: 15).

Писац се не може поставити у вакуум, ван историјских дешавања, он се мора ангажовати или повући у изолацију игноришући савремене друштвене проблеме. Али и та равнодушност, апстиненција ипак је властити избор и одговорност писца у ситуацији у којој се налази. „Писац је ситуиран у свом времену: свака реч има одјека. И свако ћутање“ (Сартр 1984е: 5). Према Сартру, Флобер и Гонкур су одговорни за репресалије које су уследили последице Комуне јер нису написали ништа да би то спрјечили. С друге стране, историјски примјер пишевог ангажовања је Волтер у Каласовом процесу, али такођер и Зола који није само пасивно посматрао Драјфусову осуду. *Умјетности ради умјетности* Сартр оштро осуђује као неодговорно бјежање од стварности. Стварање дјела која не кореспондирају са реалношћу, са стварним животним проблемима, која покушавају само да задовоље лијепу форму, по Сартру, јесте бесмислено брбљање које тиме одговорну функцију писца претвара у компромитујућу луксузну дјелатност која служи владајућем режиму. Да ли онда ангажман можемо истински везати за Сартра? Па баш и не, онај ко је првоборац у ангажману јесте Ками. Он је био члан Алжирске комунистичке партије, оснивач је и ак-

⁷ Односи се на нове књижевнике, међу које је убрајао себе али и Камија.

тивни члан аматерске позоришне трупе која је изводила авангардне и ангажоване драме, а за вријеме њемачке окупације уређивао је и писао за илегални левичарски часопис *Combat*. Кад је Сартр писао о ангажману, Ками му је био пред очима У свом тексту *Нови писци у Француској* из јуна 1945. писао је о Камију као писцу који је у сталном присуству смрти, сталној пријетњи мучењем био мјера снаге и границе човјека. Аронсон сматра да је за Сартров програматски текст *Анијажована књижевност* Ками био узорни модел.

У самом одређењу идеје о *дјеловању* у доба окупације, чини се да Sartre asimilira Camusa u sebe. I то zbog dobrog razloga. Vidio је u Camusu оно што је било најважније њему самом. Овај млади човјек је већ био оно што је Sartre želio postati: ангажирани али не санјалачки или идеолошки писач, већ „pjesnik slobode“ и политички активист у једном (Aronson 2007: 92).

Сартр је признао да је Ками живио повијест „дубље и потпуније него многи међу нама (и него ја сам)“ (Сартр 1984ф: 105). Аронсон пише да Ками за Сартра постаје задивљујући спој особе, акције и дјела. „Sartre је сјенио свог пријатеља као modela ljudskog bića potpuno integriranog са samim собом и vremenom у којем је живио“ (Aronson 2007: 67). Ками, који се својим дјелом потврдио као примјер ангажованог писца, одбацује Сартров захтјев за ангажованошћу као насиље над умјетношћу. Он не сумња у пишчеву потребу да своје перо стави у службу писања о политичким и социјалним проблемима свакидашњице, о сукобима и борбама који га страствено заокупљају, али брани слободу писца. Ками пише: „Draži су ми ангажирани људи него ангажирана књижевност. Hrabrost у нечијем животу и talent у нечијим radovima – то није тако лоше. I nadalje, pisac је ангажиран када он то želi. Njegove vrijednosti су у njegovom instinktu. Ali ако ово postane закон, функција, или nasilje, gdje је onda vrijednost?“ (Aronson 2007: 96) Ками се изричито противи идеологијама, попут комунизма, које у сврху остваривања својих замишљених циљева, или боље речено, утопија, од појединца траже да свој живот подреди прокламованим принципима и идејама. Тако се и у овом случају, супротставља Сартровом схватању који за писца одређује закон, функцију. Такође, сматра да човјек поред потреба за храном, истином, правдом има потребу и за „храном за срце“, те да писање о љепотама свијета не значи аутоматски да се служи капиталистичком друштву.

Разумијевајући умјетност као средство у коме ће се отјелотворити политичке и филозофске идеје, Сартр је стварао књижевна дјела која су на луцидан начин представљала захтјев за промјеном постојећег стања. Међутим, његово интелектуална еволуција према идеји *анијажмана* може се пратити и у његовим књижевним дјелима. У роману *Зрело доба* из 1943, Маџе, филозоф, и левичарски интелектуалац, жуди за слободом, али је непокретан, неспособан да дјелује, да узме учешћа у животу. За разлику од њега, Гец у драми *Ђаво и господин Бог* из 1952, након обрата и преласка из апсолутног зла у светачку доброту узима свој удио у свјету, ставља се на чело војске потлаченог народа и схвата да само својим ангажманом може допринијети остварењу добра на земљи. У једном историјском моменту Сартр схвата да литерарно ангажовање није довољно и да промјена свијета тражи активно укључење у ријеку дешавања. Зато 1952. напушта „лагодну“ позицију независног интелектуалца и активно приступа Комунистичкој партији Француске. Тај преломни чин приступања партији коинцидира са два битна догађаја – објављивањем драме *Ђаво и његов дој* и

прекидом пријатељства с Камијем. У чему је повезница тих догађаја? У *Ђаволу и госпoду бoгу*, драми о Сељачком рату у 16. вијеку, Геџ, некадашњи велики војсковођа, након преобраћења из зла, постаје поборник апстрактног принципа добра – које доноси људску катастрофу; одлучује да се ангажира и стаје на чело народне побуњеничке војске. То постављење за вођу изазвало је противљење једног официра који није хтио да се повинује његовом вођству. Геџ га упозорава на послушност, али кад овај то одбије немилосрдно забада мач у њега. Да ли грађење војничке дисциплине потребује тако насилан чин? Чини се да не, и да је тај Геџов чин непотребан чин насиља. Међутим, овај чин, као и насиље⁸ којим је Сартр прекинуо пријатељство са Камијем посједује ритуалну симболику. Као што Орест тражи неку гесту која би му дала право грађанства међу становницима Аргоса, па макар то био и злочин, тако Сартр осјећа да и његов политички заокрет мора обиљежити један ритуални чин, а цијена је била пријатељство са Камијем. Камијев гријех био је и његов бескомпромисни антикомунизам. Сартр као да је сматрао да не може бити и тамо и овамо – с једне стране, приступити Комунистичкој партији, а с друге стране, остати у пријатељству са људима који су изразити антикомунисти. Да ли је тај прелазак са књижевног, теоретског на практични ангажман донио Сартру увјерење за којим је трагао? Не! Цијена коју је сам био спреман да плати ипак је била преви-сока: Сартр је сам запао у „лошу вјеру“. Ингениозно описивање тог феномена у *Бићу и ништавину* није га сачувало од тога да сам не поклекне. Лоша вјера или самообмана јесте дјелатност саме свијести којом она неку истину крије од саме себе, истовремено бивајући свјесна те истине коју покушава од себе сакрити. По Сартру, лоша вјера наизглед има исту структуру као лаж, али оно што битно мијења ствар јесте „чињеница да, у лошој вери, скривам истину од самог себе. На тај начин дуалитет обмањивача и обманутог овде не постоји. Напротив, лоша вера по природи подразумева јединство *једне свести*“ (Сартр 1984: 72). Да бисмо објаснили по чему је Сартр био у лошој вјери потребно је да нешто кажемо о теорији и пракси.

Закључак, или прича о теорији и пракси

Појам праксе је врло битан за Сартра, јер он сматра да је човјек не оно што мисли, вјерује, нада се, жели, већ само оно што чини. У свом популарном спису *Егзистенцијализам је хуманизам* Сартр пише да неки људи како би поднијели своју биједу често мисле:

Прилике су биле против мене, ја сам много вредио од оног што сам био; сигурно, нисам имао велику љубав или велико пријатељство, али то је зато што нисам сусрео неког човека или жену који би тога били достојни, нисам написао врло добре књиге, јер нисам био докон да то учиним; нисам имао деце да им се посветим, јер нисам нашао биће с којим бих могао саздати свој живот... (Сартр 1984х: 273).

Ове ријечи показују примјер човјека који је је у *лошој вјери* тј. живи у самообмани. Човјек је одговоран за оно што јесте, он је свеукупност својих чинова. Зато нас интересује како су Сартр и Ками дјеловали у практичном животу,

⁸ Тај јавни писмени одговор Камију, у коме је дотадашњег пријатеља јавно изложио беспштедној критици и чак анализи његове личности, био је толико бруталан да га можемо назвати насиљем.

да ли су били у сагласју са својим филозофским и политичким теоријама. Сартров ангажман огледао се у његовој кохабитацији са Комунистичком партијом Француске. Као и Гец у *Ђаволу и Јосифу доју*, Сартр 1952. одлучује да се удружи са партијом и радничком класом у активној борби за промјену свијета. Један од првих плодова остварене присности са Комунистичком партијом био је његов одлазак у Беч на Свјетски мировни конгрес, који је окупио источноевропске и западне прокомунистичке интелектуалце, а с циљем смањивања тензија хладног рата. Сартр је био велика звијезда конгреса и држао је уводну ријеч. За вријеме трајања конгреса планирано је више изведби Сартрове драме *Прљаве руке* у Бечким позориштима. Међутим, Сартр је забранио извођење драме, због чега је морао платити штету насталу због отказивања. Штавише, за било које будуће извођење драме Сартр је тражио да то одобри локална комунистичка партија. Разлог за отказивање ове представе јесте да су *Прљаве руке* већ отприје биле жигосане од стране партије као директан атак на њу. „Преобраћени“ Сартр тај свој потез није сматрао конформизмом нити *лошом вјером* већ се правдао да извођење тог дјела појединци користе за политичку пропаганду и да оно тренутно не може служити миру. Још тамнија сјенка која се надвила над овим конгресом јесте злочин који се, двије седмице раније, догодио у Чехословачкој. Рудолф Слански и остале комунистичке вође, већина њих Жидови, оптужени су за међународну жидовску завјеру и објешени у Прагу. Пред одлазак за Беч новинар конзервативног *Le Figaro* упитао је Сартра да ли ће послати апел предсједнику Готвалду за спас оптужених, а Сартр је одбио дати било какву изјаву овим новинама. Недуго послје, у интервју за *Combat* Сартр говори да је задатак интелектуалца да снажно осуди неправду гдје год да се дешава, а шути пред суђењем-фарсом и смакнућем чешких Жидова-комуниста. Он остаје нијем и на убиства радника у Источном Берлину који су усудили демонстрирати против власти, али у исто вријеме пише оштро писмо протеста против егзекуције брачног пара Розенберг, оптужујући Сједињене америчке државе да су земља „болесна од страха“. Аронсон оптужује Сартра да „zamjenjuje moralnost političkom kalkulacijom“ и такође да „ismijava svoj vlastiti poziv da se nepravda osudi svuda. Navodno u dobroj vjeri, on je tretirao Zapad i Istok prema dva različita standarda“ (Aronson 2007: 261). Навели смо Сартрове мрачне епизоде из периода 1952–1956. када је одлучио да се спусти са високог нивоа теоретске апстракције и урони у реални, сурови живот покушавајући га промијенити. Да ли нам ове чињенице показују да је Ками у овој успоредби испао морални побједник, да је он заиста сачувао „чисте руке“? Наступајући као морални проповједник, који се свим срцем борио против озакоњења убиства, који је снажно агитовао против смртне казне, против бруталности и неправде у свијету, често је имао црно-бијели поглед не видећи своје сопствено двориште. Иако је био свјестан стравичности холокауста, трагедије Хирошиме, колонијалног система којим су капиталистичке земље системски израбљивале и понижавале трећи свијет, Ками је означио комунизам као највеће зло за људску слободу, а марксизам је за њега био само легитимација убиства.

Међутим, истинска величина Камија и Сартра јесте у томе што су они били способни да превазиђу своја ограничења, да признају своје грешке, а да пораз надрасту и претворе у креативни потенцијал књижевног стварања. За обојицу 1956. је била плодносна. Сартр је прекинуо ћутање и јавно осудио Совјет-

ску инвазију на Мађарску прекидајући и везе са совјетским пријатељима који се нису противили овом насиљу. Ослободио се туторства Партије и поново за добио бескопромисну храброст и независност да буде бранилац и гласноговорник свих потлачених и понижених. Ками је прекинуо креативну блокаду и написао бриљантно дјело *Паг* у којем се на катарзичан начин разрачунао са својим демонима. У том фиктивном аутобиографском дјелу Ками је кроз интригантан лик Клеменса открио све сумње и слабости које су га опхривале, али и на један луцидан начин освијетлио свој сукоб са Сартром. Наставили су да пишу, ангажују се, одвојено, али са мислима једног на другом како Сартр емотивно пише у својем опроштајном писму након трагичне Камијеве смрти:

Ми се дејасмо посвађали, он и ја: није то ништа, једна свађа – макар се више никада и не виђали – просто један други начин живљења *заједно* и не губљења једно другог из вида у овом малом уском свету који нам је дат. То мене није спречавало да мислим о њему, да осећам његов поглед на страници књиге, на новинама које чита и да се питам: „Шта он о томе каже? Шта ли он у овом тренутку каже о томе?“ (Сартр 1984г: 113).

Њихов политичко-идеолошки сукоб потакнуо је многе интелектуалне расправе, људи су се сврставали и одабирали једну или другу страну, а та проблематика актуелна је и данас. Одговори на питање како кренути ка бољем и хуманијем друштву, како осигурати слободу и правду за све, да ли само оправдана средства воде ка праведном циљу, још се чекају и узбуркавају наше духове.

Литература

- Aronson, Ronald (2007), *Camus & Sartre: priča o jednom prijateljstvu i njegovom kraju*, Zagreb: Euroknjiga.
- Camus, Albert (1971a), *Kronike*, Zagreb: Zora.
- Camus, Albert (1971b), „Pravednici“ u: *Drame*, Zagreb: Zora.
- Camus, Albert (1971c), „Pad“ u: *Romani*, Zagreb: Zora.
- Ками, Албер (2008а), „Побуњени човек“ у: *Есеји*, Београд: Паидеиа.
- Ками, Албер (2008б), „Писма немачком пријатељу“ у: *Есеји*, Београд: Паидеиа.
- Коен-Солал, Ани (2007), *Сартр 1905-1980*, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Sartre, Jean-Paul (1981a), „Materijalizam i revolucija“ u: *Filozofske i političke rasprave*, Zagreb: Školska knjiga.
- Sartre, Jean-Paul (1981b), „Predgovor knjizi F. Fanona ‘Prezreni na svijetu’“ u: *Filozofske i političke rasprave*, Zagreb: Školska knjiga.
- Сартр, Жан-Пол (1984а), *Зрело доба*, Београд: Нолит.
- Сартр, Жан-Пол (1984б), „Муве“ у: *Драме*, Београд: Нолит.
- Сартр, Жан-Пол (1984ц), „Прљаве руке“ у: *Драме*, Београд: Нолит.
- Сартр, Жан-Пол (1984д), „Ђаво и господ бог“ у: *Драме*, Београд: Нолит.
- Сартр, Жан-Пол (1984е), „Ангажована књижевност“ у: *Шта је књижевност*, Београд: Нолит.
- Сартр, Жан-Пол (1984ф), „Одговор Алберу Камију“ у: *Порџреџи*, Београд: Нолит.
- Сартр, Жан-Пол (1984г), „Албер Ками“ у: *Порџреџи*, Београд: Нолит.
- Сартр, Жан-Пол (1984х), „Егзистенцијализам је хуманизам“ у: *Филозофски сџиси*, Београд: Нолит.

Сартр, Жан-Пол (1984и), *Биће и ништивило I*, Београд: Нолит.
Животић, Миладин (1973), *Еџистџенција, реалности и слобода*, Београд: Идеје.

Zeljko Saric

Humanism, freedom and violence: Sartre vs Camus

Summary: It is the author's intent to elaborate on the personal breakup of two hallmark thinkers of the french post-war intellectual scene, while using it as an illustration of two at that time conflicting worldviews. In the first part of the text, the author, by analysing the concepts of rebellion and revolution, displays the ideological background of Sartre's and Camus's quarrel: they both advocated a more humane and just society, while their proposed means to that end diverged quite significantly. The study of their fiction and non-fiction shows the key topoi of this divergence, namely: the relation between means and ends, the use of violence, and the call for engagement. The conclusion, looking back at their practical activism in the „real world“, sheds some light on their possible weaknesses, as well as on the overall scope of their work.

Key words: rebellion, revolution, freedom, violence, engagement, bad faith.

Пролегомена за једну нову теорију политике*

Невен
Цветићанин

UDK 321.01

*Рад је део истраживања на пројекту: III 47010 „Друш-твене трансформације у процесу европских интеграција – мултидисциплинарни приступи“ који је финансиран од стране Министарства просвете и науке Републике Србије. Такође, највећи део идеја представаних у раду је настао за време боравка аутора на постдокторским студијама у Великој Британији, уз подршку наведеног министарства. Напошетку, искрену захвалност аутор дугује Универзитету у Стирлингу у Великој Британији који је био гостољубива база у развијању овде представаних идеја, а посебну захвалност аутор дугује колеги професору Дејану Јовићу, који је био чест партнер у дебати и дискусијама о различитим филозофским/политиколошким/социолошким/историјским темама током ауторовог боравка у Британији.

Сажетак: У раду се презентује пролегомена за једну нову теорију политике, којом би се на нов и поуздан начин могло приступити компаративној анализи политичких идеја и појмова. На трагу Шмитових и Хегелових теза осмишљава се тзв. принцип **дијалектике политичке механике**, који као прецизан инструмент може послужити за анализу разних политичких идеологија које тако показују своју „истину“ и „лаж“. Рад доноси нов и поуздан методолошки образац за истраживање у области политичке филозофије и политичке теорије, али и у области филозофије историје.

Кључне речи: дијалектика политичке механике, теза, антитеза, синтеза, формални модели, емпиријски облици, политичке идеологије, компаративна анализа

Увод

Овде презентовани рад покушава да понуди оруђе, односно инструмент за једну нову феноменологију историје и идеја које у њој делују и покрећу сам њен ток. Наиме, овде предузето истраживање покушава да изнађе *методу* уз помоћ које би могли приступити компаративној анализи *идеолошких идеологија* у њиховом историјском низу.¹ Такође, овај рад представља део излагања које је аутор имао на Филозофској школи *Ноема* у лето 2012, при чему је у ауторовом излагању била експлицирана и метода, односно инструмент/оруже анализе, али и презентована њена апликација на конкретне историјске случајеве и примере са посебним нагласком на актуелни историјско-идејни (идеолошки!) тренутак. У овој штампаној верзији ауторовог излагања биће експлицирана и објашњена само метода/оруже/инструмент анализе, због обзира да текст не буде предугачак будући да се он ипак приређује за зборник у коме учествују и други аутори, док ће апликација поменутог методолошког обрасца на конкретне историјске примере бити ос-

¹ Претпоставка истраживања и његова главна радна хипотеза је да се политичке идеологије, макар оне које су успеле да стекну историјску релеванцију, не јављају произвољно, већ да у њиховој „производњи“ дејствују прецизни узроци које ће овај рад покушати да објасни.

тављена за неке друге, обимније радове, будући да апликација овде изложене методе на конкретне историјске примере и на читав ток модерне/постмодерне/пост-постмодерне историје изискује читаву једну књигу.² Та књига би опсегом тема и садржином нужно била књига из области филозофије историје, док овде понуђени рад, будући да се бави искључиво методом/оруђем/инструментом анализе политичких идеологија, више припада области политичке теорије, односно теорије политичких идеологија, па смо у коначници у наслову рада експлицирали да се овде ради о једној *теорији холијичке*, управо у смислу онога што се уобичајено назива „политичком теоријом“. За ову теорију политике је у наслову речено да је „нова“ и она то јесте искључиво у смислу што је аутор у њој спојио и синтетизовао неке одраније познате елементе на нов и свеж начин, али наравно да аутор овога рада нема илузију да је промишљао о нечему о чему никада раније није мишљено, јер су проблеми увек једни те исти, а углавном су и одговори константни³, при чему је веома тешко, па чак и наивно, претендовати на неку тобожњу оригиналност. Овде презентована теорија политике је „нова“ искључиво у смислу да представља једну нову систематизацију различитих, одраније познатих теорија, које синтетише добијајући једну корисну и продуктивну смешу на којој почива „новоизнађени“ инструмент/оруђе анализе историје и у њој присутних идеја, односно политичких идеологија. Једноставно говорећи, овде се описује ефикасно оруђе, уз помоћ којег је могуће било коју политичку идеологију „лоцирати“ у погледу њеног места у историјском току и скупа услова који су је уопште и направили виталном и значајном, при чему је, као што ћемо видети, мишљење аутора овога рада да су неке идеологије предетерминисане за позицију „историјске маргине“, док су неке друге предетерминисане на позицију „историјског монополисте“. То не зависи од било чега другог до од тога како те идеологије читају своје време, односно актуелни *Zeitgeist*, што опет зависи од тога како тумаче снагу постојећих односа моћи времена у коме егзистирају и које претендују да објасне. Још више то зависи од тога на које место у историјском току те идеологије саме себе смештају – на место *тхезе*, *антитхезе*, или *синтезе*, при чему бити на позицији *тхезе* значи бити на страни ислужених историјских снага и конзервативан, бити на страни *антитхезе* значи бити на страни свежих историјских снага и револуционаран, док је позиција *синтезе* умерена, посредујућа и стабилизујућа.

Наиме, овај рад нуди оригиналну аргументацију о тзв. *дијалектици холијичке механике* која представља главно погонско гориво историје и свих у њој садржаних идејних облика. Ова дијалектика политичке механике ће истовремено дејствовати у својим експлицираним потенцијалима као једна

² Тек ћемо понекад експлицирати како наш методолошки „инструмент“ функционише у тумачењу конкретних историјских примера у сврху презентације његових истраживачких домета, али ћемо систематско промишљање новије историје сходно овом „инструменту“ оставити за неке друге радове.

³ Када се тек овлаш погледа историја филозофије јасно нам је да постоји сродност између различитих мислилаца и њихових одговора у ономе смислу у којем нпр. Плотин и Августин на познат начин понављају Платона, Аквински Аристотела, а Хегел Хераклита, Платона и Спинозу у исти мах, наравно са свим специфичностима појединачног мишљења сваког од њих, али без могућности да било ко од њих крене сам од себе (у смислу у којем су и у самом Платоновом мишљењу, које представља пра-образац, садржани и Парменид, и Питагора, и Сократ, итд.). Отуда историја мишљења представља једну шуму у којој се дрвце наслања једно на друго и у којој су гране испреплетене.

феноменологија *полиитичких идеологија*, која, посматрајући политичке идеологије у њиховом историјском низању као продукт схеме самог историјског развоја и односа моћи који су важили у различитим историјским временима, даје њихово објективно тумачење и интерпретацију. Овај рад је утолико повратак једној *филозофији објективности*, јер је став аутора рада да је такозвано постмодерно време презасићено субјективним и субјективистичким пасажима кроз које се филозофира као да се пише поезија или компоује fuga, што може лепо зазвучати у тренутку, али, што у коначници остаје само ствар појединачног аутора који не успева изићи из своје субјективистичке метафизике која најчешће остаје допадљива само њему самом и уској секти његових слушалаца, услед чега нема ни било какве практичне последице (будући да поезија и фуге природно немају никаквих практичних последица)⁴. Насупрот овим постмодерним илузионистима чије „мишљење“ обележава наше време, мишљење једног Берка, Маркса или Токвила имало је практичне последице зато што је гађало нешто објективно у самој историји и њеном току, без обзира што је Берк био на страни историјске *тезе*, Маркс на страни историјске *антитезе*, а Токвил на страни историјске *синтезе*. Мање је битно на којој од ових позиција је био било ко од побројаних мислилаца, а много је битније што свака од ових позиција на извесан начин представља историјски објективитет. Овај образац мишљења, који рачуна са историјским објективитетима, много је ближи аутору овога рада, неголи што су то разноврзни „постмодерни“ филозофски прелудији који због палости у субјективни свет свог аутора не представљају ништа више од филозофске предигре која стаје управо тамо где озбиљно мишљење треба да почне.

Напоследку, насупрот свим „постмодерним“ расутим методологијама срца, тела или пак либидалних органа, овај рад жели да врати легитимитет практичној разборитости (фронезису) и дијалектичкој методи која му је по нашем мишљењу примерена, јер помаже да сагледамо реалан утицај сила које делују у практично-политичком, односно, друштвеном животу. Будући да је дијалектичка метода била потпуно дисквалификована са вулгарним марксистичким историјским материјализмом⁵, овај рад покушава да је реafirмише на новим-старим (заправо, изворним) основама и да понуди, на бази те методе, један нови и корисни инструмент, односно оруђе, за приступ компаративној анализи по-

⁴ Ово не значи да потцењујемо уметност као форму људског израза, штавише стављамо је изнад и практичних и сазнајних човекових моћи попут политике и науке, али она по нама нема ништа са историјом и опет ништа са употребљивим тумачењем ланчаног низа појава које делују једна на другу у историји или у природи. Штавише, она је начин да се извучемо из детерминистичког ланчаног низа и да надиђемо уопште механичност живота самога, политичку или неку другу механику. Уметност нема снаге да мења свет, али има снаге да у свету какав јесте буде непресушно извориште најблагороднијих енергија које обогаћују човекову егзистенцију. Но, када се трага за регулативним идејама које могу да утичу на људско понашање, онда то није посао за уметност, већ за мишљење са конкретним историјским залеђем, и ту долази до нашег неслагања са постмодерном која је због своје распршености онемогућила изналажење регулативних идеја сходно којима би се човек могао владати, па чак и кренула у деконструкцију самог концепта регулативне практичне идеје, остављајући човека на ветрометини самог и дезоријентисаног.

⁵ Што по нашем мишљењу није било својствено самоме Марксу, који је био одвише вишедимензионалан мислилац да би упао у тривијализме у које су упали, пак, неки његови много мање талентовани следбеници који су од дијалектике направили заправо схоластику, која је више била у функцији очувања нерелектоване догме, неголи у функцији реалног тумачења стварности и обезбеђивања практичном фронезису поузданих судова како би он могао да делује успешно.

литичких појмова и политичких идеологија. Коначно, овај рад ће трагати за комбинованом филозофско-политиколошко-историографском методологијом која би помоћу интердисциплинарног приступа успела достићи холистичко знање у друштвеним наукама, које су од претеране методолошке специјализације и униформности до сада имале само штете, која је очигледна већ када бацимо поглед на било коју од позитивистичких интерпретација људског друштва и његове историје. Уколико су постмодерне наратије сувише разуларене, распојасане и субјективистичке да би могле да допринесу напретку науке, онда су све позитивистичке наратије, на другој страни, сувише ускогруде и претерано „утегнуте“ да би биле креативне, а без креативности, као и без дисциплине уосталом, нема напретка науке. Креативност и дисциплину доживљавамо као два најважнија момента научног мишљења, и „уметност науке“ се састоји управо у томе да се у исти мах мисли и дисциплиновано и креативно. Постмодерне наратије су креативне, али нису дисциплиноване, док су оне позитивистичке дисциплиноване без креативности, јер је у њима претерана строгост убила могућност освајања нових научних хоризоната, и права је штета што се време располутило на ове екстреме – на једној страни распојасане креативности – на другој страни утегнуте дисциплине – што говори већ о самој кризи времена кроз његове доминантне обрасце. Насупрот тим екстремима ми ћемо свесно и са умишљајем ићи у мишљењу *средњим њуштем* покушавајући да синтезујемо све оно што су доминантни обрасци времена у својој психотичној располућености раздвојили остављајући пукотину⁶ у самом духу времена, који је отуда нужно психотичан и располућен. Можда ће стога наше писање некоме зазвучати анахроно и као бледи одраз ретро стила, или, још горе, као сурогат одавно несталих „великих“ идеја и „великих“ наратија, па ће нашу филозофију окарактерисати као нео-спинозизам или нео-хегелијанизам, док ће она заправо бити управо хегелијанска негација негације у односу на модерни и постмодерни круг мишљења и као таква интринсично нова, јер је фигура двоструке негације заправо динамична и не креће се уназад, већ унапред, са читавањем читавог претходног искуства. Једноставно говорећи, уколико је постмодерна представљала извесну негацију модерне, и као таква кретање унапред, онда је у овоме раду изложена филозофија негација те негације и увод у *пост-постмодерно мишљење*, што је један корак напред у односу на саму постмодерну⁷ која је одавно почела да посустаје и данас је већ, и као стил и као идеја, превазиђена, те је само потребно овој превазиђености дати облик, у чему је један од циљева овога рада.

Било како било, у нашем раду ће се стално испреплитати филозофија, политичке науке, социологија и историја, на начин старих научних синтеза из прошлости, при чему то неће бити антикварно, већ обзиром

⁶ Односно правећи раскол, да се послужимо Лиотаровим изразом (Лиотар, 1991: 5).

⁷ Док је као негација негације два корака напред у односу на саму модерну, којој се не можемо вратити на нерелевантан начин, већ требамо да мислимо унапред, а не уназад, зато што треба да промишљамо нова историјска искуства која искрсавају, јер ток историје иде независно од тога да ли покушавамо да га зауставимо, да ли га одбацујемо бежећи у прошлост или га одбацујемо бежећи у неку субјективистичку метафизику, тишину дигиталне библиотеке, или мир манастира.

на доминантни образац распопућеног времена, прогресивно, јер смо убеђени да само време, поготово у околностима глобалне финансијске кризе као кризе система/системске кризе тражи своју нову синтезу, и у формалном и у садржинском смислу, како би превазишло сопствене распопућености.⁸ Сматрамо да методолошки образац дијалектике политичке механике, као моћан инструмент/оруђе анализе историје и њеног тока може допринети, како томе да знатижељни и љубопитљиви умови увиде потребу за новом синтезом времена, тако и конкретном тражењу, након овога увида, њеног оптималног облика, што је посао који надилази снаге било којег појединачног човека и што може обавити тек једна или неколико генерација у заједничком напору.

Дијалектика политичке механике – у сусрет једном новом концепту

Термином *дијалектика политичке механике* се покушава описати базични принцип који попут малог мотора, из унутрашњости, покреће историју напред, да би се у њој могле појавити нове историјске и политичке форме, непознате до тада историјском времену које је претходило. За дефинисање принципа дијалектике политичке механике послужићемо се мислима двојице немачких мислилаца – једног класичног, и другог савременог који је пак постао класичан, који су сваки са своје стране дали допринос разјашњавању логике политичких и историјских збивања.

Први је Карл Шмит (Carl Schmitt), немачки мислилац из 20. века чије књиже су дуго биле озлоглашене због његове контроверзне личне биографије, али који је након терористичких напада 11. септембра 2001. преко ноћи постао један од најцитиранијих савремених политичких теоретичара. Карла Шмита, без обзира што је прошло нешто мање од тридесет година од његовог упокојења, доживљавамо као савременог мислиоца, јер не само да је у извесним предикцијама догађаја на почетку 21. века био видовит и далековид, већ и стога што су његове анализе феномена политике толико снажне да је он постао класиком политичке филозофије на једнак начин на који су то, на пример, Хобс, Русо или Кант. Класични мислиоци су класични управо зато што су увек савремени, тј. они су због количине проблема које су начели и одговора које су понудили трајно актуелни, те их зато и називамо класицима и радо им се враћамо уколико желимо да озбиљно мислимо.

Други мислилац којим ћемо се послужити за експликацију принципа политичке механике и њене дијалектике је мислилац који је класичан у правом смислу речи, и који је у том смислу чак и много класичнији од самог Шмита. Тај мислилац је Готфрид Вилхелм Хегел (Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel) и уколико је Шмит у својој класичности снажан и прегнгантан, онда је Хегел у својој

⁸ У нашим ранијим радовима смо као главну конкретну глобалну распопућеност у социоекономском смислу детектовали јаз између глобалног центра који је развијен и доминантан и антиглобалистичких маргина које су маргинализоване у правом смислу речи и осуђене на животарење (Цветићанин 2008: 511–590). Као предлог за наше становиште послужила нам је Волерстинова идеја о распопућености „светског система“ на језго (core) и периферију (periphery) (Wallerstein, 1974, Wallerstein, 1992). У овоме раду понудили смо и напутке за могућу синтезу којом би се можда могле превазићи претходне распопућености у идејно-идеолошком смислу.

класичности напосто монументалан. Хегелова мисао, након што је угледала свет, напосто никада неће губити на актуелности те ће инспирисати многе политичке мислиоце, којих је толико да би нам требало неколико редова да их све побројимо. Свака генерација након Хегела га је читала на свој начин, те ћемо и ми у овоме раду покушати да понудимо једно од могућих читања његових теза, које је саобразно нашем пост-постмодерном времену⁹ из којег мислимо.

Коначно, Хегела и Шмита, односно њихове главне тезе, ћемо повезати и из те везе ће се конституисати принцип *дијалектике њолијичке механике*. За дефинисање тог принципа од Карла Шмита ћемо узети тезу сходно којој се специфична логика политичких збивања базира на разликовању *пријатеља* и *непријатеља*, док ћемо од Хегела узети тезу о дијалектици историје која напредује у *пезама*, *антипезама* и *синпезама* ка новим друштвеним и политичким облицима. Обе тезе и Шмитову и Хегелову ћемо растумачити на један оригиналан и савремен начин примерен времену из којег мислимо, да бисмо их коначно спојили у тзв. принципу *дијалектике њолијичке механике*, који ће представљати носећу конструкцију овога рада.

Шмитово дефинисање политичке механике

Теза Карла Шмита о феномену политичког, надалеко чувена и толико пута интерпретирана и реинтерпретирана, јесте да „специфично политичко разликовање на које се могу свести политичке радње и мотиви јесте разликовање *пријатеља* и *непријатеља*“ (Шмит, 2001). Једноставно говорећи, оно што по Шмиту разликује *њојам њолијичкој* од свих других појмова (естетског, моралног, економског) јесте базично разликовање које је у том појму садржано, а то је дистинкција пријатеља и непријатеља. Још једноставније речено, политика, односно оно политичко¹⁰, је присутно свуда где се људи разврставају на пријатеље и непријатеље, при чему се не ради о приватним пријатељима и непријатељима, већ о групама пријатеља и непријатеља које делују у јавном простору, сходно чему су јавни, а не приватни. Шмитовој дефиницији појма политичког приступамо као врхунској аналитичкој категорији, нешто касније ћемо образложити и зашто, али не можемо да, интелектуалног поштења ради, не поменемо да постоје аутори који Шмитову дефиницију појма политичког тумаче као милитантно схватање политике са тоталитарним последицама (Молнар, 2010). Наиме, многи либералистички интонирани теоретичари, из претходне Шмитове дефиниције закључују да се без сумње ради о милитантном мислиоцу који је *конфликт* ставио у средиште политичкога поља, што им је довољно да Шмитовој теорији пришију тоталитарне последице, у смислу нетолерантности пре-

⁹ Као што смо раније напоменули, у изразу пост-постмодерно време је управо садржана Хегелова негација негације као динамичка категорија која доноси квалитативне помаке. Тако пост-постмодерно време није пука негација постмодерне и повратак некој класичној модерности, што би било веома наивно, већ је пост-постмодерно време нова етапа у којој су учитани сви претходни стадијуми и то је нека врста нове модерности у смислу новог универзализма. О томе више речи у раду који намеравамо да напишемо у будућности и који ће се бавити временом након постмодерне, која је очигледно расе и застарела.

¹⁰ О разлици *њолијичкој* као самог принципа, и *њолијичке* као конкретне појавне манифестације тог принципа у друштвеној стварности у књизи аутора овога рада (Цветићанин, 2004: 167–170). Ми ћемо у наставку *њолијичко* и *њолијичку* користити као синониме, јер овде предузето истраживање не потребује да направимо ову суптилну дистинкцију.

ма непријатељима који нужно морају бити ликвидирани, те у коначници анатемишу Шмита као идеолога једне мрачне политичке метафизике, спорећи његовој теорији било какве корисне аналитичке увиде.¹¹ Истини за вољу, сам Шмит је оваквим интерпретацијама дао повода својом контроверзном биографијом и несрећном колаборацијом са једним тоталитарним режимом¹², као и неким сегментима саме своје теорије која је, поштено ћемо признати, радикална и екстремна на неким местима, што смо већ раније критиковали (Цветићанин, 2004: 129–131, 160–188) Што се тиче односа Шмита и национал-социјализма, овде немамо простора да уђемо у ову значајну тему којој би се могла посветити читава једна студија, те тек можемо рећи да предност дајемо оним интерпретацијама које су устврдиле да је Шмит приступио национал-социјалистичком покрету смртно преплашен по сопствену сигурност и из чистог опортунизма¹³, због чега вероватно није стигао далеко у хијерархији нацистичке номенклатуре, остајући маргиналним ликом. Што се тиче екстремних делова његове теорије, који су не само научно неупотребљиви већ и опасни у својим практичним конвенцијама, њих ћемо напросто дестилисати, поштено упозорити читаоца на ове сегменте и критиковати их без предрасуда, али предрасуде нећемо дозволити себи према оним сегментима где је његова теорија корисна научном истраживању. Коначно, наша теза по питању Шмитовог наводног мрачњаштва јесте да је он био сасвим сигурно слаб и непоуздан карактер, односно оно што слободно можемо назвати бескичмењакром и кукавицом, чему имамо захвалити извесне тамне моменте његовог живота и теорије, али је он, на другој страни, био толико креативан и интелектуално знатижељан, да је постао врхун-

¹¹ Молнар је у свом подозрењу према Шмиту потпуно радикалан, те оптужује његову „сенку“ за већину невоља кроз које је прошла петооктобарска Србија, чија је Шмит, по мишљењу овога аутора, скривена интелектуална парадигма, јер су под његовим интелектуалним утицајем водеће политичке личности петооктобарске Србије – Зоран Ђинђић и Војислав Коштуница (преко њему блиског „идеолога“ Слободана Самарџића), а и аутор овога рада је поменут као представник претходне групе „шмитоваца“ у чијим радовима је „до изражаја долазила иста та фасцинација разликовањем пријатеља од непријатеља“ (Молнар, 2010: 225). Молнар сматра да је разлог ове фасцинације Шмитом некритичко усвајање његове теорије и настојање да се некритички шире његове идеје као нека врста идеологије са тоталитарним и по Србију трагичним последицама, при чему искључује могућност да је неко Шмитом „фасциниран“ из интелектуалних разлога пошто га је критички прочитао, односно из прости љубопитљивости и жеље да унапреди научне увиде и, коначно, из убеђења да су неки његови увиди (не сви!) од вишеструке користи по развој науке о политици, односно теорије политике као научне дисциплине. Као што нису сви проучаваоци дела, на пример Томе Аквинског или Августина, хришћани, томисти или августиновци, тако нису ни сви проучаваоци дела Карла Шмита неки фанатични „шмитовци“, већ је суштина научног истраживања управо у томе да се направи дистанца према истраживаном предмету, без обзира да ли се ради о теми или личности, и да се у самом истраживању разликује оно што може бити од користи за само научно знање и његов главни задатак да објашњава појаве (*theoria* у старогрчком смислу), а што представља субјективистичке вишкове, личне симпатије или антипатије истраживача према некоме и нечему. Молнар Шмиту прилази са предубеђењем, напросто са једном предрасудом, те су зато његови домети тумачења Шмитове теорије по нашем мишљењу скромни. Насупрот томе, потрудили смо се да и сада, као и раније (Цветићанин, 2004), Шмита читамо на критички начин, разлучујући оно чиме је задужио политичку теорију у домену објективне анализе од онога што су идеологизовани моменти неупотребљиви било којем истраживачу.

¹² О Шмитовој биографији и његовој колаборацији са национал-социјалистичким покретом, као и његовој ипак епизодној улози у Трећем рајху у Balakrishnan, 2000: 176–201 и Benedersky, 1983: 195–273.

¹³ Став о Шмиту као опортунисти износи у свом чланку Џорџ Швед (Schwab, 1975), а уз овакву интерпретацију пристаје у својој књизи и поменути Бенедерски (Benedersky, 1983).

ским истраживачем у области друштвених наука, задуживши их својим увидима. Дакле, он је по нама, и поред своје контроверзне личне биографије и неких написаних редова са којима се ниуколико не бисмо могли сложити, пре свега, значајан друштвени теоретичар који је задужио својим опусом целокупни корпус друштвених наука, што је јасно већ из тога што се његово одређење појма политичког (као разликовања пријатеља и непријатеља) налази у свим уџбеницима политичке филозофије, политичке теорије, политикологије, социологије политике и осталих друштвених дисциплина, и што су га озбиљно читали и користили неке његове увиде чак и они који су били на потпуно различитим идеолошко-политичким позицијама попут Валтера Бењамина, Жака Дериде или Јиргена Хабермаса.

Конечно, долазимо до саме сржи Шмитове дефиниције појма политичког и до онога због чега је ова дефиниција изнедрила моћно аналитичко оруђе за проучавање како политике, тако и историје, и уопште свега онога што се дешава у људском друштву. Шмит је, по нашем мишљењу, амбивалентан, и некада је формалан у свом одређењу политичког, а некада не може да издржи ту теоријску неутралност, па пада у супстанцијалност, што је свакако лош дух његове мисли, али и само један од њених аспеката. На неким местима је формалан у свом мишљењу једнако колико нпр. Кант¹⁴, и пита се о *условима могућности њолијике* (Шмит, 2001: 19–22, 26), а на неким другим је супстанцијалан (Шмит, 2001: 23–24) и уводи читаву своју теорију у екстрем, не умећи да стане када је најпотребније.

Најпре ћемо се посветити овом првом, формалном сегменту његове теорије, који је користан и употребљив за научну анализу политике и историје. Самим тим што се пита о крајњој дефиницији „на коју се могу свести политичке радње и мотиви“ (Шмит, 2001: 19), он се пита шта политику чини могућом и долази до закључка да је могућом чини постојање различитих група (групе *пријатеља* и групе *непријатеља*) које се међусобно разликују и боре између себе. Стога је он у научном дефинисању принципа пријатељ/непријатељ формалан и не укључује било каквог конкретног „пријатеља“ или „непријатеља“, те сходно томе тај принцип нема било какав политички садржај, ни тоталитаран, ни антиоталитаран, ни конзервативан, ни социјалистички, ни немачки, ни француски, ни револуционаран, ни антиреволуционаран, већ само говори о томе да се може разликовати *пријатеља* од групе *непријатеља*, будући да пријатељ и непријатељ нису приватни него јавни што подразумева да није реч о неком појединачном пријатељу и непријатељу, него о различитим друштвено-политичким групама. Такође Шмит, у овом свом „формалном“ делу, не одређује ни интензитет конфликта између пријатеља и непријатеља, те, иако се наслућује да је између пријатеља и непријатеља могућ екстремни случај попут нпр. рата, он ипак оклева у почетку да милитаризује своју теорију. Тако да овде, уколико нам је дозвољено да разблажимо његову теорију из прагматичних научних интереса, принцип пријатељ/непријатељ, описује једну природну склоност која стоји у средишту човекове политичке и општедруштвене егзистенције – склоност да се човек дели у групе (на пријатеље и непријатеље) и да се те групе боре међусобно за моћ и утицај, што је проста чињени-

¹⁴ На крају крајева у време када је писао „Појам политичког“, који је донео поменуто дефиницију политичког, био је на новокантовским теоријским становиштима.

ца људске историје, која је управо отуда и динамична, а не статична. Овим је Шмит само допунио класичну Аристотелову дефиницију човека као „друштвеног бића“ (Aristotle, 1981: 1–15) сматрајући да је човекова друштвеност таква да га води припадности одређеној друштвеној групи, која се разликује од неке друге исте такве групе. Тако да Шмитов пријатељ и непријатељ, формално гледано, нису ништа друго него „група А“ и „група Б“ које се међусобно разликују и које се боре за различите циљеве и вредности. Политика је као делатност могућа само тамо где постоје овакве различите групе и *услов њене могућности* је управо ово разликовање *пријатеља* и *непријатеља*, јер у свету у коме би се сви слагали око свега и у коме би постојала само једна јединствена и сложна група, политика не би била потребна, а политичко мишљење не би било могуће, јер би то био бесконфликтан свет престабилиране хармоније у којем би људи живели попут анђела и не би морали да доносе било какве политичке одлуке. На супрот томе, политика, као и политичка филозофија и њене доминантне идеје, увек се формирају око неког конфликта, јер у политичком мишљењу и доношењу политичких одлука људи морају бити „за“ нешто, а „против“ нечега другог, јер политичко мишљење у коме би људи били за све солуције и идеје, нужно би било практично противречно и више би наликовало Кјеркегоровом естетском стадијуму, неголи било каквој идеји са практичним последицама (Кјеркегор, 1979). Сами конфликти би били немогући без супротстављених група, па су тако „пријатељ“ и „непријатељ“ тј. „група А“ и „група Б“ услов могућности политике као делатности и политичког мишљења које ту делатност прати.

Чак је и либерал Исаија Берлин слично конзервативном Шмиту приметио „that political philosophy is possible only in a world where ends collide“¹⁵ (Berlin, 1962), те је из тога видљиво да по овом питању нема разлике између озбиљних политичких мислилаца, без обзира на њихово идеолошко предубеђење и то да ли су либерални, конзервативни, или социјалисти, јер су сви свесни исте *политичке механике* по којој без конфликта нема политике ни политичког мишљења, а без „пријатеља“ и непријатеља“, односно „групе А“ и „групе Б“, нема управо тих конфликта, који су нужни за функционисање ове политичке механике.

Оно где су Шмит и Берлин различити и где до изражаја долазе њихове појединачне идеологије и где смо ми више на Берлиновој неголи на Шмитовој страни, јесте интензитет самога *базичнога конфликтна* између пријатеља и непријатеља, у смислу „групе А“ и „групе Б“. Док је сходно либералном ставу у који је урачуната супервизија етичког над политичким код Берлина стално присутна тежња да се базични конфликт између „групе А“ и „групе Б“ пацификује мирним средствима и уколико је могуће – институционално, код Шмита се тај конфликт свесно одводи у екстрем говорећи о „реалној могућности физичкога убијања“ (Шмит, 2001: 23), при чему је, као код Клаузевица, присутна идентификација политике са ратом. Одбацујући идентификацију политике са ратом, као и нужност „физичкога убијања“ (могућност за њега је у политици заиста увек потенцијално присутна, јер чак и у демократским системима политичари могу погинути због атентата попут нпр. Линколна или Кенедија, али је то присутно само као могућност, па се не може говорити о нужности „физичкога убијања“ у политици која би била тиме заправо рат, већ само о потенцији за сукобе екстремног типа), покушаћемо да искористимо из Шмитове теорије

¹⁵ „да је политичка филозофија могућа искључиво у свету у којем се крајеви сударају“.

оно што може бити продуктивно употребљено за научну анализу политике као феномена и за дефинисање нашег принципа политичке механике.

На једном од оних места на којима је више аналитичан неголи радикалан, Шмит каже да је „политички свет плуриверзум, а не универзум“ (Шмит, 2001: 36). То значи, када преведемо претходни исказ на речник обичног живота, да је политички свет састављен од више друштвених група са различитим интересима и циљевима, а не од једне унисоне групе са једним јединственим интересом и циљем. То омогућава динамику самог политичког света, односно то омогућава функционисање саме *полиитичке механике* која настаје због интеракције између различитих друштвених група, као што у природном свету природна механика настаје услед интеракције различитих природних сила. Различите друштвене групе су у међусобном односу „пријатеља“ и „непријатеља“, па тако у политичком простору делују различите *силе привлачења и одбијања* (атракције и репулзије) и ове силе производе *полиитичку механику* која стално „врти“ политичко поље као својеврсни мотор, услед чега оно не мирује, већ на њему имамо динамично смењивање различитих друштвених снага. У политичком пољу, баш као и у оном природном, ове силе атракције и репулзије постају *силе акције и реакције* које се, да употребимо Берлинов израз, сударају, и тиме производе струју довољну за функционисање политичкога поља.¹⁶ Та струја може бити опасна и смртоносна, али не по некој нужности која неумитно доноси случајеве екстремних сукоба са „могућношћу физичкога убијања“, већ то зависи од тога колико је само политичко поље уређено и колико је поменута струја „изолована“ заштитним материјалима, да употребимо метафору из подручја електронике. Дакле, политичка механика није нужно фатална по оне актере који учествују у њеном прављењу, иако то може да буде. За њу уопште није одређујуће то да ли је фатална или не као што је мислио Шмит код кога се ради о испољавању принципа *полиитичког* само тамо где постоји „реална могућност физичкога убијања“, већ је за политичку механику одређујуће постојање елемената који је покрећу – различитих друштвених група и сила које делују међу њима. Те силе могу да буду фаталне, али и не морају. Политичка механика је могућа и тамо где се различите групе не убијају, као нпр. у демократским системима са институционализованом опозицијом који свакако нису ослобођени политичке механике, али у којима њене последице нису фаталне. Но, политичка механика није могућа тамо где не постоје саме различите групе које се боре за различите интересе и она није могућа у свету у којем не би постојала ова *базична разлика* између неке хипотетичке „групе А“ и неке хипотетичке „групе Б“. Преокрећући Шмита можемо рећи да је за функционисање политичке механике главни услов постојање различитих група (*базичне разлике* између неке „групе А“ и неке „групе Б“), без обзира на какав се оне начин боре – насилно или ненасилно, а сама метода борбе је мање битна. Но, оно где је Шмит био у праву пре него што је своју теорију увео у екстрем јесте да је појам политичког одређен *базичном разликом* пријатеља и непријатеља, јер је то заправо разликовање „групе А“ и „групе Б“ без којих нема било какве политичке динамике, те ове групе производе политичку механику као механику политичких сила.

У коначници дефинисања принципа политичке механике можемо рећи да је политичка механика принцип који омогућује саму политику и да се ова ме-

¹⁶ Бошковић је дефинисао деловање сила атракције и репулзије у природном свету, док су управо то исто у друштвеном миљеу дефинисали Хегел и Шмит, па се ради заправо о препознавању исте „механике“.

ханика састоји у интеракцији између двеју или више друштвених група, које су међусобно у односу „пријатеља“ или „непријатеља“, тј. привлачења или одбијања, Политичка механика је заправо механика политичких сила и она узрокује да у политичком простору увек имамо неку акцију и неку реакцију у вечној игри освајања тог политичкога простора. Која ће друштвена група бити у улози сила акције, а која у улози сила реакције у овој политичкој механици је већ друго питање на које одговоре можемо потражити код Хегела, док нам је Шмит засад послужио да дефинишемо ову политичку механику као механику политичких сила која не би била могућа без постојања *базичне разлике* пријатеља и непријатеља у смислу различитих друштвених група, јер бисмо тада место различитих тенденција и сила имали потпуни мир у политичком пољу, па читав динамични процес политичкога кретања не би био могућ.

Хегелово дефинисање дијалектике политичке механике

Други мислилац који ће нам помоћи да дефинишемо како претходно описана политичка механика функционише у историјској динамици је Хегел. Наиме, Шмит је дефинисао принцип пријатељ/непријатељ као статични мотор који кретањем око различитих полова *пријатеља* и *непријатеља* покреће политичку механику као механику политичких сила. Сада ће нам Хегел помоћи да дефинишемо како тај статични принцип добија историјску динамику и како сама политичка механика функционише у својеврсној историјској дијалектици, сходно којој су неке друштвене групе на страни сила акције, а друге на страни сила реакције.

Опште је познато да је Хегел у својој филозофији историје (Hegel, 1956) показао да је историјски процес динамичан и да напредује кроз борбу неке историјске *тезе* и неке историјске *антијезе*, које нису ништа друго него облици и различити степености историјске свести духа/ума у његовом саморазвоју ка новим облицима. Конкретни историјски носиоци ових различитих и међусобно сукобљених облика апстрактне историјске свести су друштвене групе: на пример нововековно грађанство насупрот старој феудалној аристократији. Тако се друштвене групе, као конкретно испољење апстрактне историјске свести, једне према другој односе као *теза* и *антијеза*, тј. једна друштвена група доводи у питање „истину“, „обичаје“, „праксу“, тј. целокупну свест друге друштвене групе. Након међусобне борбе између, тада у историјској стварности доминантне друштвене групе, и оне друге групе која је изазива и бори се да дође на њено место са којег може доминирати, тј. борбе између *тезе* и *антијезе*, наступа нова историјска *синтеза* (као нови виши степен историјске свести) у коју су апсорбоване и једна и друга група које су се бориле за доминацију, и које су управо својом борбом омогућиле настанак те нове синтезе. Наиме, у борби, тј. у заједничком клинчу, мешају се облици једне и друге групе, те се и једна и друга група у тој борби мењају, постајући све више налик сопственом противнику (јер, да би се противник победио, треба га најпре упознати, признати и схватити), да би се коначно обе групе поклопиле у новој историјској свести која представља синтезу најбољих елемената из једне и друге групе, тј. синтезу свега онога што је у једној и другој групи још увек историјски витално и живо.¹⁷ Та нова

¹⁷ Тако су у Британији након првотне борбе нововековно грађанство и феудална аристократија ушли у савез који је био оличен у браковима између чланова једне и друге групе, при чему су

синтеза сада постаје нова *теза*, као сада доминирајући облик историјске свести, који ускоро добија нову опозицију, тј. нову *антитезу*, која оспорава ту сада доминантну историјску свест и делује у облику неке нове друштвене групе која се бори за своје место под сунцем историје.¹⁸ Ова игра теза, антитеза и синтеза је непрекидна и неугасива услед чега је историјски процес динамичан будући да ниједна теза тј. ниједна друштвена група која је оличава не може доминирати заувек и свака пре или касније добија своју опозицију. Тако се увек изнова понавља читав процес борбе тезе и антитезе, тј. друштвених група које их оличавају, и из те борбе опет настаје нека нова синтеза на вишем нивоу, која и сама након краткотрајног мира, опет добија своју опозицију, тј. антитезу, те тако имамо нови историјски циклус, односно нови круг историјске дијалектике.

Историјски процес се тако развија у тези, антитези и синтези (која није ништа друго него нова теза која и сама добија своју негацију у новој антитези), као оним етапама историјског развоја које се као *формални* модели самога развоја понављају у различитим историјским периодима. Једнако као и Шмитов принцип пријатељ/непријатељ, тако и Хегелову дијалектичку схему историје можемо схватити *формално* – *теза, антитеза и синтеза су формални модели развоја које можемо препознати у једном кругу историјског развоја*, тј. на једноме степену историјског развоја или најједноставније говорећи – у једном историјском периоду. Хегелову тезу, антитезу и синтезу схватамо као оне формалне моделе развоја који се стално понављају у различитим историјским круговима и периодима као *вечно враћање истога*. Заправо Хегела смо прочитали на ничеански начин¹⁹ и за разлику од Хегела не сматрамо да историја линеарно напредује²⁰, већ сматрамо да се она развија у круговима, те су теза, антитеза и синтеза формални модели развоја унутар једног историјског круга или периода. Док је Хегел мислио да су нови историјски кругови (тј. периоди) бољи и савршенији од оних старијих, што је била и Марксдова „предрасуда“, ми заједно са Ничеом мислимо да су они несамерљиви и да је сваки од њих специфичан, те тако неки ранији историјски круг (тј. период) може бити „бољи“, али и „гори“ од онога који је дошао после њега, што зависи од становишта и перспективе посматрача, те у овом питању стојимо на страни Ничеовог перспективизма. Но, формално и с ону страну свих вредновања, имамо вечно враћање истих историјских модела, вечно враћање тезе, антитезе и синтезе, или, коначно, једноставно – вечно враћање истог.²¹

први имали капитал, а други титуле, па је то заправо био „брак између капитала и титула“, који је стабилизовао само друштвено тло.

¹⁸ Тако опет у Британији новоуспостављена синтеза између грађанства и аристократије, капитала и титула, добија своју нову антитезу у радничком покрету, који је био нова друштвена група на хоризонту која се борила за своје место под сунцем.

¹⁹ Ниче о идеји вечног враћања истог у следећим књигама: Nietzsche, 1974: 273–274, Nietzsche, 1983: 60–67, Nietzsche, 1969: 176–178.

²⁰ Чак би се сложили са многим постмодерним теоретичарима о упитности идеје историјског прогреса, јер када станемо на становиште о прогресу онда неминовно супстанцијализујемо ствар, док ми желимо да останемо при формалним фигурама, које би нам омогућиле исправну анализу историјског тока, а не неке тешке судове о његовој сврси, смеру и евентуалном прогресу.

²¹ Чак и на нивоу историјских догађаја и историјских личности имамо извесно понављање у смислу у којем је Наполеон Бонапарта Јулије Цезар новог века, те отуда није чудно што Наполеонов начин владавине многи политиколози називају цезаристичким и што је од тога настао политиколошки појам. Као у прецедентном праву, ранији историјски догађаји остављају модел за тумачење оних каснијих, а то је могуће због сродности самих калуца, односно модела.

Једноставно говорећи, у сваком историјском периоду постоји једна доминантна друштвена група (тј. теза), једна опозициона друштвена група која негира ону прву групу (тј. антитеза), и коначно из борбе претходних група настаје нова друштвена група (тј. синтеза). Хегелов принцип дијалектике историје схватамо *формално* једнако као и Шмитов принцип политичке механике, јер „теза“, „антитеза“ и „синтеза“ немају фиксиран конкретни историјски садржај, те су у различитим историјским периодима различите друштвене групе у улози „тезе“, „антитезе“ и „синтезе“, те је чак и једна те иста друштвена група у различитим историјским тренуцима једном „антитеза“, а други пут „теза“. Тако су либералне грађанске снаге биле крајем 18. века „антитеза“ старом аристократском Ancien Régime-у који је тада био доминантна историјска „теза“, да би после историјске победе над тим режимом и саме либералне снаге од „антитезе“ постале доминантна историјска „теза“ добијајући сопствену „антитезу“ у надирућем радничком покрету који се борио против либералног грађанства (које је у међувремену направило „историјску коалицију“ са старом аристократијом) као нова историјска „опозиција“. Заправо, Хегелова дијалектика историје описује исту политичку механику као и Шмитов принцип пријатељ/непријатељ само са динамичког, а не са статичког становишта и док је Шмит описивао како је могућа политика, Хегел описује како је уопште могућа историја. Хегелијанска *теза* и *антиитеза* су заправо Шмитов *пријатељ* и *непријатељ*, као она два пола која су нужна да би историја била могућа, јер без супротстављених друштвених група *пријатеља* и *непријатеља* (тј. историјске *тезе* и историјске *антиитезе*) историја не би била могућа, јер би живели у предисторијском (или постисторијском) свету „вечнога мира“ и „краја историје“, да парафразирамо Канта и Фукујаму. Заправо, принцип који покреће историју је исти као и принцип који покреће политику – принцип политичке механике као механике политичких сила – где је целокупно кретање условљено интеракцијом *сила акције* и *сила реакције*. Историја је из ових разлога неодвојива од политике и обрнуто, јер су и једна и друга продукт истога кретања и деловања истих сила. Наиме, Хегелова историјска *антиитеза* је заправо *сила акције* која делује против неке историјске *тезе* која је, као владајућа историјска теза, на монополишућем историјском положају, а која после напада силе акције тј. антитезе реагује као *реакција* и брани своје стечене позиције и монополе. Тако је историја, као и политика, само продукт међуодношења између друштвено-политичких *сила акције* и *реакције*, те имамо једно те исто кретање које је посматрано са статичног становишта политичко, али које је са динамичког становишта историјско, и тако управо политички догађаји постају историја.²² Зато ће свака озбиљна политичка анализа и озбиљно истраживање у политичким наукама морати паралелно обратити пажњу на историјски контекст у коме су се одређени политички догађаји десили, односно у коме су се различите политичке форме (демократија, правна

²² Као нпр. када је Чемберлен потписао споразум 1938. са Хитлером у Минхену – то је са статичког становишта само појединачни политички догађај у коме су се сусреле снаге акције (Хитлер) и снаге реакције (Чемберлен), али са динамичног становишта свега онога што ће доћи после тога (дефинитивног обрачуна снага акције и снага реакције у Другом светском рату) то је била историја и историјски догађај. Нису сви политички догађаји историјски, већ историјским постају само они политички догађаји који мењају однос сила акције и сила реакције. Из тих разлога су догађаји попут нпр. избијања Француске револуције или Наполеоновог пада историјски, а не пуки политички догађаји.

држава, диктатура, олигархија, различите идеологије попут социјализма, конзервативизма, либерализма, итд.) јавиле. И обрнуто – свако озбиљно историјско истраживање ће морати да рачуна на познавање политичких наука и политичке филозофије, јер се у противном неће моћи ваљано повезати историјско међуодношење различитих социјалних група, са њиховим специфичним политичким вредностима и програмима, чија борба и прави саму историју. Тако је најпродуктивније коришћење једне холистичке филозофско-историјско-политиколошке методологије, која од истраживача захтева велику ерудицију и огромно образовање у различитим дисциплинама, али која једино може дати плодне резултате.

Најбољи пример за то да се политичко мишљење „врти“ око базичне разлике између пријатеља и непријатеља, баш као што се историјско мишљење врти око базичнога јаза између тезе и антитезе (рекли смо да су Шмитов пријатељ и непријатељ у историјској перспективи хегелијанска теза и антитеза), јесте мисао значајних политичких филозофа, који су у исти мах били и велики филозофи историје, који су сви од реда мислили у категоријама тезе и антитезе, односно пријатеља и непријатеља. То је приметно чак и код мање теоријски талентованих идеолога који нису оставили значајне мисаоне системе, али чије су идеологије похарачиле светом захваљујући томе што су њихови родоначелници схватили да морају мислити у категоријама *базичне разлике* (базичног конфликта) између пријатеља и непријатеља, тезе и антитезе. Тако је и сам заснивач филозофије историје и њен први „визионар“ Аурелије Августин разликовао два пола – државу божију и државу паганску (St. Augustine, 1972) као ону тезу и антитезу који су носиоци историјског процеса. И после њега је сваки озбиљни теоретичар људскога друштва, или макар било који талентовани идеолог, поступио неколико друштвених или идејних ентитета који ће бити у међусобном конфликту као теза и антитеза: код Хобса су у конфликту природно и грађанско стање (Hobbes, 1991), код Канта умно и неумно деловање (Kant, 1956), код Берка политичка елита и револуционарна гомила (Burke, 1993), код Ничеа су у конфликту митске историјске силе бога Диониса и бога Аполона тј. дионизијске и аполонске историјске силе (Nietzsche, 1993), код Маркса су у конфликту класе (Marx i Engels, 1996), код Мусолинија су у конфликту државе-нације (Mussolini, 1928), да би код Хитлера биле у конфликту расе (Hitler, 1992). Све то сведочи да се политика тј. политичка филозофија, као и васколико историјско и идеолошко мишљење, формирају око неког конфликта и да су конфликти разних врста оно што тера ову политичку механику напред, те она напредује у борби неке историјске тезе и неке историјске антитезе, како би рекао Хегел, тј. у борби неког пријатеља са неким непријатељем, како би рекао Шмит. Будући да наш свет није свет престабилиране хармоније и да је услед дијалектике политичке механике све у процесу и мењању – немамо коначне политичке истине, као ни коначно истините политичке идеологије већ имамо један непрекидан политички и историјски процес који се креће у низу дефинисања и редефинисања политичких идеја, односно у јављањима и нестајањима политичких идеологија.

Дакле, у историјској перспективи Шмитов *пријатељ* и *непријатељ* постају заправо Хегелова *теза* и *антиитеза* које покрећу историјски развој, и чија борба резултира новим вишим историјским *синтезама* које привремено доносе историјски мир и равнотежу, све док не настане нова историјска „опозиција“

том мирном поретку (нова „антитеза“, нови „непријатељ“), те тако креће читава дијалектика испочетка и можемо очекивати нови *историјски циклус*. У историји, као и у политици стално се боре пријатељ и непријатељ у овом социолошком значењу²³, тј. теза и антитеза, односно *силе акције* и *силе реакције* и њиховим међуодношењем напредује дијалектика историје као специфична дијалектика политичке механике. Једноставно говорећи, да би се овладало политичким простором против онога ко тренутно има монопол у том простору, потребна је нека *акција*, па када се овлада политичким простором снаге које су овладале успостављају сопствени поредак, чиме *акција* прелази у *реакцију* и те снаге сада бране успостављени поредак против неких нових снага *акције* које га сада оспоравају, а према којима су снаге поретка сада пука *реакција*.²⁴ Коначно, дијалектика политичке механике је *формални њринциј* који делује у историји у којој се боре снаге акције са снагама реакције, да би након свега наступила њихова синтеза, при чему овај *формални њринциј* може бити оличен током историјског процеса у многим *конкретним емпиријским идеолошким облицима*, који из акције прелазе у реакцију, да би коначно нестали у неповратној прошлости.

Овим долазимо до поенте нашега рада и до везе између дефинисања дијалектике политичке механике и конкретне анализе различитих политичких идеологија. Наиме, конкретне *политичке идеологије* попут либерализма, социјализма, конзервативизма итд, су само *конкретни емпиријски идеолошки облици* са прецизираним политичким вредностима и њима одговарајућим конкретним политичким институцијама, који су настали у историјском процесу као производ дијалектике политичке механике и као резултат борбе различитих друштвених група и односа снага међу њима. Стога политичке идеологије нису вечне истине већ су само одраз односа политичких и друштвених снага свога времена, и губе на својој актуелности са променом историјских услова који су их породили, услед чега остају само мртво слово на папиру и једна застарела интерпретација друштвене стварности.

Коначно, дијалектика политичке механике је само *формални њринциј* који делује у историји у којој се боре теза и антитеза, пријатељ и непријатељ, тј. конкретне историјске снаге акције са конкретним историјским снагама реакције, да би након свега наступила њихова синтеза и читав процес кренуо испочетка у неком новом историјском циклусу. Овај *формални њринциј*, баш као што показују мисли значајних политичких мислилаца које смо поменули, може бити оличен у различитим *конкретним емпиријским идеолошким облицима*, који представљају различите идеологије и различите политичке филозофије, од којих свака *базичну разлику/базични конфликт* између пријатеља и непријатеља тумачи на сопствени начин – за неке ће то бити конфликт између класа, за друге конфликт између раса и тако даље, сходно конкретним историјским интереси-

²³ Опет понављамо како површнији читалац не би дошао у забуну да пријатељ и непријатељ нису лични него јавни и ове изразе користимо у смислу у којем смо то описали раније, као ознаке за различите друштвене групе.

²⁴ Антитеза (акција) прелази у тезу (реакцију) са остварењем, извршењем и тиме се отвара нова етапа историјскога развоја. Сам Хегел је рекао, да га парафразирамо, да је свако историјско остварење у исти мах почетак дисолуције и старт обрнутога процеса, који ће се ускоро манифестовати кроз појаву новог духа и нових историјско-светских личности и нове епохе универзалне историје (Hegel, 1956: 63–64).

ма сваке од ових идеологија. Ови конкретни емпиријски идеолошки облици инспиришу различите конкретне емпиријске историјско-политичке порецике попут нпр. средњовековног модела хришћанске краљевине, нововековног модела јаке апсолутистичке државе или савремених поредака либералне демократије, радикалног социјализма, или меке социјалне државе/државе благостања, итд. који у вечном враћању истог из акције прелазе у реакцију, да би коначно нестали у неповратној прошлости. Проста чињеница историје је да сва, па и најјача царства пре или касније пропадају, као што се и свака идеолошка концепција уређења људског друштва пре или касније урушава, јер их својом динамиком демантује сама стварност. Без обзира да ли је реч о идеологији или о конкретном поретку који на њој почива, пролазност им је неминовна.

Напослетку, конкретне политичке идеологије попут либерализма, социјализма, конзервативизма итд. нису ништа више него конкретни емпиријски идеолошки облици са прецизираним политичким вредностима и њима одговарајућим конкретним емпиријско историјско-политичким порецима, који паразитирају на базичној разлици/базичном конфликту између пријатеља и непријатеља тј. између тезе и антитезе који је формалан, јер изражава само једну склоност људске природе, али који може попримити различите конкретне идеолошке садржаје који паразитирају на овој склоности људске природе да се човек дели у групе. Стога политичке идеологије нису вечне истине, већ су само одраз базичне разлике/базичног конфликта између пријатеља и непријатеља тј. између неке историјске тезе и неке историјске антитезе. Овај базични конфликт у сваком времену и периоду добија другачији емпиријски облик тј. бива утелотворен у оном конкретном емпиријском „пријатељу“ и „непријатељу“ који представљају водеће и супротстављене друштвене снаге тог времена и периода, а које саме себе дефинишу управо кроз неку политичку идеологију или неку политичку филозофију која представља емпиријски израз самог базичног конфликта који је сам по себи формалан. Тезом о дијалектици политичке механике се коначно покушава засновати једна нова динамичка теорија политичких идеологија, односно једна савремена феноменологија политичких идеологија, сходно којој оне нису универзално истините као што саме за себе тврде, али по којој оне нису ни пуки конструкти удаљени од истине као што тврде одређени теоретичари попут, на пример, Алтисера (Althusser, 1984) Оне су, по нама, производ историјског кретања и претходно поменуте политичке механике различитих групација, те је стога свака идеологија актуелна и „истинита“²⁵ у одређеном историјском тренутку као синтеза претходно антагонизованих група (јер као што смо видели теза и антитеза увек добијају неку синтезу која постаје нова доминанта историјска теза), од-

²⁵ Када говоримо о истини у историјском смислу руководимо се Ничевим пасажом: „Шта је онда истина? Покретно станиште метафора, метонимија и антропоморфизама: укратко, збир људских релација које су поетички и реторички интензивирани, преносне и украшене, и које, након дуге употребе, изгледају људима фиксиране, канонизоване и обавезујуће. Истине су илузије за које смо заборавили да су илузије; оне су метафоре које су постале дотрајале и исушене од чулности, оне су новчићи који су изгубили свој отисак и који се сада сматрају пуким металом, а не више новчићима“. (Nietzsche, 1979: 84). Све претходно по нама вреди искључиво за област историјских истина, управо у смислу политичких идеологија и у историји обавезујућих нормативних идеја, али „с ону страну историје“ сматрамо да постоји она истина која је безвремена и вечна, но ово је већ ствар религије у јасперсовском смислу отворености ка трансценденцији, и ствар је личних веровања аутора рада, а не објективног историјског тока из кога би било апсурдно доказивати постојање трансценденције као што је покушао сам Хегел.

носно као *резултантија* различитих односа моћи условљених историјом.²⁶ Тако је, на пример, идеологија тзв. француске „меке“ рестаурације коју су оличавали Шатобријан и Гизо²⁷ била актуелна након Наполеоновог пада као *синијеза* револуционарних и антиреволуционарних тенденција и добро је оличавала тадашњи дух времена, који је произишао из борбе револуционарних супротности и био доминантан у тадашњој Француској све до нове револуције из 1848, пред коју је претходно поменута *синијеза* постала конзервативна историјска *ијеза*, добивши кроз нову револуцију своју логичну *антиијезу*. Једнако тако је идеологија државе благостања била актуелна и „истинита“ након Другог светског рата као *синијеза* капиталистичких и социјалистичких тенденција које су се као теза и антитеза бориле од још друге половине 19. века, али је идеологија државе благостања постала превазиђена конзервативна историјска *ијеза* почетком 70-их година двадесетог века када ће консензус благостања између умерене левице и умерене деснице добити своју *антиијезу* са два краја – са лева од нових друштвених покрета попут феминистичког и антинуклеарног покрета који су произишли из шездесетосмашких збивања – и са десна, од стране неолибералне деснице која је уместо социјалних давања почела да захтева штедњу. Тако иста идеологија један пут може бити „истинита“, други пут „лажна“, зависно од духа времена и тренутног историјског контекста који јој дају „истинитост“ или „лажност“. Тако је социјализам био „истинит“ након велике депресије из 30-их година 20. века као *антиијеза*²⁸ услед деловања духа времена у којем су се показали рђави ефекти огољеног *laissez faire* либерализма, те је зато планска привреда свугде потиснула *laissez faire* либерализам услед чега су нека социјалистичка решења постала општеприхваћена без обзира да ли се радило о америчком Њу дилу, фашистичком корпоративизму или совјетском експлицитном марксистичком социјализму. Но социјализам је постао потпуно „лажан“ након 1989, када је постао конзервативна исто-

²⁶ Слична перцепција може се наћи код Фукоа, који је управо на Ничеовом трагу у својој полемици са Алтисером напоменуо да се „проблем не састоји у томе да се повуче линија између онога у дискурсу што потпада под категорију научности или истине и онога што потпада под неку другу категорију (идеологије, на пример), већ у историјском увиду како су сами ефекти истине произведени унутар дискурса који по себи није ни истинит ни лажан“ (Foucault, 1980: 118). Ми се слажемо са Фукоом да је „истина у великој мери ствар овога света“ (Foucault, 1980: 131) и у хегелијанској традицији истину посматрамо као резултат специфичног „духа времена“ који настаје као резултанта различитих односа моћи који у датом историјском тренутку важе. Оно што Фуко назива „режимима истине“ (Foucault, 1980: 131) за нас је напосто дух времена као резултанта историјског дијалектичког развоја и међуодношења сила акције и реакције. Но, опет понављамо да све ово важи само за истину у историјском смислу, управо у смислу разноразних историјских „режима истине“, али не искључујемо постојање трансцендентних истина које пак нису доступне кроз историју, већ кроз медитативне облике попут молитве, медитације и осталих духовних искорака из просте фактичности историје.

²⁷ О идеологији и делу ове двојице великих помириатеља епохе у Цветићанин, 2008: 204–207.

²⁸ Раније смо рекли да су идеологије истините углавном као синтеза претходно сукобљених друштвених струја, тезе и антитезе, и то ће заиста најчешће бити случај када се ради о идеологијама које су носилац друштвене и политичке стабилности. Но, неке идеологије ће бити истините и као антитеза до тада окоштале историјске тезе и то ће бити случај са оним идеологијама које су попут социјализма револуционарне, те је њихова улога да руше неку окошталу историјску тезу. Тако су идеологије истините или као синтеза или као антитеза, а готово никада нису истините као конзервативна историјска теза која сама за себе тврди да нема алтернативу. Када синтеза једном постане конзервативна теза, дани су јој одбројани и њен идеолошки садржај је застарео те представља препреку динамици политичке механике, па ускоро добија своју антитезу која је сада носилац „истине“, јер је истина посматрано историјски динамичка категорија.

ријска теза²⁹ услед новог духа времена у којему су захтеви за политичком слободом, а не за економском једнакошћу и стабилношћу били доминантни. Једнако тако је и са класичним *laissez faire* либерализмом (тј. неолиберализмом као његовом каснијом варијантом). Он је могао бити „истинит“ у либералној револуцији из 1848. као *антиијеза* старом аристократском поретку када је дух времена захтевао више политичких и економских слобода, али је постајао лажан увек када је као конзервирана теза (за време поменуте велике депресије из 30-их година прошлога века и данас за време глобалне финансијске кризе) промашивао главне токове епохе, која сада, баш као и средином прошлога века, тражи више економске једнакости, а не више политичких и економских слобода.

Из свега претходног је јасно да то да ли ће нека идеологија бити прогресивна, конзервативна или помирујућа не зависи од њеног садржаја, већ од места на које себе смешта у дијалектици политичке механике и тога да ли је то место тезе, антитезе и синтезе. На пример, садржај комунистичког социјализма се у погледу основних премиса веома мало променио за пола века, 1989. у односу на 1939, али се променило место ове идеологије у дијалектици политичке механике, па је она 1939. могла бити прогресивна, али је 1989. постала конзервативна и окоштала у тадашњем Совјетском Савезу као њеном главном емпиријском експоненту. Тако прогресивност или конзервативизам ниједна идеологија не садржи по себи својим садржајем, већ формалним местом у дијалектици политичке механике, услед чега данас социјализам поново има могућност да постане прогресиван, јер је очигледно да се постојећи глобални неолиберални поредак потрошио и последње глобалне економске кризе су јасан знак тога. Услед тога је Хитлеров конзервативизам био револуционаран, јер је наступао као *антиијеза* тадашњем Вајмарском демократском поретку, баш као што је Брежњевљев комунизам био конзервативан, јер у њему више није било снаге *антиијезе* као код Марксовог комунизма, већ је постао окошталом историјском *ијезом*. То значи да морамо бити опрезни када употребљавамо изразе „конзервативан“, „прогресиван“, „социјалистички“ и остале изразе који описују неку идеолошку оријентацију, јер не постоји нека фиксирана идеологија конзервативизма попут нпр. оне Беркове, већ различите идеологије, па чак и сам социјализам, могу бити конзервативне ако их допадне место конзервативне историјске тезе у току дијалектике политичке механике. Свака идеологија своје одређење добија од самог историјског тока и места у њему услед чега је Берков „конзервативизам“ заиста био „конзервативан“, јер је бранио стари поредак, док је Хитлеров „конзервативизам“ био револуционаран, јер је рушио стари поредак и борио се за радикално нови поредак (услед чега је настала специфична политиколошка кованица „конзервативне револуције“). Коначно, политика и историја су динамичне, а не статичне области бивствовања човека и терају нас да ствари сагледамо у динамичности читавог процеса, а не у изолваности појединачних појава. Надаље ћемо у закључним напоменама рада покушати да све претходно изречено сумирамо и подвучемо бенефите претходног истраживања за политичку теорију, или како смо то нагласили у наслову рада – за једну нову теорију политике.

²⁹ Тако комунистичко-социјалистички политичари тог времена попут, на пример, Чаушескуа, нису били прогресивни као што су то били комунисти тридесетих година 20. века, већ конзервативни.

Закључне напомене

У овоме раду смо на Шмитовом и Хегеловом, и нешто мање Ничеовом и Фукоовом трагу покушали да понудимо пролегомену за једну нову теорију политике у смислу понуде једног новог инструмента/оруђа за анализу политичких идеја које делују у историји, односно политичких идеологија. Тај инструмент помаже да лоцирамо било коју политичку идеологију (као и било који конкретни емпиријски политички поредак на њој заснован) у погледу места које она заузима у историјском току. Ово место је веома битно јер јој даје одређење и одређује јој карактер много више од самог њеног садржаја. Веома једноставно говорећи, није битно шта ко говори, већ је битније ко где стоји. Оваква врста аргументације тежиште помера од анализе садржаја појединих политичких идеологија и читања књига попут Марксовог и Енгелсовог *Манифеста* (Marx i Engels, 1996) или Беркових *Размишљања* (Burke, 1993), на формалну и дубинску у исти мах, анализу историјског тока и истраживање тога да ли се одређена идеологија јавља као *теза*, као *антијитеза*, или, пак, као *синјеза*. Ово је готово значајно зато што су главне политичке идеје у садржинском смислу већ одавно изнађене и јер је тешко претпоставити да би неко данас могао изумети неку потпуно нову политичку идеју. Услед тога смо ми у овоме истраживању обавили оно што је могуће – већ познате политичке идеје тј. политичке идеологије смо класификовали, односно понудили смо инструмент за њихову класификацију. Изнашли смо заправо теоријски лакмус папир који једноставно обоји у специфичну боју сваку идеологију и уз помоћ којег се може одредити њена „рН вредност“ и утврдити да ли је „киселог“ или „базног“ карактера, да се опет послужимо једном метафором из природних наука. Довољно нам је да било коју идеологију провучемо кроз овде понуђен лакмус папир и одмах нам могу постати јасне њене практичне намере, без обзира што она сама за себе тврди. На пример, можемо нашим инструментом покушати да самеримо савремену либералну, односно неолибералну идеологију која за себе тврди да је прогресивна и еманципаторска. Мерењем нашим инструментом којим се утврђује место поменуте идеологије у дијалектици политичке механике можемо доћи до закључка да је савремена (нео)либерална идеологија на страни окоштале историјске *тезе* која тренутно монополише највећи део политичкога поља, те зато ова идеологија никако не може бити прогресивна и еманципаторска. Још када се у име те идеологије са места окоштале историјске *тезе* почне користити *argumentum ad baculum* па се бомбардују сви они који сходно овом идеолошком дискурсу нису довољно „либерални“, онда нам је јасно да оваква идеологија не може бити прогресивна и еманципаторска, и да у ствари није оно што тврди за себе. Слично можемо поступити и са сваком другом познатом идеологијом из садашњости и прошлости и доћи до њене „истине“. Уколико било која од њих служи онима који су моћнији, ствари су јасне и та идеологија је очигледно инструмент потлачивања. Но, уколико је с друге стране носе оне друштвено-историјске снаге које су слабије, то значи да у њој има еманципаторског потенцијала. Политичко поље природно тежи еквилибријуму услед чега је природно стремљење да моћ од оних који су моћнији иде ка онима који су мање моћни, што је на крају крајева „чиста“ дијалектика³⁰.

³⁰ Види фусноту 25.

Дијалектика нам је у овом истраживању послужила као поуздана метода и надамо се да ће овај рад допринети њеном извлачењу из запећка у који је упала управо услед супрематије идеолошког мишљења, које је мислило да може да заустави историју и њен ток. Како и сама дијалектика не би послужила било каквим новим деспотизмима ми њу у овоме раду нисмо реafirмисали као неки „објективни кључ“ читања историје (као код „тврдих“ идеолога попут Лењина) који би на силу покушали наметнути другима, већ искључиво као инструмент анализе, односно као оруђе истраживања политичких идеологија у њиховом историјском низу, чиме испуњавамо захтеве позива научника за који смо се определили. Но, не гајимо илузију да можемо остати до краја неутрални и „научни“, јер и овде изнесено мишљење има своје практичне последице, као што уосталом свако мишљење има, јер је мислити потпуно неутрално допуштено само боговима. Бићемо задовољни ако најпрепознатљивија практична последица овде предузетог истраживања буде прости увид да у игри моћи, политике и историје делује једна дијалектика услед чијег дејства и најмоћнији постају мање моћни, а немоћни потенцијално моћни, што је довољан разлог било коме који је на позицији моћи да буде скроман, а не надмен и бахат. Из простог разлога што једино скромност може умилостивити историјске силе и поштедети онога који са њима оперише фаталних последица.

Литература

- Althusser, L., (1984), *Essays on ideology*, London: Verso.
- Aristotle, (1981), *The Politics*, London: Penguin.
- Balakrishnan, G., (2000), *The Enemy, An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London-New York: Verso.
- Bendersky, J. W., (1983), *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, I., (1962), „Does Political Theory Still Exist“, у: *Philosophy, Politics and Society*, Second Series (eds.) Peter Lastett and W.G.Runciman, Oxford: Basil Blackwell.
- Burke, E., (1993), *Reflections on the Revolution in France*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M., (1980) „Truth and Power“ у C.Gordon (ed.) *Michael Foucault: Power/Knowledge. Selected interviews and other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, London: Harvester Press.
- Hegel, G., (1956), *The Philosophy of History*, New York: Dover Publications.
- Hobbes, T., (1991), *Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., (1956) *Critique of Practical Reason*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Marx, K. i Engels, F., (1996), *The Communist Manifesto*, London: Pluto Press.
- Mussolini, B., (1928), *My Autobiography: With "The Political and Social Doctrine of Fascism"*, London: Hutchinson.
- Nietzsche, F., (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, F., (1974), *The Gay Science*, New York: Vintage.
- Nietzsche, F., (1979), „On the Truth and Lies in a Nonmoral sense“ у *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870s*, Hassocks: Harvester.
- Nietzsche, F., (1983), *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F., (1993), *Birth of the Tragedy*, London: Penguin Books.

- Schwab, G., (1975), "Carl Schmitt: Political Opportunist?", *Intellect*, Vol. 103, No. 2363, 334–337.
- St. Augustine, (1972), *Concerning the city of God against the Pagans*, Harmondsworth: Penguin.
- Кјеркегор, С., (1979), *Или – или*, Сарајево: Веселин Маслеша.
- Лиотар, Ж. Ф., (1991), *Раскол*, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Молнар, А. (2010), *Сунце мийа и гујачка сенка Карла Шмита*, Београд: Службени Гласник-Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Цветићанин, Н., (2004), *Евројска десница између мача и закона*, Београд: Филип Вишњић.
- Цветићанин, Н., (2008) *Епоха с оне сйране левице и деснице*, Београд: Службени гласник-Институт друштвених наука.
- Шмит, К., (2001), „Појам Политичког“ у *Карл Шмит и његови кријичари* (ур.) Слободан Самарџић, Београд: Филип Вишњић.
- Wallerstein, I., (1974), *The Modern World-System*, New York: Academic Press.
- Wallerstein, I., (1992), *Geopolitics and Geoculture, Essays on the changing world-system*, Cambridge: Cambridge University Press.

Neven Cveticanin

The Prolegomena to a new theory of politics

Summary: This paper presents a prolegomena to a new theory of politics which would be usefull for a comparative analysis of political ideas and concepts. On the trail of the Schmitt's and Hegel's theses is arranged principle of so called dialectic of political mechanics as the precise instrument that can be used for analysis of various political ideologies which show in this way their „truthfulness“ and „falsity“. The paper presents a new and reliable methodological pattern to research in the field of political philosophy and political theory, but also in the field of philosophy of history.

Key words: dialectic of political mechanics, thesis, antithesis, synthesis, formal models, empirical forms, political ideologies, comparative analysis

ИДЕНТИТЕТ

Владимир Премец
Часлав Копривица
Уго Влаисављевић

Идентитет – Насилје – Слобода (особне спознаје)*

**Vladimir
Premec**

UDK 111.821

Sažetak: Ako je identitet, prvi pojam zadane trijade izvediv iz latinske zamjenice *idem=isti*, onda to znači da je riječ o istosti, jednakosti, istovjetnosti. Istost sa samim sobom dokumentira moja građanska iskaznica, karta moga identiteta. Ja sam fiksno jednak sa drugima u selu svoga rođenja, ja sam istovjetan sa plemenom i narodom komu pripadam, ali sam isto tako istovjetan sa svakim čovjekom, biološki, antropološki, genetski, i ja to vjerujem, a moju vjeru nitko nema pravo poricati, ukoliko se osjeća slobodnim priznajući moju slobodu, pa tako pristaje na civilno društvo i sve spoznaje povelje o pravima čovjeka Ujedinjenih naroda. Drugi pojam ove bremenite trijade, nasilje, poticajan, pripada sferi čuvenog Herakleitosovog fragmenta koji tvrdi da je rat otac svemu. Ja odavno ne pripadam sljedbenicima poruke ovog odlomka učenja Velikog Helena, zato što snažniju, ljudskiju motivaciju, osjećam i mislim u fenomenu dijaloga. Jedan od mojih ljudskih uzora objavio je knjigu pod naslovom: „*Ali drugog puta nema*“, misleći pri tom na dijalog. Čovjek je subjekt slobode i njezine egzistencije. Slobode nema, u znakovima koji upućuju na neslobodnu egzistenciju, npr. Goli otok, ili zbir svih simbola sličnih Golom otoku u povijesti čovjekova roda koji govore o tomu da slobode nema. Na primjer, Platon prodat u roblje, a to znači da život slobode nije u njezinom poricanju, u oduzimanju, u ostvarenjima sudskih presuda, jednom riječju u lišavanju nekoga slobode, sve dok presuda ne znači oduzimanje života. Sloboda egzistira u čovjeku dok je živ. To znači da je sloboda bitno obilježje ljudske egzistencije. Svi fenomeni poricanja slobode samo su znakovi antičovječnog postojanja u pretpovijesti, da se podsjetimo samo jednog trena velikog Marxovog učenja.

Кljučне rijeчи: identitet, nasilje, sloboda, drugi, dijalog.

A. U potrazi za identitetom

Prvo čega se sjećam a da sebe nisam bio ni svjestan, tren je ostavljanja mene umotanog među redovima kukuruza u polju. To je neki poseban bljesak koji se ponavlja. Očigledno sam morao biti malen. Moja majka je bila zajedno sa mojom krsnom kumom Trezom Šavor na njezinom polju kukuruza. Druga slika koja mi je urezana u pamćenju je ulazak njemačkih jedinica u moje rodno selo Gola. To se do-

* Radni naslov teksta pripremljenog za simpozij pod istim naslovom za *Filosofsku školu νόησις* u Nikšiću, od 29. juna do 2. jula 2012.

gađalo u travnju (aprilu) 1941. Ja sam na rukama moje kume, prolaze na motoru sa prikolicom njemački vojnici, za njima nekoliko kamiona punih vojske, a onda ništa. Moja kuma je mahala sa šamijom u ruci na pozdrav. Sve to je, strogo rečeno, samo fotografija u crnobijeloj tehnici. Poslije toga već dolaze veće cjeline koje višeslojno znače, i kadar sam ih nadopunjavati u razumijevanju i tumačenju. To više nije samo slika u crnobijeloj tehnici, rekao bih da je to neko jezgro u koje mogu ući, nalik živoj stanici u prirodnoj opni, pa ono maštovito buja i raste sa vremenom. Primjerice, to su eskadrile aviona koje su letjele sa svojim teretom, vjerujem, tada na Berlin. To su mali Bosanci, izbjeglice, koje su došle k nama u selo i bili sa nama do kraja rata. Iz naknadnih podataka pouzdano znam da su to djeca sa Kozare koja su posredstvom zagrebačkog Caritas-a razmještena u bogata podravska sela. Oni su pošli sa nama i na vjeronauk u koji nas je upućivao izbjegli svećenik iz Poljske Sigismund M. sa dvije časne sestre. Moram napomenuti da su to vremena u kojima sam prvi puta osjetio tjeskobu koju je u meni proizvodio kompleks identiteta. Naime, moja majka mi je kad nisam bio „dobar“ znala govoriti „da ja nisam njezin sin i da će po mene doći moja mama, jer da sam ja Bosanac“. Meni je u tom stanju laknulo kada su majke poslije rata došle po svoju djecu, a ja sam ostao uz svoje roditelje. No, nikada nisam zaboravio iznuđenu tjeskobu izazvanu majčinom prijetnjom koja je u biti bila dobronamjerna opomena sa svrhom da naučim samokontrolu pa da ne činim više ono i onako kako sam to učinio, majci povod za traumatičnu informaciju koja se neizbrisivo utisnula u moje pamćenje. Naravno, ja nisam imao mjeru za pogrešku istovjetnu sa majčinim kriterijem, a ne vjerujem ni da je majka bila svjesna dugoročnog djelovanja poricanja materinstva. Ni za jedan put provjere majčine informacije ja tada nisam znao. Premda je povod dolazio izvana on se našao u meni, postao sam ga svjestan i zaista više ne bi majci davao povoda za opomenu koja je u meni izazivala tjeskobna osjećanja nad samim sobom, da nisam ono što mislim da jesam, nego da sam ono što nisam bio. Ta trauma iz djetinjstva je prvo moje postajanje svjesnim stanja navlastitog jastva koje traje od prve slike do sada. Tu crvenu liniju prepoznajem kao onu istost-*idem* o kojoj u *Rječniku filozofjskih pojmova*¹ čitam ovo: „**identitet** – (od lat. *idem* = *isti*), istost, jednakost, istovjetnost. U logici: odnos koji svaki objekt susreće isključivo sa samim sobom. Princip identiteta, koji prvi spominje Aristotel, može se formirati ovako: svako biće je ono samo, tj. determinirano je da bude ono što jest, a ne istovremeno nešto drugo, svako je biće to što jest – „A=A“ – izražava istu sadržajnost nekog pojma“. U Belostenčevom² rječniku riječ: **identitas**, tis. g. f. *Szkladnoszt, szlosnoszt. 2 jednako-bitje*. Upada u oči riječ skladnost, pa i složnost, ali pod 2 jednakobitje vraća nas latinskom *idem* = isto, i bivstvovanju istovjetnom sa samim sobom. Ne znam da li je Belostenec riječ *jednakobitje* sam stvorio, što je bio kadar budući da je učeni Pavlin pa poznaje jezike filozofije i teologije, ili je tu riječ čuo u govorima obrazovana svijeta onoga vremena. Ne znam, velim, ali sâm historijski fenomen pojave riječi i nije toliko va-

¹ Cf., Anto Mišić, (2000), *Rječnik filozofjskih pojmova*, Verbum, Split, 115.

² Cf., Admodum reverendi patris **Joannis Bellosztenecz**, (1740), e sacra d. Pauli primi eremitaie religione GAZOPHYLACIUM, seu LATINO-ILLYRICORUM ONOMATUM AERARIUM, selectoribus synonymis, phraseologiis, verborum constructionibus metaphoris, adagiis, abundantissime locupletatum, item PLURIMIS AUTHORUM IN HOC OPERE adductorum sententiis idiomate illyrico delicatis illustratum. Penultimarum duntaxat Syllabarum Quantitativibus, litteris p.c. i.e. penultima correpta, & pp. i.e. penultima producta, ubique denotatis, ifgnatum. Residuis ex Epitome in Prosodiae specialis Regulas, Pantaleonis Bartolomaei Raverini, in Calce Libri apposito, colligendis atque hactenus interclusum. Et nunc primum peculiariter Illyriorum commodo apertum. *Zagrabiae*. Typis Joannis Baptistae Weitz, Inclyti Regni Croatiae Typographi. In Anno Domini M.DCCXL. 644.

žan za ovo istraživanje koje se utemeljuje na istosti – istovjetnosti postojanja sa samim sobom. A osim toga, jezik koji Belostenec istražuje i pravi rječnik **latinsko-ilirskih imena**, valjda prema tadanjim uzusima, on naziva ilirskim, premda će za tipografa koji će objaviti njegov rječnik reći da je „**nakladnik slavnog kraljevstva hrvatskog**“. Krajnje pojednostavljeno, on će jezik kojim **govori** slavno hrvatsko kraljevstvo nazvati **ilirskim**, pa se onda ne bi moglo govoriti o jednakobitju ilirskog jezika sa stanovnicima hrvatskog kraljevstva, pogotovo ne sa današnjeg stanovišta i konkretnog **bitja-imena-onomatum**, jezika koji u svojem sadašnjem identitetu govore stanovnici samostalne države Republike Hrvatske.

Ova storija o identitetu očigledno ima osobni obzir, ali ona ima i aspekt dodirivanja moje osobnosti sa formama života jednostavno, života koji je ulazio u moju živu ćeliju kroz opnu-ovojnicu, zavisno od godina i formi uključenosti u društvenu zbilju vremena u komu sam se sa drugima nalazio. Gotovo bi se moglo neporecivo utvrditi da moja potraga za identitetom podrazumijeva predškolsko razdoblje, relativno obilježeno sa nekoliko slika bez odnosa refleksije, izuzev traume o kojoj je bilo riječi, a potom dolazi vrijeme dugotrajnog školovanja i mozaičkog prepoznavanja faktora identiteta. Zaista, sve što sam učio, uključujući i *mrtve* jezike, neobično je prodiralo u me i oblikovalo moju svijest, otvorenu nalik spremniku, sve do danas. Meni osobno teško je vjerovati u raskorak obrazovanja i svakodnevice. Taj aspekt identiteta uključuje fleksibilnost onoga što sam u odnosu na drugog sa kojim sam. Kad sam pred svojim profesorom Gajom Petrovićem svojevremeno govorio o gospođi Nevenki V., profesor mi je rekao da se drugarica Nevenka ljuti na moju riječ učtivosti pred njezinim imenom, pa sam tada rekao da je valjda pred njim mogu zvati gospodom, na što je moj uvaženi profesor Petrović lapidarno, ali sa poučnim tonom rekao: „Kako to mislite“? Naravno da sam se odrekao svoje navike istog trena i drugaricu V. nazivao od tada baš tako. Razmišljajući o događaju postalo mi je jasno da i drugi imaju pravo na svoj identitet, zato što ja zahtijevam da drugi poštuju moj identitet. Iz toga sam izveo zaključak da je storija o identitetu podložna beskonačnim slučajnostima i logičkim varijablama koje su toliko mnogostruke koliko ljudi je bilo, koliko ih ima, i koliko će ih biti do vijeka. Shvatio sam da je storija o potrazi za identitetom mučni posao nalik neizbježnosti svodenja na kalup bezbrojnih ograničenja na nešto što me kognitivno primorava na svjesno prihvaćanje nečega što će me kasnije određivati. A to znači da u postupku mišljenja o slobodi ja više neću imati moć čistog pristajanja i pozivanja na slobodu kao slobodu, no isključivo i samo na slobodu od. Ali ja nisam slobodan od Radhakrishnanove teze o jedinstvu modernog svijeta, ja nisam slobodan od pojma jedinstvo, zato što sam razumom pristao na taj kamen temeljac razumijevanja moderne zbilje, i premda znam isto tako mnogostruke podjele, blokovske, ideologijske, religiozne, rasne, itd., moje energije razumskog vjeruju me sile da i dalje vjerujem u mnogovetno jedinstvo modernog svijeta. Te energije razumskog vjerovanja mi podaruju smisao *bitja u istovjetnosti sa samim sobom*. Te moćne energije su mi omogućile i to da danas budem sa Vama ovdje i da Vam kažem ono što mislim o pomno sročenoj naslovnoj temi.

Radhakrishnan je bio bivši predsjednik Indije, profesor univerziteta, filozof komparativist i sljedbenik Gandijevog nenasilnog otpora britanskom kolonijalizmu. U njegovoj tezi našao sam smisao i poistovjetio svoj pogled na svijet sa njom. Danas imam dosta godina, barem koliko Radhakrishnan onda kada sam saznao za njega i njegovu filozofiju. Kada je primio nagradu za mir Njemačkih izdavača, ja sam odu-

ševljen bio njegovim govorom tom prigodom pod naslovom *Jedinstvo modernog svijeta*. Čitav radni vijek je danas iza mene, a još uvijek prepoznajem energije smisla koje struje iz takvog razumijevanja suvremenog svijeta i za to pronalazim argumente u istraživanjima i racionalnoj moći potvrđivanja spoznajom otkrivenih istina o zbilji. U bazičnom razumijevanju čovjeka nijedan vid čovjekove duhovnosti ne nadmeće sebe po vrijednosti: *basic*-bazično danas djeluje magično, zato što dublje prikazuje čovjeka, gotovo cjelovito ili konačno: čovjek je biće koje vjeruje, koje osjeća, koje zna, koje intuitivno sluti, i koje stvara. Ono: čovjek zna, je središnji simbol u riječi *basic*, sa moćnom asocijacijom na *science*-znanost-znanje. Ja ne dajem prednost nijednom simbolu, premda je očigledno da baš znanost radi najviše na preobrazbi svijeta, čovjeka i univerzuma. Na znanost čovjek ima neotuđivo pravo, jer ona je put povratka u status božanskog projekta čovjek, put u prevladavanje i ukidanje stanja pada i otpada, stanje kazne zaborava i gubitka uvida u cjelinu božanskog projekta od iskonskog statusa prvih ljudi, naših praroditelja, čovjeka iz zemlje i žene iz zraka, zbog spoznaje razlike između dobra i zla. U božanskom projektu čovjeku je zadata samo jedna zabrana, zabranjeno mu je da spozna razliku dobra i zla. Filozofija ima također svoje uporište u toj zabrani, u razlikovanju, jednostavno.

Tegobni su putovi napretka, mukotrpno i skupo napredovanje u otkrićima i znanju. Samo svjesno mogu reći da je mnogostruko viđenje identiteta svakog čovjeka obična pojava za svako ljudsko biće u povijesnim mijenama, od Francuske revolucije do danas. Polimorfnost boja, oblika, likovnih sadržaja, generacijskih obilježja, epohalnih obzora, hronologijskih orijentira, pokrajinskih običajnosti, velegradskih imena u naznakama, megapolisa antiindividualiteta jučer i danas, i na kraju ovog beskrajnog čisla da opet spomenem iskonski početak žrtvovan definitivno u babilonskoj pometnji i haosu jezika i umnožavanja, da kažem atomizacije iskonskog jezgra nepovratno zaboravljenog Adamovog jezika. Što u tom padu u vrijeme nalik zdenecu bez dna protjecanja u kružnici svekolikog bitka znači jedna individualna putanja potekla iz panonskog blata na granici Hrvatske i Ugarske, od Gole i Virja do Zagreba i Sarajeva, od Ferrare do ove filozofijske škole νόημα, koja se poziva na *moć mišljenja*, na ljudski *razbor*, *razumijevanje* i *shvatanje*, da bismo potom učeći uzajamno jedni od drugih, svojevolumino obogaćeni i promijenjeni donosili odluke i nastojali oko nekih nakana, ograničeni ali slobodni na putu nenasilja. Vjerujem da ćemo biti opsjednuti mislima, pomišljajima, obogaćeni mišljenjem i oplemenjeni u svojoj ljudskoj čudi koja tvori značajno obilježje našega identiteta. Pri tom je moj Drugi uz mene, dio mojega kriterija koji uzimam definitivno za mjeru. Na tom dugom putu obrazovanja i djelovanja, a uistinu ni trenu najmanjeg djelića kategorije vremena, odrastao sam duhom i tijelom neprestano sa Drugima. A držim da sam barem tri puta mijenjao paradigmu identiteta u jeziku i govoru. Po mjestu rođenja ja pripadam kajkavskom narječju hrvatskog književnog jezika. To narječje je izgubilo svoju književnu paradigmu u vrijeme Ilirskog preporoda, koji definitivno uvodi u službenu upotrebu na razini Hrvatske, Slavonije i Dalmacije štokavsko narječje hrvatskoga ili srpskoga jezika, da se poslužim vrhunskim osjećanjem jezičke paradigme Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti, i njezinog ingenioznog rječnika. Takav jezik bila je govorna praksa mojih škola i univerziteta. Nažalost, više nema Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti, ne postoji više duh Strossmayerove zadužbine, ali ostaju uspomene na igre varijanti, istočne i zapadne, srpske i hrvatske kojima su pridružene bosanska i crnogorska. I pitam se sada o svojem identitetu. Ja sam po svojoj majci

i ocu Hrvat i služim se jezikom kojim službeno govori u Republici Hrvatskoj. Međutim, moram napomenuti bitnu činjenicu, da sam taj jezik i njegov govor, naročito akcentuaciju i dužine sa bogatim značenjima učio od nedostižnog majstora duha i govora, svojega kolege iz kabineta, profesora historije filozofije, Spasoja Čuzulana. Ne treba smetnuti s uma ni činjenicu da je Spaso rođen u Popovom polju, dakle u kraju za koji je Vuk smatrao da govori najljepšu varijantu jezika koji je predlagao za paradigmu-književnog jezika slavenskog juga. Ono što se upije majčinim mlijekom vječno je, ono što se nauči uvijek je pomiješano sa nedostacima. Takav je i usud moga jezičnog identiteta. Pravopisci u svim vremenima imaju primjedbe na jezik kojim pišem i na koji prevodim, a meni kao i drugima ne preostaje drugo do prilagođavanje. I sve to prilagođavanje sa većim ili manjim varijacijama gubitka slobode na pravo da bude onako kako se meni čini da treba da bude, nije ništa drugo no pristanak na kompromis, putem ukrštanja stavova u dijalogu ako ga ima, ili pak jednostavno pristanak na zbilju kako je nametnuta. I u tako označenoj zbilji protječe moj život.

Ja se nisam upuštao u klasične tenzije filozofije i politike, o kojima na paradigmatičan način govori Hannah Arendt:

„Ona kaže da filosofima, kada su svoju pažnju okrenuli neurednom i zbrkanom svetu politike u kojem uvek postoji sukob različitih mišljenja (*doxai*), primarni cilj nije bio da razumeju politiku, već da političari nametnu 'apsolutne standarde' filozofije. Među filosofima oduvek vlada duboko neprijateljstvo prema politici. Oni pokušavaju da pobjegnu od 'bezumlja' politike. Ili pokušavaju da vladaju gradom pozivajući se na utvrđene, večne, apsolutne standarde 'stvarnosti i istine'. To je tradicija čiji je izvor u Platonovom očajanju kada je atenski polis osudio Sokrata. Ali, H. Arendt oštro suprotstavlja Sokrata i Platona. Njen Sokrat nije neko ko želi da pobjegne iz polisa ili njim *vlada*. On se kretao trgovom, u samom središtu tih *doxai*, tih mišljenja...i želeo da pomogne drugima da izraze ono što su i inače mislili, da u njihovoj *doxa* nađe istinu.

Sokrat je hteo da grad učini istinitijim izvlačeći iz svakog građanina njegovu istinu. Metod kojim se služio je *dialegethai*, razgovarati o nečemu do kraja, ali ta dijalektika do istine *ne* dolazi uništavajući *doxu* u njenoj istinitosti. Uloga filozofa, dakle, nije da vlada gradom, nego da bude njegova 'osica', ne da priča filozofske istine, nego da građane učini istinitijim“³.

R. Bernstin će o svom djelu reći u *Predgovoru* ovo:

„Ako bi trebalo da saberem teme koje čine središte mog rada, nabrojao bih tri: 1) **Kritika**. Kakav mora biti karakter odgovorne kritike našeg doba? 2) **Drugost**. Kako se odnositi prema drugom i drugačijem – i kako to činiti a da se drugost drugog ne uništi ili ne prenglasi? To je jedno pitanje koje se grana na sve strane, od problema nesamerljivosti do naših etičkih i političkih odgovora na druge kulture i etničke grupe. 3) **Dijalog**. Oduvek su me zanimali karakter i uslovi dijaloga, kao i praktičan zadatak razvijanja demokratskih dijaloških zajednica“⁴.

Ako bi naizgled jednostavna tri ugaona kamena u temelju Bernstinova filozofiranja želio prepoznati u našoj duhovnoj mikropovijesti, onda bi naglašena **kritika svega postojećeg** pripadala stvaralačkom marksizmu grupe **Praxis** oko Gaja Petrovića, huserlijanska kategorija uvažavanja **drugosti** bi u tom smislu, začudno, pripadala načelima nesvrstanosti beogradske konferencije i nešto kasnije drugog vatikanskog koncila, a **dijalog**, komu alternative nema zasigurno je jedini put perspektivnog

³ Ričard Bernstin, *Odgovornost filozofa* (2000), Biblioteka Circulus, Beogradski krug, Beograd, 413.

⁴ R. Bernstin, *idem*, 9.

hoda u budućnost čovječanstva. Da sva tri kamena temeljca Bernstinova filozofiranja zaista pripadaju dvadesetom stoljeću, i da su barem dva primila svoju modernu formu na tlu bivše nam zemlje svih južnih Slavena, nema sumnje, kao što nema sumnje ni u to da je Peloponeski poluotok izdanak relativno velikog Balkanskog prostora, na kom su rođene helenska tragedija i filozofija. Pripada li nam pravo da velike baštine helenske tragedije i filozofije smatramo konstitutivnim vrednotama svojih identiteta? Naravno da nam pripada to pravo u čislu ljudskih prava, baš koliko i neporeciva istina da su u temeljima civilizacija zapada i istoka, rimsko-arapskog svijeta, položeni kamenovi temeljci koje su klesali Platon, Aristotel i Plotin.

Ovu osobnu storiju o identitetu želim završiti kratkom pričom o ulozi prezimena Petrović u mom životu. Moj otac se rodio u kući do kuće Petrovića u selu Gotalovo, prvoj naseobini Prekodravlja sa Zapada, nedaleko granice sa Mađarskom. Zbog toga što je moj djed Petar 1917. ostao u Rusiji, i postao tamo Petar Petrović Premec, baka Roza rođena Urbančić vratila se sa troje djece u svoju rodnu Golu. Moj otac Dragutin je uz dvije sestre bio srednje dijete. Petrovići u Gotalovu su imali sina Alojzija, godinu starijeg od mene koji je pohađao Nadbiskupsku klasičnu gimnaziju u Zagrebu i stanovao u seminariumu. Kada sam podnio molbu u istoj gimnaziji za prijem, pošao sam sa A. Petrovićem tokom ljetnih ferija u Zagreb. Primljen sam. Alojzije Petrović postao je svećenik, ja sam napustio studij teologije poslije tri godine i prešao na studij filozofije i komparativistike na Filozofskom fakultetu. Profesor Gajo Petrović me je pozvao na kraju druge godine studija za asistenta sa naglašenim interesom za logiku. Rekao sam mu da ja nisam član partije, a on mi je uzvratilo da oni nemaju članstvo u partiji za pretpostavku izbora u zvanje asistenta. Prvi uvjet je bio da naučim engleski. Moj kum za crkveni brak bio je Kristijan Petrović, violinista u Zagrebačkoj filharmoniji. U selu Petrovići na južnim padinama Trebevića kupili smo vikendicu. Moj trajni interes u književnosti i filozofiji bio je Petar Petrović Njegoš. Naročito *Luča Mikrokozma*, zbog plotinijanske svjetlosti i ingenioznih stihova. Supruga i ja istražujemo određenu temu i uzimamo učešće u Njegoševim danima.

Ne znam, ali mogu slutiti nešto o ulozi prezimena Petrović u mojem životopisu. Petrovići su zasigurno bitni činioци u storiji o mom identitetu. Ne znam, velim... Za mene osobno od važnosti su različite dimenzije priče o identitetu. Za civilno društvo identitet je sveden na legitimaciju, putovnicu i pasoš. Držim da je svaka redukcija sadržaja identiteta nalik sačuvanom torzu neke lijepe skulpture iz drevnih vremena. Torzo je posljedica nasilja. Otvoren i nedovršen, a pun mozaik jedne osobnosti, moja je storija o identitetu utemeljenom na slobodi. Sve drugo, suprotno otvorenosti slobode, jeste nasilje...

B. NASILJE: Anticivilizacijski faktum: OPSJEDANJE SARAJEVA I BOSNE I HERCEGOVINE

Uz devizu, pod kojom je agresija na Bosnu i Hercegovinu započela, da „zajednički život više nije moguć“, činjenica opsjedanja Sarajeva i drugih bosanskohercegovačkih gradova je neoboriv dokaz da se radilo o totalnom ništenju koje je imalo za cilj da Bosnu i Hercegovinu pretvori u zelenu livadu na kojoj treba uspostaviti proširene zemlje s Istoka i Zapada. Za taj cilj nisu birana sredstva: srednjovjekovno opsjedanje gradova, dakako modernim razornim sredstvima, izgladnjivanje stanovništava, uspostavljanje nemogućih higijenskih uvjeta za moderne okolnosti života, tzv.

„rastezanje pameti“ u specijalnom ratovanju, itd., sa jedinom svrhom brisanja svih tragova kulture (rušenje crkava, džamija, manastira, zatiranje svih tragova sakralne arhitekture na grobljima i grebljima, itd.), i civilizacije proteklih vremena na tlu Bosne i Hercegovine (divlje rušenje industrijskih objekata npr.), zarad uspostavljanja nove zemljopisne karte i novih teritorija. Sav taj užas, kao tobožnji gest usklađen sa „Božjom voljom“ zbivao se na priznatoj mapi Bosne i Hercegovine, članice Ujedinjenih Naroda jedinstvenog nam svijeta, koju je trebalo pretvoriti u ruinu, zarad strateški nemogućih novih zemalja koje su se trebale širiti na Istok i Zapad, pod ilegalnom jurisdikcijom predsjednika Tuđmana i Miloševića.

U prikazu nekih činjenica koje su se zbivale oko mene, u neposrednom susjedstvu, želim opisati situaciju nasilnog razdvajanja, bosanskih komšija, negdanje svjetinje u mentalitetu građana Sarajeva i Bosne i Hercegovine. Često bi čuo mudru i praktičnu izreku: „komšija je preči no brat“. Dok brat stigne, sa dalje ili bliže udaljenosti, svašta je moguće, a komšija je tu. Sa tom spoznajom smo živjeli na 6. katu u ulici Iva Andrića broj 5, u naselju solidarnosti na Alipašinom polju u Sarajevu. Pomiješanih nacionalnosti. Na dnu hodnika živio je Dragiša Zimonjić sa suprugom Milkom i kćerkom Dijanom. Do njih su obitavali Adila Pašić sa sinom Tarikom Mašićem i snahom Marittom Passeri, rođenom Napolitankom koja je tamo završila studije italijanske književnosti. Postala je lektorica italijanskog jezika na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Mnoge naše djevojke udavale su se za Italijane, ali je Tarik uživao poseban ugled zbog toga što je sa italijanskog juga doveo suprugu.

Do nas su živjeli Dušan Bugarin i njegova supruga Jasna u binacionalnom braku. On je bio sin pravoslavnog sveštenika iz Rumunije, operski bariton, a Jasna Lipovac čuvena muzička urednica na RTVSA. Ja sam tada živio u jednonacionalnom braku sa Danielovom majkom.

Neobično lijep običaj uveo je Dragiša Zimonjić. Svake nedjelje smo se okupljali kod njega na kafu. Najprije smo bili svi, a onda većinom bez Jasne i Adile. Sa petog sprata dolazili su Kosmajci, Nikola i Bojka. Imali su dvoje djece, Snježnu i Sinišu. Odmah napominjem da su nas djeca naročito povezivala. I to je do danas nezaboravno. Tako su tekle naše godine, zajedničke, u ulici Iva Andrića broj 5 na Alipašinom polju.

Jedne sam nedjelje, početkom 1992. došao Dragiši na kafu. Mislio sam da sam prvi. Kod njega je bio Kušić iz prizemlja zgrade sa meni nepoznatim čovjekom, koji nije skinuo zimski kaput. Dok sam ja bio tu on se nije predstavio, ali se meni s nogu obratio Kušić koga sam poznavao. „Vlado, pođi s nama, ovo će sve biti sravnjeno sa zemljom“. Osjetio sam tjeskobu, osjetio tešku atmosferu koja je vladala kod Dragiše, svi su stajali, i nijemo se okrenuvši, rekao sam: doći ću kasnije. Izišao sam iz Dragišina stana oparen. Više se ne sjećam da li smo toga dana pili kafu zajedno. Posljednje viđenje sa Dragišom bilo je za jednog majskog granatiranja. Svi smo se sklonili u betonski hodnik, dok je odjekivao prasak za praskom minobacačkih granata, vjerovatno popularnih 120 milimetara. Tako smo ocjenjivali mi koji smo služili svoj vojni rok u bivšoj JNA. Da sam onda, u Istri, kao 27-mogodišnji vojnik znao da će me isto oružje granatirati u Sarajevu nekoliko decenija poslije, poznavao bi futurološki budućnost, ali vjerujem da bi sišao s pameti, jer ne bi mogao povjerovati u tu stravičnu sudbinu zemlje kojoj sam položio vojničku zakletvu, da ću je čuvati, braniti, itd. Vjerujem da je u toj auri Titova vojnika koja se pamti, i samosvijesti neobično jakog naboja koji traje, eto i danas ga pamtim, tjeskobni osjećaj naročite odgovornosti za ze-

mlju koja se raspada, moja malenkost već u samom početku agresije na vrednote Bosne i Hercegovine imala viziju hrama koji bi podigli na geografskom središtu Jugoslavije, tu u blizini Sarajeva, posvećenog Jednom i Jedinom Bogu. U tom hramu univerzalnih vrednota Svetog bi bogoslužjenje trajalo od subote do subote, svaki dan na drugi način, prema izboru sakralnog dana, naizmjenice, za sve one koji vjeruju, kako vjeruju na nasljedno propisan način, u molitvi i himničkoj žrtvi velikog pokajanja. Meni to ni tada, a ni danas ne liči na nigdinu, no mi liči na stvarnu mogućnost u trajanju lamenta za žrtve na tlu bivše nam zajedničke zemlje koja sada stopu po stopu, svoj suverenitet prenosi na Jedinственu Europu. A moj Dragiša je sa svojom Milkom otišao zetu na Ilidžu, nije mogao bez dvojice unučića. Ostavio je ključeve svoga stana meni i Dušku. Da ga čuvamo dok se ne vrati, a to je trebalo biti brzo. Podijelili smo njegovo brašno i nešto hrane koju su Zimonjići ostavili, koji mjesec kasnije, bez nade da će agresija na besmrtnu vrednotu, vezivno tkivo Bosne i Hercegovine, uskoro prestati. A to se oteglilo, i potrajalo. Kosmajci su bili na Hreši, Maritta i Tarik sa Sarom i drugom malenom kćerkom sklonili su se u Italiju. Ja sam preselio sa Milankom i Danielom u Dubrovačku 4, polovinom 1995, pred kraj rata, u stan-vlasništvo općine Centar. Tako je naša mala zajednica rasuta, svijetom i gradom. Maritta i Sara su me posjetile na Filozofskom fakultetu. Bojka Kosmajac je došla u isti kabinet na fakultetu i suznih očiju pričala o pogibiji supruga od gelera jedne granate koja je pala na Hrešu dok je Nikola čuvao krave. Njezina Snježna nas je posjetila u Dubrovačkoj ulici. Snježna mi je pisala sa studija u Banja Luci, dirljivo pismo. Dragiša Zimonjić, posve sijed, ali vedar kao nekad, došao je nakon što je kod nas bila njegova supruga Milka. Duška Bugarina srećem povremeneno, zadnji puta u pozorištu na promociji Gojerove monografije o Vladimiru Jokanoviću.

Ne pristajem ni danas na demagoški slogan da „zajednički život više nije moguć“. Da bi sebe i druge snažio u toj vjeri, postao sam član Kruga 99. Kad je Sarajevo bilo podijeljeno tokom rata, mi smo u Krugu 99 glasno rekli da je to atavistički apsurd. Shvatili smo brzo da se u Bosni i Hercegovini vodi bespoštedna borba protiv vrednota koje nisu samo naše, nego pripadaju čovječanstvu i omogućuju njegov opstanak. Zamislite Ujedinjene Narode čija je Bosna i Hercegovina postala ravnopravna članica, kako ne ispunjavaju svoju principijelnu dužnost da je brane od unutar-njeg i vanjskog agresora. Strategija agresije temeljena je na demagogiji podjele a ciljevi su bili osvajanje teritorija i nametanje vlasti. Kao da živimo u vremenima Džingiskana i njegovog tipa osvajanja, a ne u eri poslije francuske revolucije koja je svojom Deklaracijom postavila temelj novom svijetu čiji je najdublji izraz u vrednotama *jednakosti-bratstva-slobode*. Pa kakav bi to život bio moguć, ako zajednički više nije moguć? Separatizam bilo koje vrste samo podsjeća na staru sintagmu *corpus separatum*-izdvojeno tijelo, a znamo da taj pravni termin nikada u zbilji nije zaživio. Ako je sintagma o nemogućnosti zajedničkog života bila samo radni slogan zarad velike Srbije, treba imati na pameti činjenicu da bi velika Srbija istovremeno podrazumijevala afirmaciju bogatijeg zajedničkog života u zajednici brojnih drugih naroda na toj teritoriji, osim ne daj Bože da je u pričuvi postojao plan o uništenju drugih naroda sa kojima je takva Srbija jedino bila moguća. Da su se ostvarile ideje o Srbiji sve do imaginarnih tangenti Virovitica-Karlovac-Karlobag, vjerujem da bi došlo do realizacije ništenja Bošnjaka i Hrvata na tim prisvojenim teritorijama, kad već u svojim knjigama haški optuženik jednostavno poriče postojanje i Bošnjaka i Hrvata kao nacija. Aveni prošlosti ponovo su oživjele na ovim prostranstvima, u najgorim verzijama straši-

la nad kojima se naša civilizacija može samo zgražati. Logično da su ideje o jedinstvenom svijetu u spomenutom ambijentu čisti donkijhotizam i jednostavno nigdina, pri čemu ne treba nikada smetnuti s uma činjenicu, da je veliki španjolski filozof Unamuno vidio budućnost Španjolske baš u znaku don Kihota, a ni u kojem slučaju pod stijegom generala koje je ova zemlja nekada izvozila. Kako li smo jadno izgledali mi građani opsjedanog Sarajeva koji smo u tim tjeskobnim vremenima govorili o jedinstvu modernog svijeta i o sebi kao dijelu toga svijeta pod stijegom Ujedinjenih Nacija? Opsadi je došao kraj, opsjedani su postali slobodni, a komandantima opsjedanja se sudi za zločine protiv čovječnosti. Pobijedila je naročita vrednota ništenja sile i nepravde, hegemonije i divljeg osvajanja tuđeg teritorija, tuđe slobode, zarad zajedničkog u životu ljudi. Pobijedilo je pravo-slijepa jurisprudentia. Racionalni otpor, radi racionalne perspektive u svijetu legalnih razlika. To je samo mala satisfakcija. Moji heroji su Dragiša Z., Božidar-Gajo S. i Hidajet R, da spomenem samo neke od onih meni najbližih Sarajlija koji su neposredno po ratu bili u mojoj kući „kao da se ništa nije dogodilo“. A kada govorim o racionalizaciji, ne mislim na kult razuma iz prosvjetiteljstva, ni govora. Ja moram spomenuti svoj kult čitavog čovjeka u bazičnom razumijevanju ljudskog bića. Kad je Platon govorio o čovjeku gledao ga je podijeljenog na slojeve od razumnog – koji vlada, srčanog – koji čuva i brani, i donjeg dijela –požudnog koji stvara nova pokoljenja, radi, proizvodi i trguje. Bazično razumijevanje ljudskog bića ne govori o slojevima, prije bi rekao da je to razumijevanje temeljito zbog toga što govori o sposobnostima i osobinama: *ja vjerujem, ja osjećam, ja znam, ja imam intuicije, i ja stvaram*. Moji heroji su vjerovali da ćemo se opet sresti poslije ratne katastrofe, budući da nas ratni slogan „da zajednički život više nije moguć“ nije prožeo, naišao je u nama na otpor i barijeru vjerovanja u tezu da je rat najveća besmislica koja se ogleda u razaranju i ruini, u poricanju čovjeka i života. „Sloboda i demokratija moguće su samo tamo gdje postoji uvijek živa i odlučna volja naroda da ne dozvoli da njime vladaju kao stadom“. Čuo sam najveću uvredu, i na svoj račun, 1994. u Strassbourgu kada nam je jedan Francuz, koji je bio u Sarajevu nekoliko mjeseci na samom početku rata, rekao: „Vi građani Sarajeva ste ovce – Vous citoyens de Sarajevo, vous êtes les moutons“. Nisam to mogao zaboraviti, nikad... Bojim se da čovjek koji je to izgovorio meni i Hidajetu ima samo oči fizisa, a prikraćen je za duhovni uvid. Snaga i povijest Bosne i Hercegovine otjelovljene su u vrijednostima koje izviru kao Bosna i Buna na svojim vrelima, moćno i divno, i teku rijeke, a vrijednosti polireligioznih, policivilizacijskih vrednota, žive paralelno kao vezivno tkivo bosanskohercegovačkog života. To mi je jasno, i to nisam naučio iz knjiga, ne, to sam usvojio živeći i radeći u Bosni i Heregovini. Čini mi se da je ta vizija života sasvim suprotna besmislenoj frazi da zajednički život više nije moguć. Mislim da je to teza čije djelo je neprestani rat među pojedincima i državama, planetarno nedopustivo đavo-lje djelo. Bez obzira, vjerovali ili ne vjerovali u postojanje transcendentne spodobе, to je na kraju uvijek djelo nečovjeka. Stoga i ne pripisujem lepezu odgovornosti imaginarnom nebu, nego zbilji ovozemaljskih ljudi. Moram sa ponosom reći i priznati da ja nisam u tom vjerovanju i mišljenju usamljen. Ja se samo pridružujem listi vizionara koji su uvijek postojali u svim kulturama i civilizacijama, onim nestalim o kojima znamo putem različitih svjedočanstava, i ovima koje traju kao baštinici drevne ili skore prošlosti. Ponekad su takove vizije budućih pokoljenja izazivale vlastodršce na najgore postupke prema drugačijem mišljenju i drugačijoj viziji. Satrapska moć careva i kraljeva, diktatora svake fele, uvijek je bila pogubna u svojoj praksi. Ta praksa

naprosto se uvijek pokazala kao zločin protiv čovječnosti. Minulo stoljeće postalo je jedinstven primjer rata i zločina protiv čovječnosti. Ne samo zbog ideologija koje su upisane u krvavu povijest ljudske spoznaje i neljudske prakse, nego i zbog atavističke svijesti o pravima nad tuđim teritorijima, nad drugim, susjednim narodima u ime vlasti. Zbog toga sam sretan što je, ne samo kao posljedica katastrofalnih ratova, nego i kao vizija velikih ljudi ustanovljena „generalna skupština ujedinjenih naroda“ čija je elementarna vizija utemeljena na slobodi i jednakosti svih živih ljudi. Bez obzira što je doseg kompetencija UN slabašan i krhak, njihov temelj je granitan i neporeciv koliko i racionalizacija čijim putem je čovjek došao do vrijednosti njihovog navlastitog ustrojstva. Jedna od tih vrijednosti su ljudska prava koja se mogu izigravati do izvjesne mjere, ali svako njihovo izigravanje ima svoj kraj. A mahom se onima koji su pokušali izigravanje u najgoroj formi, formi genocida, formi ništenja drugoga, sudi u Međunarodnom tribunalu zbog ratnih zločina protiv čovječnosti.

Kakve je rezultate postigao pokušaj realizacije Garašaninovog projekta u zadnjem desetljeću dvadesetog vijeka? Porazhen je taj projekt temeljen na hegemoniji jednih nad drugima, kao što je poražena vizija „Memoranduma“ Srpske akademije nauka... Krajem aprila 1992. posljednji put sam uživo sreo profesora M. Ekmečića, na potezu od Filozofskog fakulteta, nasuprot zgrade tadašnje Skupštine Bosne i Hercegovine. „Nije šteta ako pogine 200 000 Srba za novu konstelaciju Balkana i naših prostora“. Profesora Ekmečića sam duboko poštovao, kao znalca i čovjeka sa kojim studenti historije nikada nisu imali problema. Znao sam o njemu storiju iz njegovih zagrebačkih studentskih dana, M. Despot, Miloradova kolegica sa studija me je pitala za njega, čak i 1994. kada sam je posljednji puta vidio, a kao historičaru filozofije on je bio četvrti član komisije za moju redovnu profesuru. Potpisao je referat prof. Branka Bošnjaka u Americi, ali je dodao pismo iz kojega zrače silnice akademskog povjerenja za moju karijeru. Ne znam razlog zbog čega prof. Risto Tubić nije pročitao to pismo koje nije bilo umnoženo sa referatom o mojem izboru, ali je na moje inzistiranje pismo pročitao na narednoj sjednici.

Kakve je, dakle, rezultate ostvarilo Garašaninovo „Načertanije“? Projekat iz toga spisa je, vjerujem, definitivno arhiviran, premda još živ u mnogim glavama, što javno, što tajno. Živo tkivo bivše Jugoslavije razrezano je po republičkim granicama, ali ni te granice još uvijek političari ne smatraju definitivnim. Rane od tupog skalpela i nekog operativnog zahvata još nisu zacijelile, a Bosna i Hercegovina, zemlja plemenića te obdarena strpljenjem i podnošenjem, trpi i podnosi posljedice mirovnog sporazuma iz Daytonu, podijeljena a cijela... Na tisuće ljudi je ubijeno, više od milijuna njezinih plemena je raseljeno, ne zna se broja nestalih, a matična zemlja traga još uvijek za svojim, i Bošnjacima, i Hrvatima, i Srbima da ih dostojno sahrani. Napravljena je golema materijalna šteta, ali je najveća šteta što vizija o Bosni i Hercegovini, predsjednika Izetbegovića, kao zemlji „koja nikomu neće biti tijesna“, zbog katastrofe koja se dogodila, treba tek da čeka svoje ostvarenje. Milost se božanska rasprostrla nad Bosnom i Hercegovinom, milost je sačuvala izmučeno i ranjeno njezino tijelo, milost je zaustavila bratoubilački rat, ali još uvijek svjetlost mira ne lebdi nad zemljom trojednog naroda. Institucije vlasti ograničavaju se međusobno, paraliziraju i ono malo dobra što struji iz suprotstavljenog geta, u ime etničkog kriterija u politici koji se u narodnoj predodžbi svodi uvijek samo na ograničenu viziju nacionalnog ega, a ne vidi zajedničko dobro utemeljeno na kompromisu. Kao da igdje ima korisnih političkih odluka bez smisla i temperamenta koji teži kompromisu. Logično, do kompromisa se

dolazi putem dijaloga, umjesto kojeg, poslije „Beogradske konferencije nesvrstanih“, i „Drugog Vatikanskog koncila“, drugog puta nema. Svi avanturistički projekti ozbiljeni na raznim kontinentima, poslije Oktobarske revolucije, protekli rijekama krvi i ništenja, simbolički su doživjeli kraj rušenjem berlinskog zida, a brojna društva su se odrekla humanih utopija koje su bile otuđene od svojih ideala i utopljene u moru krvi nebrojenih ljudskih žrtava onih koji su mislili drugačije, ili su postali očajni sljedbenici uzimajući polučenu zbilju kao konačni argumentum besmisla.

Šta nam preostaje? Vjera i nada! Tri legitimne povijesti Abrahamskih baština trebaju očistiti svijesti svojih sljedbenika od mitova historije, od zloupotrebe iskrivljenog nauka, u ime zajedničkog dobra životu čovjeka božanskim projektom zadanog. A pri tom je nada elementarna energija i pogonsko gorivo, svjetlo svijeta. Svaki nihilizam zarad tobožnjeg novog početka zaista je avantura, bez obzira kada i gdje ga avanturisti predlagali ili nametali. Racionalna perspektiva i pravo na istraživanje tek otvaraju svjetla budućim generacijama...

C. Smisao slobode

Ima li smisla govoriti i pisati o slobodi? Naravno da ima smisla, premda je svaki govor o slobodi istovremeno i sumnja na postojeću praksu života u identičnom trenu, da slobode nema. Posežem za Krležom da vidim šta on misli o slobodi. Od tri citata posvećena slobodi u čuvenoj *Panorami* izabirem srednji, pažnje vrijedan, pod naslovom *Sloboda i oslobođanje*: „Sloboda je cilj, apstrakcija koja vrijedi samo dok se akcija upravlja spram nje. Kad bismo je se domogli, ubila bi nas dosada. Međutim, samo oslobođanje je živ proces, fascinantna i okrepljujuća realnost“⁵. Pitam se, zašto je Krleža ostavio samo jednu misao sažetu u ovom citatu o slobodi kao procesu oslobođanja, osvajanja slobode? A rekao bi da je sav njegov opus golemo i dugotrajno oslobođanje na putu racionalizacije ljudske zbilje koja u *Areteju* još uvijek liči na civilizaciju majmuna. I slažem se sa Krležinom spoznajom da je sloboda beskonačno oslobođanje od atavizama svakojakih. I nema prečaca kojima bismo mogli preskočiti sprost napretka u slobodi, da parafraziram Hegelovu misao sa kraja njegove *Filozofije povijesti*. Danas posjedujemo različite kodekse o ljudskim pravima, baš zato što oni govore o ugroženosti slobode pojedinca, i zajednica, imamo mnoštvo dokumenata koji govore o odsustvu građanskih sloboda u toliko neuređenih teritorija na planeti Zemlji gdje caruje filozofija profita, gdje vlada moć jačega, u našem svijetu siromašnih i gladnih. Ako je moguće govoriti smisleno samo o slobodi od nečega, onda se može zaključiti da ostvarenjem oslobođanja od povoda neslobode i stjecanjem statusa slobode za subjekta slobode, nastaje i počinje razdoblje slobodne egzistencije na putu do smrti od koje slobode nema, zato što smrt pripada prirodnim egzistencijalima vječnog trajanja i ponavljanja usmrtivog, uistinu jednakog. Dakle, u temelju pitanja slobode srećemo nepremostivu teškoću egzistencijalnog susretanja s filozofijskim problemom smrti. Samo da pomislimo kako pitanje smrti nije filozofijski problem nego najjednostavnije proticanje života i njegovih formi, naprosto kosmičko kretanje, velika kosmička metamorfoza, doveli bismo u sumnju dostojanstvo filozofijskog pitanja i smisla filozofiranja samog, a taj status filozofije bio bi analogan samoporicajnu

⁵ Cf., Miroslav Krleža (1982), *Panorama pogleda, pojava i pojmova*. Izbor i obrada citata: dr Anđelko Malinar. Sarajevo, NIŠRO „OSLOBOĐENJE“ u suradnji sa izdavačkim poduzećem „MLADOST“ - Zagreb, 660.

filozofiranja koje prvi čovjek osvaja trenom spoznaje razlike dobra i zla. U otuđenom stanju od božanskog projekta čovjekova trajanja, započinje mukotrpa povijest rada i preživljavanja, ratova i nasilja, slike i konstantne paslike bivstvovanja trajno sučeljavano sa slikom istinskog postojanja u maštovito domišljanim utopijama-spekulativnim nigdinama. Ima li smisla pitanje zašto je čovjek kadar misliti i domišljati drugačiji svijet od ovoga postojećeg? Naravno da ima smisla već i u ime moguće odrednice čovjeka da je on biće utopije-nigdine i nespokoja. Dovršenost, kraj pitanja implicirao bi i kraj utopije-nigdine, a tu filozofiju oslobađanja promišljao je Marx. Kakvu sudbinu je imala Marxova filozofija oslobađanja, poznato je, premda ona ostaje nezavršen, barem misaoni proces, skršen u rušenju Berlinskog zida. Možemo reći, kao i sve što je u povijesti ljudskog roda mišlju dosegnuto u vizijima besmrtnika, a nestalo i propalo djelovanjem ljudi, u prljavoj ljudskoj svakodnevnoj praksi. Posljednje misli kojima Ernst Bloch završava svoje čuveno djelo *Princip nada* glase: „čovjek još posvuda živi u prethistoriji, štoviše, sve i sva stoji još pred stvaranjem svijeta kao pravog. *Zbiljska geneza nije na početku, nego na kraju*, i počinje počimati tek kada društvo i opstojanja postanu radikalni, to jest uhvate se u korijenu. Ali korijen povijesti jest radni, stvaralački čovjek koji mijenja i prestiže okolnosti. Kada pojmi sebe i bez odricanja i otuđenja utemelji svoje u realnoj demokraciji, tada u svijetu nastaje nešto što svima svijetli u djetinjstvu i gdje nije bio još nitko: zavičaj“⁶. To je nesumnjivo još uvijek neostvarena utopija. Njezino ukinuće Bloch vidi u „*realnoj demokraciji*“, moram ironično dodati realnu asocijaciju na propao projekat *realnog socijalizma*, identičnoj sa sadržajno bogatim pojmom *zavičaj* „gdje nije bio još nitko“, veli Bloch u nagovještaju moguće utopije u čijem korijenu zjapi ponor nigdine. To *ne-mjesto*, to nepostojeće negdje dopušta u duhu naših jezika prijevod punog smisla: NIGDINA.

Na kraju ove ljetne filozofijske škole νόημα, posjetili smo manastir Piva i tu sreli igumana isposnika koji je prethodno bio profesor filozofije. Na njegovom licu primjetne su crte života punog odricanja, a visoka građa dostojanstvene siluete skriva zagonetnu smirenost koju pruža punina smisla života i vjere u zagrobni život. Smrt je u njegovoj vjeri samo drugi oblik jednog te istog života. U tako prevladanoj nigdini ostaje filozofijska istina o postalom-prestalom, tek neizlječivom tlapnjom. I liči ta tlapnja na ironično formuliran Marxov pristup pitanju tko je stvorio svijet? Naime, misli Marx, da bi se moglo smisljeno postaviti to pitanje trebalo bi najprije postojeci svijet ukinuti. Logično da je takva formulacija pitanja apsurdna.**

Vladimir Premec

Identity – Violence – Freedom (personal cognitions)

Summary: If we can derive identity, first notion of western triad, from latin pronoun *idem* = same, than it means that we are dealing with sameness, equality, oneness. My

⁶ Cf. Ernst Bloch (1981), *Princip nada*, Treći svezak, Naprijed, Zagreb, 163–7.

** Želim zahvaliti organizatorima za izuzetno gostoprinstvo, a posebno na činjenici što su nas okupili da bismo mislili i razgovarali. Drago mi je što sam bio sa mladim kolegama iz Ljubljane, Zagreba, Beograda, Banjaluke i Nikšića. Zao mi je što nisam imao priliku vidjeti i razgovarati sa najavljenim kolegama Savom Lauševićem, Bogoljubom Šijakovićem i naročito sa svojim drugom Spasojem Čuzulanom. Sve sam ih najavljene očekivao, ali nisu bili sa nama. Dijalog koji smo vodili pričinio mi je zadovoljstvo, ali i satisfakciju u provjeri svojih i stavova kolega koji su bili sa nama.

identity card, a card of my identity documents my sameness with myself. I am strongly equal with other in my birthplace, I am identical with the tribe and people I belong to, but I am also identical with every man, biologically, antropologically, genetic – I believe so, and no one can deny my belief if he feels himself free while he admits my freedom; and in that sense, he assents to civil society and to all congenitions of United Nations' Bill of human rights. The second notion of this preg triad, violence, belongs to sphere of famous Heraclitus' fragment: that the war is father of all things. I am not the follower of this message from Great Hellen's doctrine because it is the phenomenon of dialogue where I find stronger and more human motivation. One of my paragons published the book „*But there is no other way*“, and he means on dialogue. The man is subject of freedom and its existence. There is no freedom in signs that refer to non-free existence, for example, Goli otok, or sum of all symbols that are similar to Goli otok in history of humanity, and that speak that there is no freedom. For example, Platon sold as slave, and that means that life of freedom does not rest on its denial and detraction, on resolving on condemnations; in a word, on deprivation someone's freedom, until freedom does not mean detraction of lives. Freedom exists in man as long as he lives. It means that freedom is important designation of human existence. All phenomenons of deprivation of freedom are just signs of antihuman existence in pre-history, to remind on just one moment of famous Marx's doctrine.

Key words: identity, violence, freedom, other, dialogue

Шта значи бити „независан“? Реалност једног друштвеног феномена и могућност једног теоријског проблема*

Сажетак: Текст који слиједи покушава да освијетли феномен тзв. „независног“ дјеловања које исходи из „независног“ мотрења на друштвену стварност, што је једна од истакнутих појава нашег времена. Настојаћемо да разумијемо у којој мјери је (не)могуће раздвојити своје дјелање од својих ставова и да ли они могу да се уздигну на ниво општости и незаинтересованости, да ли знање о стварности и дејствовање у њој могу бити независни од знања о себи и дјелања спрам себе. У раду се бавимо и питањем односа самоуспостављања субјективности и самолегитимишућег говора.

**Часлав Д.
Копривица**

UDK 17.035:325.8

Кључне ријечи: Независност, невладине организације, интерес, људска ситуација, ангажовање, исказивање.

На Западу, а ширењем западњачких обичаја и институција, и изван њега, нарочито у Источној Европи, која често некритички прихвата разноврне његове помодне, између осталог и дискурзивно-политичке из(без)уме, одавно је прихваћено да се говори о тзв. „независним“ појединцима, стручњацима, актерима, удружењима, установама, посредницима и сличном. У овом раду настојаћемо да покажемо концептуалну неодрживост ове, прагматички моћне и навелико употребљаване *идеологеме*. Међутим, у ономе што слиједи више ће нас занимати аргументативно рефлексивна инсуфицијенција позадинских претпоставки „независног“ јавног ангажовања него показивање моралне мањкавости и стварне неодрживости оног дјеловања које ни на разини саморазумијевања није ослобођена циљне рационалности, при чему се заодијева у рухо „независности“ не би ли успјешније остварило своје циљеве. У крајњем, иако је неодрживост позиције (извјесних) „невладиних организација“ један од повода за настанак овога текста, нас понајвише занима начелно питање „постојања“, тј. отворености могућности заузимања тзв. „независне позиције“ у јавном говору и јавним пословима, тј. у пословима од општег, или макар „натпојединачног“ (посебног) интереса.

* Захваљујем се колегиници Марији Караникић-Мирић на корисним запажањима које ми је упутила након читања овога текста.

1. Идентитет, субјективност и говор

Да бисмо дошли у прилику да освијетлимо неуралгичне тачке идеологије независности, коју ћемо, скраћено, називати „независњаштвом“, најприје је потребно нешто рећи о вези између говора о себи, који би *требало* да буде говор о сопственом идентитету, и самог сопственог идентитета. Кажемо да би говор о себи требало да буде говор о сопственом идентитету, чак говор сопственог идентитета, будући да тај говор може одступати од онога што му је циљ – било срачунато (стратешки), било ненамјерно (несвјесно-симптоматично). Ипак, и када, говорећи о себи, промашујем свој идентитет, ја и тада некако *показујем* ко сам, тј. парадоксално, и када не успијевам да говорим о себи, ја себе ипак на неки начин *испољавам*, те утолико другима, макар и пренесено, „говорим себе“. Ја, дакле, нијесам само оно што предискурзивно, изванрефлексивно, ванодносно напосто јесам (као мој примарни „идентитет“) – мада је то идеални и прави циљ свакога мојега самоговора, оно што би *требало* да „погађам“, да доводим до ријечи када мислим и говорим о себи – већ ја јесам и оно на који начин се према својем идентитетском, примарном јаству *односим*.¹ Мој дискурзивни, свјесни, несвјесни те, напосто, и подсвјесни самооднос постаје „дио“ мене, он надиграује структуру мојега бића. Тако мора бити зато што човјек, будући да је човјек, своје биће не може само и једино да напосто има и носи, већ му је оно суштински опосредовано самоодносом, због чега наше биће не може бити једна фиксна датост, већ нешто што се увијек изнова задобија. Бити-човјек подразумијева свагда-бивати-из-самоодноса, при чему су, како само латимично побројасмо, типови и модалитети тога самоодношења различити.

Прави заплет, међутим, настаје из чињенице да се оно што ја најприје и напосто јесам, дакле мој примарни, *онтички* идентитет, не поклапа с оним како себе, хтио-не хтио, *онтиолошки* надиграујем одношењем спрам тога. Баш зато што се моја интенционална ауторефлексивност, односно мој интенционални самоговор, у начелу не поклапају с оним што ја заиста и заправо јесам (под условом да – овдје – не проблематизујемо то да ли је моје заправо самство равно, условно речено, „безодносно самству“) – могу се појавити несвјесно/неосвијешћено, те подсвјесно, као облици *фактичке исказаности* мојега бића који надилазе мој изричити самооднос, при томе представљајући свједочанство *sui generis* о ономе што ја такође, или чак можда и заправо јесам. Они *свјегоче* о томе шта ја јесам уколико је моје јаство посредовано самоодносом, и уколико несвјесно и подсвјесно као такви представљају оличење неуспјеха изричитог, рационално-дискурзивнога самоодношења да *цјеловито* и *адекватно* освијетле моје „примарно биће“. Укратко, они постоје зато што је увијек на дјелу *измицање* (мојега) *бића* (мојем) *мишљењу*.

То што ја јесам, а што се, као цјеловито и примјерено, никада не појављује у мојем самоодносу, чиме тек заправо и постаје дио мојега самства, јесте *симптом*. Он, међутим, није само један од начина пројаве мојега самоодношења, већ и саставни, иако „помјерени“ *дио* самога нашега бића, тачније оно што из не-успијевања ауторефлексивности, *post factum* (било у смислу времена трајања, било у

¹ Мени, наравно, мој „предискурзивни“ идентитет не пада напосто у дио без мојег учешћа, ангажовања, односа, али без обзира на учешће овог активног момента с моје стране, ја увијек јесам не само више од онога што знам да јесам и више од онога што сам од себе учинио, већ то да се мој идентитет „таложити“ иза леђа мојих мисли и чинова јесте језгро моје људске коначности.

смислу логички-апостериорне, нетрајуће накнадности) продире у наше биће, постајући, дакле, његов састојак. Тиме се, сада видимо, релативизује разлика између примарнога, предискурзивно-пререклексивнога идентитета и оних момената самства који се генеришу мојим одношењем према сопственом примарном идентитету, будући да то како се исказујем у својем односу према примарном идентитету повратно, (ре)конститутивно, утиче на њега. Ја јесам свој самооднос, али ја, међутим, нијесам само свој самооднос, будући да оно према чему се односим, а што изворно јесам, логички – иако не и временски – претходи могућности мојега самоодношења, и у смислу тога да представља већ затечену садржину, и у смислу да је мој идентитет датост прије саме могућности мог чињења и приређивања мојег идентитета као мојег самоучинка.

Овдје се, утолико, може говорити о једном дијалектичко-динамичком односу између двају полова властитог самства, али не и о томе да они, као такви, не постоје, тј. да, рецимо, ја јесам само самооднос и из самоодноса. Наиме, тога што ја јесам, без обзира на увјеравања (пост)структурализма, на неки начин, *има*, штавише: *мора* га имати, мимо и прије аутодискурса и аутореклесије, јер у супротном, ако бих ја „настајао“ тек и само путем њих, ја уопште не бих ни могао да настанем, будући да дискурс и рефлексивност морају бити *нечији* – а били би ничији ако мене, опет на неки начин, не би било прије њиховог дјеловања. Другим ријечима, рефлексивно-дискурзивна активност мора имати неко *оничко полазиште*, укотвљеност у стварности у виду неког мојег, предискурзивно-пререклексивнога (пред)идентитета, који је уједно и подлога/предложак њиховог преображавања и накнадног реконституисања. Моје свагдашње, фактичко, предодносно, слученошћу напросто додијељено, допало самство, дакле представља, на једној страни, улазницу у стварност мојега мишљења и говорења, оно без чега ово двоје не би били локализовани и конкретизовани (што би значило да не би ни постојали); али, на другој страни, и примарни, а на даље увијек најважнији предмет самоодносећег посредовања. Зато је идентитет увијек испрва и примарно датост, а тек накнадно и секундарно реконструкција, а нипошто неки примарни „конструкт“, како се то, већ деценијама, уобицајено и помодно говори.

Већ и то како се исказујем и како то исказивање *заправо* стоји спрам онога према ономе што ја стварно јесам (у смислу *адекватности*), прећутно „казује“ о томе како се односим према својем бићу. При том, мој самооднос повратно (с)пада у моје биће, чак га допуњује. Саставни дио тога самоодноса јесте и моје самоисказивање, тј. мој јавни говор о томе ко јесам ја. *Самоисказивање*, треба примијетити, двојак је чин. Прво, рекавши „Ја (је)сам тај и тај“ желим да другима саопштим ко сам. То шта све ја јесам, шта заправо и у крајњем јесам, не да се, наравно, напросто и једнократно саопштити, али од човјека се увијек очекује да у одређеној, пожељној, можда не увијек и довољној мјери може да каже ко је он. Али, као друго, из могућности поређења мојег бића и мојег говора о мојем бићу, тачније из могућности непоклапања идентитета и говора о њему, настаје метанивно самоисказивања. То како ја говорим о себи такође, на метанивноу, „говори“ о мени. Ово друго (мета)говорење метафора је за оно што је комплементарно нивоу рационално-умске, епистемолошке процјене (не)примјерености мојег говора мојем бићу. Када би се говор о себи/самству и самство начелно поклапали, тада би смисао овога метанивоа процјене адекватности моје-

га самоговора био тривијалан, самопроцјењивање би било непримјетно. Међутим, како овога поклапања нема, неиздјежно је уочавање разлике између онога што јесте и што се говори да јесте. Ово непоклапање потиче из чињенице да човек својим бићем не може суверено да располаже, нити га може учинити себи посве прозирним. Само се код Бога поклапају самоговор и биће, односно самомишљење и самобиће. „Ја сам онај који јесам“ јесте прво, коначно и неопозиво истинито самоисказање Божје. Он зато и суштински јесте сам Логос. Његов говор *јесте* његово биће.

Да бисмо боље разумјели везу између човјековог бића и могућности самоисказивања, при чему је вербално исказивање само један од видова ове способности – иако се свако исказивање као такво мора моћи вербализовати – послужимо се једним упутним мјестом из Хајдегера [Martin Heidegger], које ће нам бити одскачна даска за додатне увиде:

Да би човјека промишљали као *људско сушћасићво* (Menschenwesen), а не као живо суштаство (Lebewesen – обично се преводи са ‘живо биће’ [Ч. К.]), прије свега морамо да пазимо на то да је човек оно суштаство (Wesen) које сүти (west) уколико је [суштину – Wesen] показује у ономе што јесте, којим се појављује показивању бивајућем као такво. Но, оно што јесте не исцрпљује се у оном свагда управо *стварном* и *фактичком*. Ономе што јесте, тј. ономе што, гледано полазећи од бића, остаје одређено, исто тако – ако не и претежније – припада оно што може да буде, оно што мора да буде, оно што је било. Човјек је оно суштаство које јесте уколико своју суштину показује у [њеном] ‘бићу’ и које стога само може да буде само уколико се свуда већ односи према бивајућем.²

У човјеково биће спада не само оно што он напросто јесте, већ и оно што се успоставља односом према томе што (се) јесте. Не само, дакле, да човек у својем бићу зависи од својег самоисказивања, него и биће уопште, свеукупност постојећега, нужно бива „допуњавана“ оним моментима („бивајућима“) који као такви, непосредно гледано, не постоје, већ који настају човјековом одношајношћу – и према ономе што већ, фактички јесте, и према оним моментима својег примарног идентитета, који већ, фактички јесу на дјелу. Не само што бића нема без човјека, већ се и укупност бивајућега допуњава и преиначује тиме што један „дио“ стварности настаје из човјековог одношења према ономе што већ и несумњиво јесте стварно. Стварност, дакле, „садржи“ и „метастварност“ – тачније носи неиздјежну могућност њеног произвођења, чији се плодови неиздјежно укључују управо у саму стварност; то значи да одређени односи према стварноме, односи према овим односима, итд. – нужно падају назад у ону саму, већ постојећу стварност. При том овим падањем уназад претходно обликована стварност бива преиначена. То значи да би стварност, чак и када би њена производња и умножавање били прекинути, онемогућени – што је данас веома далеко и од замисливости – могла да се умножава самоодношењима.

Човјеково „примарно“, фактичко биће је, да сажмемо, на двојак начин зависно од односа; најприје од самоодноса, будући да човек постаје заправо човек када своје човјештво понесе и надаље носи из перспективе самоодноса, али и из, поново рефлексивног, односа према другим бивајућима. Узимати у обзир друго и другост, то је суштинска црта човјековог бића, а оно се може узимати у обзир посредством мишљења, а упоредо с тиме – и језика. Зато човјеко-

² Heidegger, M., 2002: 155 (подвукао Ч. К.).

во биће никада не може бити сведено на његово „фактичко“, већ дато, преодношајно биће, већ се мора увијек изнова „допуњавати“ рефлексивом, тј. логички опосредованим бићем – и себе и других, било да су то друга бивајућа, с којима ступамо у везу, било да се ради о другим појмовима (платоновским „највишим родовима“), који уопште омогућују моје рефлексивно (само)одношење и концептуализовање.³ То да човјек „има логос“, није једна његова моћ, могућност, способност, већ оно што га суштински конституише, што га обавезује на „логично“ одношење према свему што јесте, уколико жели да буде заправо човјек.

Сада можемо да додатно освијетлимо још неке моменте проблема повезаности идентитета и „идентитетскога говора“. То што стварно јесам, на овај или онај начин, било да је примјерено или да је непримјерено, али свакако *симптоматски* – испољава се мојим интенционалним *самоисказивањем*, мојим говором који *исказује* или *показује* ко сам – макар у оним аспектима који се од евентуалног интереса за оне пред којима желим да се исказем. Прије свега, треба отклонити могуће језичке неспоразуме. „Исказати се“ овдје не значи намјерно се истицати да би се подигао свој углед у некој скупини, већ значи буквално исказати оно што ја јесам – у значењу њемачког глагола *sich ausweisen*. То се у српском у многим контекстима може превести са „леgitимисати се“ – на примјер службеном лицу, које, са своје стране, врши чин „леgitимисања“ другога. Но, невоља ове ријечи јесте што она стоји у вези са проблемом легитимности, чију сложеност, колико је то могуће, треба оставити по страни, макар у односу на ова разматрања. Ипак, иако ово о чему овдје желимо да говоримо не треба да има одвећ везе са питањем, на примјер, легитимности власти, језички, али и стварно, могуће је, макар у пренесеном смислу, говорити о „леgitимности“ нечијег самоисказивања као таквог и таквог, под чиме се подразумева *ојраваданосиј*, *примјереносиј* његовог самоисказа предметном, тј. примарноидентитетском аспекту сопственог бића.

Треба уочити да овдје није напросто ријеч о стварној примјерености моје ауторефлексивне мојем бићу, што је чисто епистемолошки проблем. У игри је и говор о својем идентитету, што ситуацију додатно усложњава, свакако и мијења. То није „тихи“, „безреки“ говор („у себи“), већ јавно, пред другима изречено говорење. Због тога, као прво, то што ја говорим о себи не мора бити адекватан израз онога што ја мислим о себи. Јавни говор, разумије се, најчешће носи и стратешко-прагматички момент. Као друго, и када бих имао најискренију намјеру да јавно саопштим своје самоувиде, чињеница да то морам да доведем до (општивога) језичког исказа, који се, уз то, образује у простору који је, барем, саконституисан присутношћу, (идентитетском) иношћу, хоризонтом очекивања, предрасудама иних, моју ситуацију чини доста другачијом од ситуације, хипотетички замишљеног, атомизованог, ауторефлектујућег сазнајно-теоријског субјекта.

Сама инстанција иности, да одемо корак даље, није само оно Пред-ким самоисказивања наглас, већ она, у најмању руку, саучествује у обликовању *ситуације* за процјену примјерености мојег самоговора мојем бићу. Док се у чисто „епистемолошкој констелацији“ процјена ваљаности мојих судова може оста-

³ Узгред, тешко је не уочити сродност оваквог схватања бића с Платоновом „логичком“ екстензијом своје онтологије дате у *Софистику*.

вити идеалној, реално можда никада недејствујућој (или, у најбољем случају прилично ријетко дејствујућој) инстанцији просуђивања примјерености таквих судова стварном „стању ствари“, дотле се у самоговору пред другим та инстанција просуђивања оваплоћује у лику конкретних других. Иако је суд реалних, конкретних других и у начелу и чињенично далеко од савршености, будући да је зависан од њихових контингентних датости – и појединачних и скупних – „предност“ ове инстанције процјене увјерљивости нечијег самоговора лежи у томе што се она не одгађа за неки истинитосни етернитет, већ се готово непрекидно спроводи у пракси, често и у „реалном времену“. На тај начин проблем „вјечне истине“, тј. примјерености моје саморефлексије мојем бићу – иако је та инстанција човјеку, благо речено, тешко доступна, једнако као што вјечност „нема времена“ да прими код себе ствар процјењивања свих временских „истина“ – бива преведен у знатно мање строго, али свагда вршено испитивање пред другима увјерљивости мојег самоговора, односно мојих јавно изрекнутих судова о себи. Мњење (других) ефективно дејствује када је фактички недоступно мјеродавно самосазнање, ондосно апсолутно знање о томе ко сам ја. Овдје није кључно то да ли други о мени праведно суде, већ генеза нужности да се њихова мњења о мени, ма колико можда испадала неправедна, ефективно броје, да се чак морају бројати, ма колико то и у начелу и у појединостима често имало непожељне посљедице. Питање говора о идентитету није само, чак можда не ни у првом реду, епистемолошко питање, колико питање легитимности; дакле не толико питање оправданости пред судом истине, колико питање оправданости/прихватљивости. Наравно, први момент никако не може да ишчезне из овога склопа, и стога што је он у њему присутан и самостално, али и зато што је изворно испреплетен са самим питањем вјеродостојности. И још једном овдје је мање важно то да ли други сматрају прихватљивим нешто на основу његове блискости истини или већ из неких других разлога, већ то што други уопште морају бити суд пред којим се рјешава питање истинитости, односно прихватљивости.

У оваквом концептуално-дискурзивном „режиму“ на другога се рачуна када се јавно говори о себи и када се не жели да се свој говор о себи „подешава“ према очекивањима слушалаштва. То се дешава, на примјер, када при избору самоисказа узимам у обзир његове културне одлике као претпоставку за разумијевање онога што се жели саопштити. Тада је говор о себи могуће прилагођавати другима, уз настојање да се тиме не промијени његов садржај, односно његова истинитосна намјера. Говорити о себи без обмањивачке намјере, али уз прилагођавање избора ријечи, средстава, тематике самопредстављања, значи да је у јавном говору о себи могуће, чак и потребно, узимати у обзир и „саму ствар“, истину, тј. оно што искрено вјерујемо да је истина (што никада не искључује могућност и преголемих самозаблуда), али и оно што други могу да разумију. То још једном потврђује повезаност питања знања и истинитости с питањем оправданости и прихватљивости самоисказујућег говора.

То што бивамо са инима, у *иољу* иних, значи да се од нас – а слично важи и за свакога од њих – очекује да се пред њима искажемо у својем бићу, да кажемо ко смо, јер ћемо у супротном бити изванзаједнични, изопштени засебник. Није довољно да се само фактички, физички нађем унутар неке скупине, у њеном физичком пољу, већ ја могу заправо да се повезујем са њом, па и да поста-

нем њен „члан“, само ако се искажем, ако кажем ко сам, а затим и шта желим, итд., чиме тек улазим и у њену семантичко-когнитивно поље. Разумије се, моје исказивање и жеља да будем прихваћен као члан неке заједнице не морају бити прихваћени. Но, без тог самоисказивања, које је понекад и институционализовано преко докумената, која, умјесто мене, „говоре“ ко сам ја (у неком аспект) – моја претензија да будем члан неких заједница неће бити вјеродостојна, чак можда понекад неће бити не препозната. *Самоисказујући његов је (интенцијално) узаједничујући*. Самоговор је улазница у било какву заједницу. Овдје је питање примјерености мојег самоговора мојем бићу другостепено. Ја могу да прибјегнем и мимикрији, не бих ли остварио свој циљ, али мимикрија уопште постоји зато што појединац који има неку претензију, схвата разлику између онога што јесте и онога што се очекује да јесте, да би био прихваћен. Но, онога тренутка када се искажем – а то често није тек једнократни догађај, већ прије процес који се увијек изнова одвија – постављена је могућност процјењивања примјерености мојега самоговора који врше инји пред којима сам извршио чин самоисказивања. Прије него што се јавно не искажем, односно прије него што интенционалним самоисказивањем евентуално будем успостављен као извјесна субјективност унутар хоризонта јавне пажње ефективне укупности других, није могуће вршити поменуто процјењивање. Ако се често каже да дјела (понекад) говоре више од ријечи, то је само зато што су претходно већ „пале“ моје ријечи о томе ко мислим/тврдим да јесам, које уједно представљају референтну величину за процјену дјела, тј. о себи изреченога, ономе што „говоре“ моје дјела. Други, наравно, у начелу никада директно не виде ко сам ја, већ могу да суде према томе шта чиним, али за то им одлучујућу смјерницу даје мој јавни логос, који има двије саставнице: оно шта ја пред другим тврдим да јесам,⁴ и онога како се о мени говори, говорка, понекад и „наклапа“, што је, са своје стране, израз мњења/предрасуда других о мени. Онај ко се „исказује“ само дјелима, ко још ниједном није покушао да обзнани ко је, односно ко мисли да (он) јесте, мора остати мистериозан, безрек, *лишен дејствијуће субјективности* у смисаоном хоризонту других. Да би човек унутар заједнице био признат као неко, као тај и тај, дакле као извјесни „субјект“, он мора да се посредством говора конституише – за заједницу, унутар њенога јавнога хоризонта, који је, између осталог, поље фигурисања, долажења у видокрут других сваког појединца. Али ако то не учини, то не значи да му се одриче људскост уопште; кључно је да је саставни дио мојег бића уопште – моје биће за друге. Ако пропустим да тај момент својег бића успоставим, ако се одрекнем своје субјективности, ја онда, наравно, не постајем не-човек, али стоји да се тада нијесам успоставио у свим аспектима човјештва – нпр. друштвеношћу, јавним логосом посредованим бићем-за-друге.⁵

⁴ Понекад тврдња не мора бити експликована – било из скромности, било из тактичких разлога, већ моји напори да нешто (о себи) докажем могу бити сами по себи рјечити, тј. могу јасно говорити каквим желим да се прикажем, и ко претендујем да јесам, односно да постанем. Овдје – а то је више изузетак, а од стране окружења такво понашање често бива означено као (претјерана) амбиција – дјела нијесу самјеравана ријечима, већ су дјела усмјерена ка томе да посве замијене самоисказујуће ријечи.

⁵ Као примјер одрицања од субјективности, оне и онакве која се успоставља према правилима „овосвјетскости“, али не и од људскости уопште, може да послужи монах. Он се истински предао својем позвању, опростио се од изванцрквене друштвености, од сфере гдје скоро све зависи од јавног логоса, па тиме и од субјективности, која је „од овога свијета“. Ипак, он може бити

Чак и ако (нешто) говори, али тако да никада ни не покуша да каже ко је он сам, он тиме неће бити исказан. Субјективност уопште може да се *усијости*-ви говором, чиме почиње да фигурише као ентитет који има претензију на то да буде *неко*, који је самом себи основ („субјект“) – што, наравно, не значи да изречена претензија на успостављање и изблиза јамчи заснованост предметне претензије ка субјективности, и у смислу примјерености самоговора онемо што се јесте, али и у смислу стварне утемељености бића у његовој претендованој субјективности. Ако, међутим, не покуша да се исказе, човјек ће моћи да се пореди са „оруђем које говори“; томе ће наликовати онај који може да говори све – осим тога ко је, јер његову субјективност, тачније претензију на (одређену) субјективност, не може да замијени ниједан други говор, нити иједан други чин. Субјективност не може да отпочне својим постојањем ни на који други начин осим *чином исказивања* својега идентитета, који уједно, *nolens-volens*, представља претензију на бивање том и том, исказаном, субјективношћу. Онај ко се не исказе у својем бићу остаје *alogon*, он не постоји заправо, наравно не тако што уопште не би био ништа, већ тако што добија ознаку ништавности у односу на оно што се, онтички-конститутивно, очекује за биће човјека.⁶ Конститутивност самоодноса за човјеково биће, која се реализује преко самоодносности говора, која подржава самоодносност предметне свијести („рефлексије“), за човјека значи да он тек постаје човјек у пуном капацитету могућности свога бића – а то значи „субјект“ (у нормативном смислу, што није везано за нововјековну метафизику субјективности) – када се исказе у својем („предлогосном“) бићу.

Ако је човјек, аристотеловски, „бивајуће које има логос“, тада је оно најважније што треба изрећи логосом – оно што већ (предлогосно, чак предљудски) јесте, јер без тога се не може бити човјек, иако се посједује моћ/потенција логоса. Логос треба да буде актуелизован као самоговор („аутологос“) логоснога бивајућега, јер тек тиме он и заправо постаје логосан. Телос логоса је самоисказујући логос, тј. аутореклексивни говор, тако да (потенцијално) логосно бивајуће бива актуелно успостављено као истински људско путем самореклексивности; оно чак само своје испуњење може да нађе превасходно у самореклексивности. Ниједан човјек није заправо човјек – у смислу припадања његовог, субјекатског, бића-за-друге самом његовом бићу – док не каже ко је он лично, док се не *из-каже*, што, наравно, не значи да је исказивање у начелу могуће као један једнократни чин, било стога што се исказивање не вјерује, било стога што оно

у већој мјери човјек – уколико то подразумевају сљедеће норме етичности и духовности – него већина оних који су упућени на самосубјективисање јавним логосом. Подразумева се да ни моралности, нити интелектуалности, односно духовности, нема без других, без другог човјека, јер људскост се онтички уопште може успоставити само ако постоји мноштво људи, које, наравно, међусобно општи говором. Овдје је, међутим, важно да у оваквој, хришћанској, парадигми друг/и/нијесу одлучујућа, иако свакако често не и најправеднија и најпозванија инстанција процјена домета људскости (моралности и умности) појединаца, већ је то *иредличје* Божје, дакле трансценденција.

⁶ Као евентуални контрапримјер за ову тврдњу може послужити ситуација (глуво)нијемога човјека, који може имати изузетно богат (унутрашњи) духовни живот, али ће ипак бивати ускраћен за могућност испољавања тога. Међутим, то што неко, усљед одређених фактичких околности, може бити онемогућен у извршавању неких од претпоставки за успостављање своје пуне субјективности, не утиче на општост ове поставке. Другим ријечима, треба правити разлику између контрапримјера који обара (нашу) теорију и, математички речено, „специјалног случаја“, који нас усмјерава на прецизирање, евентуално и на сужавање важења концепције.

често треба да се тумачи, али и зато што се мијења онај који се исказује – па стога увијек изнова треба да се „исказујемо“ (и у томе ко смо, и у својим достигнућима – иначе нас „непримјећују“) – једнако као и „околности“, тј. људи пред којима се исказује. Логос нам је, у суштини, дат да бисмо могли да кажемо ко смо, а то, у крајњем, значи да бисмо могли да *сазнамо* ко смо. Наиме, логос нам је дат да бисмо исказали своје биће, и то на основу сопствене самоспознатости, што значи да је истински човјек онај који брине о самоспознаји, чија је крајња потенција *исцрпљено* самоисказивање. То је у хришћанству препознато тиме што је *коначној ситуацији*, ситуацији давања „доброг одговора на Страшном суду“, како се каже у говору православне Литургије, додијељена одсудна важност.

„Имати логос“, „спознати (самога) себе“ и бити-човјек представљају различите моменте једнога истога. Способност самоисказивања (ријечју, чином) и способност саморефлектовања односе се као питање и одговор, као проблем и његово рјешење. Ако бити човјек подразумијева бивати у самоисказивањима, а то се дешава пред другима, тада то значи да је моје биће конститутивно упућено на другост – јер није самодовољно, супстанцијално. С друге стране, човјештво достиже своју праву мјеру и норму ако је човјек саморефлексиван, што ће рећи да је човјек заправо човјек када постане способан да на себе – донекле и условно – може да гледа као на другога, тако да је самоспознавање условљено једном врстом рефлексивног самопотуђења. Међутим, посматрати себе као неког другог, као да је нијесам управо ја сам, у термилошко-топичкој варијацији значи да оно о чему се рефлектује може да се посматра као испољавање. Ако је ауторефлексија поглед усмјерен ка себи, тада све што се јесте може бити схваћено као „испољавање“. Тако посматрано – мада перспектива рефлексивности није апсолутна, као што није ни перспектива бивања као експресије – ми заправо не морамо ни да улажемо напор да се исказујемо, будући да све што јесмо може бити схваћено као фактичка, чак и ненемјеравана, противвољна – *исказаност*. Наша егзистенција је пуна значења, тако да је из-каз о нама свагда на дјелу и када не вршимо изричито исказивање. То је, свакако, тачно на нивоу аналитике егзистенције, али тиме се ништа не одузима од тачности изнесеном ставу да на нивоу социјетета почињемо да фигуришемо као са-човјек других људи када самоисказивањем, а затим евентуалним признањем и прихватањем будемо примљени у тијело друштвености. Коначно, у нашем времену изражавање, испољавање задобијају дотад непознати ореол прекорачивања устаљених граница поретка које коче испољавање, а тиме и обуздавају аутентичност. Исказати себе више није само функционално неопходно, већ постаје нова псеудо врлина *sui generis*.⁷

Сама субјективност, као форма самоуспостављања људског бића, настаје из самоисказивања идентитета, при чему је овдје другостепена примјереност исказа стварном стању ствари. Одлучујући је најприје сам чин, док, на другом мјесту, онај који се исказао на неки начин добија на вјеродостојности, тј. у

⁷ О томе опширно излаже Тејлор: „Али тек после Другог светског рата овај етос аутентичности почео је да обликује поглед на друштво уопште, тако да изрази попут оног 'чини своју ствар' постају курентни... Упростијени експресивизам инфилтрирао се свуда. Умножавале су се терапије које су обећавале да ће нам помоћи да пронађемо, да реализујемо себе, да испољимо наше суштинско сопство, итд.“; „Добар пример овога је 'избор', тј. чисти избор као примарна вредност, независно од тога шта се бира и у ком домену се бира.“; „Експресивистичка револуција је подрила везу између хришћанске вере и цивилизацијског поретка.“ (Тејлор, 2011: 475; 478; 492).

већој мјери му се *признаје субјективност* – уколико је његов самоговор у очима окружења признат као примјерен ономе што то окружење препознаје као његово право биће. Ако је говор примјерен бићу, тада ће се бићу онога чији је самоговор препознат као примјерен, признати супстанцијалност, заснованост, „подметност“ – што филолошки, али и историјско-философски, упућује на *hypokeymenon*, односно на *subiectum*.⁸

Горе помињани одмак између бића и мишљења, онога што се јесте и онога што се о себи зна, односно што се говори о себи, може се реконцептуализовати као одмак између идентитета и субјективности, као супстанцијалности. Постати истински субјект заправо значи досећи самозаснованост бића посредством својег мишљења, тако што би мишљење и биће били доведени до подударња. Дакле, телос модерне, философски инициране идеје субјективности, која је имала и епохалне консеквенције, а не само ускотеоријски смисао, била је супстанцијалност, тј. требало је да нововјековни човјек себе оствари у облику супстанцијализоване субјективности. Тај подухват је, међутим, морао да доживи неуспјех, зато што је човјеку као таквом, немогуће да достигне потпуну адекватност између својег идентитета (било затеченога, датог, било онога који се обликује тзв. „радом на себи“) и своје самосвијести.

На основу овога момента настају различите форме (узалудног) настојања на компензовању недостижности пуне субјективности, односно пуне суштствености, које се могу описати као жеђ за субјективношћу, односно као жеђ за суштаственошћу, а то су, на примјер, честољубље, жудња за признањима, настојања да се издјегне (неиздјежно) блијеђење, а тиме и фактичко релативизовање сопствених успјеха до којега долази самим протоком времена. Сваки успјех је чедо тренутка, екстатични трен, „кајрос“, који нас привремено изводи из протока времена и уздиже у надвременитост – која није безвременост, вјечност, већ нешто између свакодневног, посве профаног времена и непролазности. Када се, због неког изванредног, ободрујућег искуства, уздигнемо над свакодневном профаношћу, ми ипак, врло брзо, морамо да се „вратимо у реалност“ (јер то је услов нормалности, осјећаја за стварност), будући да је доживљени трен успјеха у међувремену, док смо боравили у екстатичној безвременитости, већ, неумитно, постао прошли – не само за читав „свијет“; који је обично, с изузетком неколицине који се с нама радују, равнодушан спрам нашег повишеног тренутка, него и за сâм наш живот. Ниједан људски успјех не може бити раван самом Успјеху, који би једини – када би био могућ – могао да обустави проток времена, односно дешавање човјекове изложености времену. Неуспјешност свакога успјеха да постане сâм Успјех друга је страна човјекове коначности, која не може да буде суспендована – ма шта човјек радио и ма шта постизао.

Када би се доживио пуни, коначни Успјех, тада би вријеме било обуздано (својим) бићем, њему вријеме „не би могло ништа“, што би значило да је оно постало супстанцијално. Недостижност коначног Успјеха је, дакле, друга страна „неосуштљивости“ рефлектујућег самства. Уосталом, зар они који, условно речено, а споља гледано, нијесу, или не би требало да буду, равнодушни на ово-

⁸ О томе Гвардини: „Субјективност се најприје појављује као 'личност', као људско обличје које се развија на основу сопствене опремљености и иницијативе. Као и природа, и субјективност је нешто прво које се не доводи у питање. [...] Ако појам личности исходи од изворности живог, индивидуалнога бића, тада оно што је њиме подразумијевано свој формални израз задобија у лику појма 'субјекта'.“ (Guardini, 2006: 39).

земаљске, пролазне успјехе – а то је, сада видимо, управо зато што је онај један коначни и неизгубљиви Успјех, успјех истинског осуштовљења, недостижан?

2. Генеза и апорије независњаштва

Након што смо назначили везу између идентитета и говора у њему, што је општа теоријска претпоставка за вриједносну тврдњу „независњак“ да су њихов говор и њихово дјелање ослобођени оптерећења који потичу од предубјеђења, припадања, традиције, укратко свега онога што претходи чину („независног“) јавног говорења и дјелања, могуће је бацити свјетлост на праву природу „независног“ јавног ангажовања.

Они који тврде да су независни, претендују на то да су њихови ставови махом ослобођени од упадљиве, претходно обликоване пристрасности, и да они, просуђујући *hic et nunc*, уз евентуалну допуну путем стручних знања, али изнад свега ослањајући се на *здрав разум*, могу да о просуђиваној ствари достигну теоријски примјерено, а етички беспрекорно становиште. Заузети такву позицију значило би бити изузет од приговора за пристрасност, те бити у знатној мјери имун на њено аргументативно релативизовање. У основи, такво становиште било би доста блиско некаквој позицији безусловне референтности – што би је одмах квалификовало истинитом, или макар врло блиској истини. Они који претендују на независност, не само што изричито тврде да заступају такву позицију, него заправо, мада више ћутке, указују и на то да је могућност заузимања такве позиције увијек начелно отворена *свима*, тј. човјеку уопште, али да то, међутим, фактички најчешће није случај. То је, наводно, стога што већина дјелајућих у друштвеном пољу поступа заинтересовано, дакле условљено одређеним углом гледања које произлази из одређеног интереса. Дакле, интересна ситуираност у свијету, то што људи допуштају да им главна веза са стварношћу буде интерес, наводно омета заузимање непристрасне, „опште“ позиције. Интерес је најчешћа спона човјекове реалне повезаности са околним свијетом, али уједно оно што га спречава да „независно“ просуђује.

Језгро феномена човјекове заинтересованости јесте настојање на одржању голога опстанка, на шта се природно надовезује интерес за бољитком и благостањем, што, надаље, има и своје нематеријалне моменте као што су уважавање, признање и слава. Укратко, човјек је заинтересовано бивајуће не само зато што је тјелесан, па стога упућен на нужност одржавања у животу јелом и пићем, већ и зато што је засебна јединка, тако да је његово јаство постављено наспрам других јастава, тако да сама констелација наспрамности у себи садржи и усмјереност ка одређеним нематеријалним потребама и тежњама. Из човјекове обликованости као засебног јаства проистичу и предрасуде које ометају непристрасно мотрење и дјеловање у свијету. Претенденти на позицију независности – ако оставимо по страни њено срачунато глумљење ради успјешнијег спровођења одређених интереса, што је у пракси чест случај – желе и себе и друге да убиједу да су они успјели да надићу условљености заинтересованости. Они, наравно, не тврде да човјек може да живи без „минимума“ материјалне обезбијеђености, односно „пристојности“ и „достојанства“. Човјек је, као тјелесан, економски условљен. Поврх тога, као друштвено бивајуће, може имати интересе који нијесу материјалне нарави, а који га такође могу спреча-

вати у увиђању и прихватању позиције *лично незаинтересоване, али јавно, чак и оштријечовјечански „заинтересоване“ добронамјерности*, што је регулативни идеал независаштва.

Разумије се, то што „минимум“, односно „пристојност“ материјалне егзистенције – познато је још од Ортеге и Гасета [José Ortega y Gasset] – није егзактно установљив/а,⁹ као што су махом, поред осталих, држали марксисти, већ је функција саморазумијевања и пројекција свијета какав се жели створити. То, између осталог, подразумева да значење ријечи „минимум“ и „пристојност“; када се ради о економској обезбдијећености, јесте функција саморазумијевања појединачних људи унутар одређених друштвених слојева, односно читавих култура, а не некаква тачно одмјерљива величина.

Међутим, за независњаке, ако је човјек одговарајућег, тј. „примјереног“ етичког нагнућа, његове предоцбе о пристојности и минимуму биће, гледано са становишта општега добра, беневољентније и скромније протумачене, чиме би се већ заузео животно-етички став који би остатку човјечанства био наклоњенији у односу на држање оних људи који трајно остају опхрвани јармом (претјеране) самозаинтересованости. Претенденти на „независност“ држе да независан може бити свако ко успије себи да осигура „минимум пристојности“ материјалне егзистенције, а при том је таквих етичких склоности да може да надиђе похлепу, завист – укратко све оно што од људи прави себична бивајућа која због саме своје упосебљености не успијевају да сагледају и уваже општељудскост и да дјелују у складу са њоме и ка њој. Напротив, они који у равни саморазумијевања себе не посматрају као независне, али ипак тврде да то јесу – иако, као што ћемо још показати, нема трајне и опште „независности“, већ само као ангажоване за неку ствар која у очима јавности (још) није призната као општељудска и непристрасна – праве етички спорни, дволични маневар срачунатог неискреног, дакле неискреног самоисказивања. Тада се сва њихова рефлексивна активност усмјерава не према својој позицији, која је њима јасна и неспорна, већ ка стратегијама прикривања својих намјера, односно ка скривању полазишта своје субјективности. Док „искреном“ независаштву мањка ауторефлексивних компетенција, дотле неискреном мањка превасходно етичке свијести.

„Независни“ интелектуалац, стручњак, активиста, итд. јесте неко ко је, вјерује, надишао партикуларне условљености свијетом, ко се издигао изнад већине најтежих мана које собом носи људска ситуација. Укратко, „независњак“ – самим тиме што претендује на позицију, чак и *инстинктивно* „независности“, прећутно тврди да се он уздигао на, свима начелно отворени, степен *оштријеа човјека*, или скраћено: *оштријечовјека*. Сви остали, којима тешки економски услови, али и грамзивост, или најпросто незаинтересованост за своје ближње – не рачунајући ту најближе сроднике и драге особе – то не допуштају – опстају на ступњу поседнога човјека, да то тако назовемо: „засебњака“.

⁹ Ортега и Гасет, X, 1996, 39/40: „...значи, појам 'човекове потребе' од самог почетка подједнако укључује и сувишно заједно са објективно потребним. А када бисмо се решили да разлучимо које су од наших потреба заиста неопходне, неизбежне, а које површне, нашли бисмо се у великој невољи. Закључили бисмо да: 1. Човек према потребама које нам *a priori* изгледају као основне – храна и топлога, на пример – испољава невероватну флексибилност.“; „Због тога је човеку неопходно само оно што је објективно сувишно. [...] Биолошки објективне потребе нису саме по себи човекова потреба.“

Независњак, потребно је нагласити, није онај ко се, попут античког стоика, уздигао од свјетских брига и страсти, ко са стране мотри помаму свијетом опхрванџх. Напротив, он хрли у саму матицу свјетских токова, он жели да буде обавијештен о „горуџим“ питањима, а према потреби, око неких „акутних“ жели и да се непосредно ангажује. Независњак је свјетски заинтересованији и ангажованији од засебњакā, само што је природа његовог ангажовања по правилу општељудска, тиче се општих и начелних питања. Не само што не жели да буде удаљен од матице свјетских токова, као поменути стоик, већ, као од њега „свјетскији“, он није равнодушан спрам ставова других према његовом ставу према свијету. Наиме, да би могао да дјелује „независно“, њему није довољно да се етички преиначи и лично уздигне на разину општечовјештва, већ му то морају признати и други – иначе ће његова етичка преображеност остати само његова лична ствар. Независњак, дакле, зависи од признања других његове „независности“, било да су ти други сами „независни“, или, пак, не, али ипак јавно показују интерес за постојањем и дјеловањем оних који јесу независни. Зато независњаштво није само етички став, нити чак само одређење природе нечије личне животне праксе, већ и *друшћивена инстћићуција* која зависи од претежног или макар ефективног јавног признања независности. Зато, на примјер, анонимни добротвор, ако ради на општу корист, и ако је његов чин у складу с општом усмјереношћу његовог карактера, не може бити „независан“, јер је њему, као непознатом, ускраћено јавно признање „независности“.

Иако у јавном оптицају мјеродавна представа независности претендује на то да они који се с правом сматрају независнима – при чему то „право“ зависи од признања релевантних друштвених ауторитета – то стварно јесу, у пракси нико није „независан“ мимо ефективног признања, мимо негдје доношене или макар прећутно искристалисане *одлуке* о томе. Без обзира на своје (наивно) саморазумијевање, „независност по себи“ је бесмислена, не зато што „независност“ уопште има смислу у заједници, чији су актери и ентитети суштински посредовани инстанцијом онога За-друге, већ зато што се „независност“ успоставља као друштвена институција и посредством односа међу друштвено релевантним актерима. Умјесто да сфера „независности“ буде *мећућпросћор* који се помаља када се оцртају и мећусобно разграниче ексклузивна, односно преплићућа подручја дејства различитих друштвених средишта моћи, назире се да и сама „независност“, као специфичним смислом набијена друштвена институција, представља резултанту интеракција реалних чинилаца моћи, те мање-више прикривано наличје самога феномена моћи.

Према саморазумијевању независњака, општечовјек, као онтичко-гносеолошки „поравнани“, а етички воздигнути Човјек, не стоји ни на каквом (посебном) становишту; становишност је одлика оних других, оних који нијесу „независни“, тако да заузимање становишта представља недостатак, а не незаобилазни саставни дио опстојања свакога човјека. Надаље, ангажовани независњаци, према сопственом саморазумијевању, нијесу само етички надмоћнији у односу на остале људе, него имају корисну функцију – уравнотежују опште стање човјечанства које би било знатно горе уколико би се сви понашали „засебњачки“. Утолико, независњаци су оруђе *раседичљавања* човјечанства, његовог чињења пристојнијим и „хуманијим“ – уколико се „хуманост“ узме у неком од његових водећих, вриједносних значења, која му је придао модер-

ни хуманизам. Док сви остали пребивају у стању заробљености својим интересима, предрасудама, идентитетима, који их чине различитим (иако, гледано са метанивоа општечовјештва – и истим), дотле независњаци тобоже стоје на становишту општости, ослобођени терета идентитетских мањкавости. Постати етички исправан и као такав активан, према овоме, значи, да тако кажемо, постати *узвишени Нико*.¹⁰ Општечовјек је, према овој схеми саморазумијевања, раз-засебљени човјек, човјек чија су лична својства потиснута у сферу његове анонимне приватности, тако да она не врши никакав суштински утицај на његово јавно ангажовање, посебно такав који би ставио под сумњу њихову „независност“. Оно етички потентно присутно је у јавном дијелу човјекове егзистенције, док се етички индиферентно налази у сфери приватности.

Ослободити се од интереса и, с њима скопчаних предрасуда, значило би уздићи се до једне општеобавезујуће позиције, која би, као општеобавезујућа, а при том и људима доступна, била позиција друштвено фигуришуће и обавезујуће истине. Пошто је пут ка ослобађању од позиционалности наводно начелно проходан, тада се поставља само питање о вољи, тачније о етичкој склоности појединачних људи да се пробију до (не)становишта независности. Ако се прихвати да је „независни“ назор на поједина друштвена питања, и уопштено: на друштвени свијет као такав, ослобођен партикуларности и непримјерености, да он, наводно одговара самој ствари и да не допушта разилажење мњења, онда се то, у најмању руку, може сматрати добром апроксимацијом неке друштвено релевантне истине. До становишта овакве истине, а то је посебно значајно, не долази се превасходно преиспитивањем својих становишта – дакле, (критичким) мишљењем, већ у првом реду етичким избором. Увид у истину не зависи толико од сазнајне обдарености, колико од погодних друштвено-економских услова, али и од иницијалне, можда чак унеколико и самим тим условима претходеће етичке устројености карактера појединачних људи. То је зато што се држи да је – мимо стручних знања – која у одређеним случајевима могу бити неопходна, сваки човјек, као *ојремљен здравим разумом*, начелно у прилици да ваљано, тј. „независно“, просуђује о свијету. Тиме се не сматра да је човјекова природна опремљеност разумом само основа његовог даљег образовања, односно преображавања, ка истини, већ да је човјек као такав, тј. као, просвјетитељско-хуманистички протумачени, општи и један Човјек, већ унапријед оспособљен за њено сагледање. Здрав разум је, наводно, достатан за сагледавање истине, што се не коси с тиме да су нам понекад потребна и стручна знања, будући да и она представљају плод специјалистичке, позитивнаучне екстензије здраворазумља.

Они који сматрају да је пут ка истини начелно отворен, да он води преко позиције „независности“, која је примарно етичко-карактерно, а не сазнајно-критичко питање, држе да већ унапријед схватају шта заправо јесте човјек, која су му својства, те шта треба да чини да би живио ваљано, тј. у складу са начелно познатом, општељудском истином.¹¹ Укратко, за овакву позицију че-

¹⁰ Нешто у том духу може се наћи код Хајдегера: „Још више, ова 'општа' савјест' уздиже се до 'свјетске савјести', која, према својем феноменском карактеру, јесте једно 'оно' и 'нико'...“ (Heidegger, 1967: 278).

¹¹ У основи, то би био некакав прилично поједностављени антропологизам који би са својим научним панданом, ако не и извором, дијелио начелну, непромишљену самоувјереност. О томе Хајдегер „Антропологија је оно тумачење човјека које у основи већ зна шта је човјек и које стога

тири кантовска питања ријешена су и прије него што су уопште постављена. Треба запазити да схватање (на објектном нивоу) здраворазумља као човјекове *коинитивне йоитиуности*, на коју само треба да се надовежу исправне етичке склоности, на метанивоу заступа изразито здраворазумско схватање о питању човјека. Дакле, овакво схватање о независности као етичко-истинитосног држања могуће је само на основу владавина непреиспитиваног и без сумње *идеолојизованоја* „здрвога разума“. За ову позицију одлучујуће је то да она већ – идеолошко-догматски – „зна“ ко је човјек, и да то „знање“ потиче управо од човјекове свагдашње опремљености здравим разумом, који се, као тобоже неупитна датост, аутоверификује и као сазнајно достатан. То је, опет, могуће стога што здрав разум као такав има „урођену“ склоност да себе убиједи у сопствену истинитосну самодовољност. Због тога се може рећи да је независњаштво, као, уосталом, и ини облици здраворазумске самоувјерености – што је, компаративно-културно посматрано, нарочито карактеристично за англо-амерички свијет¹² – могуће на основу подлијегања мишљења некритичности мњења здравог разума; или још боље: због недопуштања здравог разума да из њега, самонадилажењем, настане став истински критичког мишљења. Схватање о човјеку као ономе који је у главним цртама увијек већ познат, јесте просвјетитељско-хуманистичко схватање, тако да се сада показује да врхунац хуманизма, није у истраживању човјека, већ, напротив, у његовом неистраживању.

Знање о човјеку, а то у нововјековљу значи: знање о човјеку као сазнајно-дјелатном субјекту, сада мора постати независно од знања о стварности, будући да је човјек већ „познат“. Из овога испада да нам свијет ништа не говори о нама, да он није свагдашња ситуација нашега бивања која условљава наше напоре и уопште – наше биће. С друге стране, према истом, некритичком схватању, наша знања о себи не усмјеравају наша сазнања о свијету, будући да су то наводно двије некорелисане онтичке, тачније когнитивно-онтичке регије. Здрав разум је довољан за постизање цјелине сазнања о човјеку, будући да их

никада не може питати шта он јесте, јер би овим питањем она сама била уздрмана и укинута.“ (М. Heidegger, 1977: 111)

¹² Ово није случајно, будући да никаква традиција критичког теоријског мишљења није успјела да уздрма диктатуру *common sense*-а у тамошњем јавном простору. А пошто су САД, и даље, најмоћнија земља свијета, а тамо владајући јавни дискурс је у знатној мјери постао мјеродаван и у глобалним оквирима, то је остатак свијета, па и његова источноевропска периферија, гдје спадају и српске земље, добио и израз и институцију („независних“) „невладиних организација“, које претендују на право да заузму позицију тобоже непристрасних, општезаинтересованих актера, за које се тамо у јавном говору непоколебљиво вјерује да постоји, односно да се по правилу може заузети. Иначе, само увјерење у постојање/доступност овакве позиције, без обзира на то што се често чини да „независне“ структуре неријетко иступају и дјелују против структура моћи и врхушки, заправо структурно заузима позицију њиховог савезника – зато што тада могу да се оснивају и фиктивне невладине организације иза којих директно стоје структуре моћи, зато што се конструкцијом фигуре „независне“, друштвено ангажоване, корпоративне субјективности ствара привид о томе да структуре моћи не контролишу тај простор, зато што се попуњавањем тог (привидним) самоуздржавањем структура моћи направљеног простора *инститиуцијом* независњаштва умањују могућности за истински аутентичне грађанске покрете и иницијативе, чије присуство у јавном простору неће зависити од тога да ли им је фантом јавности – који надзиру управо владајуће структуре – признао „патент“ независности. Дакле, конструкција институције, а затим и простора, независности не само што, теоријски гледано, представља крунско свједочанство неспособности здраворазумља да се критички освијетли (оно се чак, у лику независњаштва и фетишизује), већ и начин на који структуре моћи могу да контролишу јавни простор и у оним доменима који су, наизглед, изван њиховог домања.

он, у потенцији, већ у себи садржи. Сва суштинска сазнања о човјеку такорећи аналитички слиједе из усклађености прапознатости здраворазумски устројенога мишљења са здраворазумски вођеним животом. Та прапознатост је, на супрот човјековој прапознатости у ситуацији свагдашњег живљења у својем свијету живота, идеолошка, затворена, зато што здраворазумски поглед у здраворазумској егзистенцији може да „пронађе“ само оно што је већ унапријед, предрасудно, у њу унио – дакле, само и једино себе самога.

На другој страни, претпоставља се да је и здрав разум довољан и за сазнавање свијета, али не зато што у себи, макар и у неразвијеној форми, садржи укупност сазнања о свијету, већ зато што представља апстрактну, родну, тј. на нивоу људскога рода, уједначену сазнајну компетенцију, која начелно сваки за човјека релевантни проблем може да разумије, али која са предметношћу стварности није повезана никаквим априорним, сазнајно бременитим везама. Другим ријечима, ако је здрав разум када је ријеч о човјеку, као тематском пољу, макар потенцијално, пун знања, то је он у случају стварности прилично празан, и баш утолико отворен за „непристрасно“ разумијевање свега ванљудски стварнога. Претпоставка за примјерено, дакле „независно“, сагледавање свијета није пунина сазнања или инклинација ка знању, већ напротив – празнина. Баш зато што унапријед ништа не знамо, што тобоже немамо предрасуда, ми можемо адекватно и цјеловито да сазнајемо и процјењујемо стварност. Претпоставка знања није неко недоречено, увијено предзнање, већ, напротив, незнање, или још тачније: *ипредне-знање*. То што је „спремник“ здраворазумских сазнања и спознаја о човјеку „пун“, омогућује свеобухватно схватање стварности, будући да тада нема потребе за „сувишним“ питањима о човјеку, тако да цјелокупна сазнајна пажња може бити усмјерена само ка стварности. При том, таква „сазнања“, заправо некритичка предубјеђења о човјеку, немају улогу тек усмјеривача разумијевања стварности – у својству, да тако кажемо, „рачних пред-расуда“, већ, таква каква јесу, она напросто осигуравају поуздано опхођење сазнајног субјекта са својом предметношћу. У оваквој теоријској визури, нити се сазнања о човјеку сматрају непотпунима, нити она имају неке суштинске везе с оним што се може разумјети о самој стварности.

Пуноћа идеолошки аутоимунизоване здраворазумске ауто(ин)рефлексије залога је наводне почетне празнине ка стварности управљене предметне рефлексије. Парадигма сазнајно-етичке „независности“ могућа је под претпоставком карактеристично просвјетитељског раскидања везе између свијести (о свијету) и самосвијести. Чак и ако би било могуће суштинско напредовање човјекове ауторефлексије – а то је овдје могуће само за специјалистичке науке, не и за здрави разум – тиме не би било продубљено сазнање о свијету, будући да се човјек – макар идеално-регулативно – посматра под видом некакве хипотетичке, апстрактно-конструисане извансвјетовности; тако, уосталом, себе и разумијева, односно успоставља и независњаштво. Због тога нити стварност, односно појединачне животне ситуације, не условљавају човјеково биће – због чега се схватања људи могу посматрати као усаглашена на разини једног, општег здраворазумља, нити његова почетна предубјеђења утичу на начин његовог гледања стварности. Овдје, дакле, не постоји веза између мишљења (субјекта) и бића (свијета), између рефлексије и ауторефлексије. Сазнања о човјеку су „потпуна“, и прије имају аналитичко-експликативни карактер, док сазнања о свије-

ту полазе од „нуле“, да би у повијести, тачније у њеним „просвјећеним“ фазама, тек могла бити прикупљана. Оваква здраворазумска позиција дијаметрално је супротна и Хегелу и Дилтају [Wilhelm Dilthey], и хајдегеровско-гадамеровској философској херменеутици, чија су се учења дјелимично формирала у изразитој опозицији спрам идеологизоване просвјетитељске наивности. Наиме, за сва ова учења – и не само за њих – карактеристично је посредовање самознања и свјетознања. Уосталом, то су, додуше на, за нас данашње, можда недовољно експликован начин, знали још Платон и Аристотел.

Погледајмо како изгледа здраворазумско схватање „независности“ у контексту управо једне од наведених позиција. Посматрано из угла Гадамерове [Hans-Georg Gadamer] философске херменеутике, наше мњење представља резултат интеракције, да тако кажемо, „двају бића“ – нашега, узетог у његовој тренутној изведби, и онога што нам је, као испрва неразумљива иност, предложено за разумијевање, а то је иност неког штива, односно иност другачије позиције, или, коначно, инога човјека. С друге стране, наше свагдашње биће може се посматрати и као исход међудејства „двају мишљења“ (заправо мњења) – а то су околности које смо апсорбовали као своје предрасуде, које су, са своје стране, когнитивни аналогон датости наше ситуације, и нашега, испрва, прије изричитог ступања у херменеутичку ситуацију, често неизреченога става према с чиме се суочавамо. Овдје, дакле нема фиксног идентитета ни бића ни мишљења – а још мање би се могло рећи да су они одвојени – већ су саставни дјелови флуидног процеса њиховог кружења и међусобног релативизовања, који се зове *ирадиција*, која је, према овоме, једини прави „субјект“. Утолико, такво становиште представља одлучно релативизовање универзалијско-реалистичког схватања о начелном идентитету бића и мишљења, или макар о отворености могућности успостављања њихове еквивалентности.

„Независњаци“, међутим, држе да је њихово мњење независно од њиховог бића, од њиховог предудјеђења и околности који су их током живота обликовале, а коначно и од укупности склопа конкретне ситуације о којој желе да дају свој „независни“ суд. Саморазумијевање претендената на независност понекад поприма и радикалнију форму, тако да се „независним“ сматрају не само они који су успјели да се „уздигну“ над својим предрасудама, већ они који их, у основи, и немају. Међутим, независност, а поготово незаинтересованост, у општем, мада не и у сваком појединачном случају, недостижна је због тога што над-перспективна позиција начелно није могућна. Онај ко тврди да је поводом важних питања „независан“, или је недовољно упућен, тј. необразован, или је неискрен. Ово друго је тим вјероватније будући да је тобожња начелна незаинтересованост – увођењем једне наводно безинтересне дискурзивне праксе – један од најпогоднијих начина за унапређивање посебних интереса, било сопствених, било оних за које неко ради – као, како се то каже, „плаћеник“. То је зато што у јавном говору, дјелимично због превласти здраворазумског гледања у њему, а дјелимично и због трага који је на њега оставила пропаганда „независности“, важи регулативни дискурзивно-етички идеал *независности*, будући да, условно речено, сви остали само „гледају седе“, што су прећутни прекори „зависности“, као немогућности уздизања над посебне околности које наше назоре чине напросто партикуларнима, те „заседњаштву“, као недостатку хтјења

да се пажња поклони стварима које надилазе личне интересе – које у себи носи независњаштво.¹³

Заступници когнитивно-етичког „становишта“ независности сматрају да је по правилу о сваком значајном питању од јавног интереса могуће доћи до једне, неспорне и обавезне позиције. Ако би то било могуће, тиме би начелно и далекосежно била укинута ситуативна условљеност мњења која је одговорна за окончање спора о неком питању у непревладивој различитости ситуативних перспектива. Насупрот томе, позиција, или боље: традиција коју ћемо назвати „ситуативно мишљење“, схвата да се без ефективног важења инстанције трансценденције – најприје на разини слике свијета, а затим и на општеобавезујућем, епистемолошком плану – у општем случају не може претендовати на разрјешивост спора око истине, те да се понекад, поводом неког конкретног питања, морамо задовољити само мноштвом различитих мњења. Ситуативно мишљење узима полазиште од теореме ситуативне условљености наших схватања и дјелања, која се, додуше, може превладати у неким ситуацијама, али нипошто увијек и у општем случају. Зато, бити ситуативно условљен не значи, разумије се, бити осуђен на морално спепило, али та теорема сама по себи представља суштинску препреку за прихватање става о начелној, општој достижности непристрасног, морално обавезујућег става.

¹³ У вези с овим занимљиво је упоредити типологију у јавности најистакнутијих и најутицајнијих „невладиних организација“. (Узгред, одговарајући српски стручни термин гласи „удружење грађана“, али је, споља индуковано, уобичајавање новог израза само језичка индикација фактичке спољашње наметнутости овога феномена, тако да би можда било умјесно направити номенклатурну – социолошку, ако је већ у правној науци такво двојство тешко одрживо – разлику између истинских *удружења грађана*, која, у основи, јесу то што њихово име говори, која, дакле, изражавају аутентичну иницијативу извјесне скупине грађана намјерних да постигну одређене друштвене циљеве, и неаутентичних „невладиних организација“, које прикривају стварне интересе који стоје иза или унутар њих, чије је самоисказивање лажно, и које управо лажним исказивањем, кријући се иза кринке „независности“, желе да остварују своје праве циљеве.) У Србији, најутицајније „невладине организације“ независне су у односу на сопствену владу и све актере од извјесног друштвеног утицаја који имају национални „предзнак“, али тијесно сарађују са одређеним страним владама, неријетко дјелујући као њихове голе испоставе.

Ситуација у Црној Гори још је сложенија и унеколико још занимљивија. Тамо су најутицајније „невладине организације“ – за разлику од удружења грађана – незванична *alter vox* црногорских власти. Дакле, једини носиоци праве друштвене моћи у Црној Гори – поред неколико страних држава, односно њихових асоцијација – а то су црногорске власти, препознају потребу да јавно говоре у два гласа, док се не направи ситуација у којој отворено може да се са званичног мјеста исказује онај говор који се сада „делегира“ невладиним организацијама. То ће трајати све докле док и ако се у црногорском друштву не образује таква ситуација у којој ће се званична Црна Гора исказивати говором који је засад прикривено туђи. Тај други, *фиктивни субјект*, а то су „невладине организације“ Владе Црне Горе (узгред, већ сама теоретска могућност нечега оваквога, која је у Црној Гори остварена, указује на неподесност англо-америчкога термина), јесте, дакле *фантом* који је смишљен да би у јавном простору фигурисао говор који суштински припада некоме другоме (Влади), а не његовом званичном/привидном носиоцу, али који она *још* не може да преузме као свој. Тренутно, ситуација је таква да јавни, при том изузетно присутни и врло утицајни говор, који наизглед припада привидним, лажним субјектима заправо „тражи“ свој прави субјект, као што и Пиранделова [Luigi Pirandello] четири јунака „траже“ својег писца. „Писац“ говора невладиних организација већ је ту, али као такав још не жели да се исказе, зато што полази од прагматичке процјене да то још није угодно да се учини. Када и ако се процијени да ово лажно представљање званичног, заправо помјерено самоисказујућег говора више није неопходно – зато што би отпор његовом позваничењу био незнатан – биће јасно да је конверзија традиционалног националног и културног идентитета Црне Горе завршена консолидовањем једног новоизумљеног идентитета, који се налази у директној колизији са њеним традиционалним идентитетом.

3. Егзистенција, ситуација, трансценденција

Мислити и бивати ситуативно, у најбољем случају, значи освијетлити претпоставке својег мишљења, осјећања и дјеловања, дакле бацити свјетлост на оно што нас одређује-ограничава. Бити стално у ситуацији, а то значи у некој условљености свеукупности живљења, али исто тако и бивати у стању непрозирности/непотпуности гледања и разумијевања, подразумијева немогућност успињања на неко, да тако кажемо, ванситуативно становиште, на позицију која не би била само једна позиција. Пут ка некој фиктивној беситуативној констелацији остао би, дакле, начелно затворен. Бивати стално као ситуативан значи бити осуђен на немогућност издизања из хоризонтале свјетовне иманенције, унутар које се увијек има посла само са дјелимичним крајоликом свијета (јер крајолик никада није цјеловити „свјетолук“), унутар којег се увијек види само дјелимично, дакле непотпуно и стога неминовно преиначљиво и погрешиво. Позиција осуђености на ситуативност јесте позиција неукидиве коначности мишљења. Само онај човјек који је осуђен на коначност јесте непоправљиво ситуативан. У ствари, једно повлачи друго. Хипотетички узевши, заузети надситуативну, а то значи натхоризонталну, надовострану позицију, значило би попети се уз космичку вертикалу на становиште које је макар врло блиско „становишту“ трансценденције – које заправо не би ни било само једно становиште, већ оно *једино*, само (над)Становиште, Истина која мотри себе саму.

Наравно, становиштѧ, једнако као мњењѧ, има само у множини. Ако се, међутим, превлада мноштвеност становиштѧ, што би се десило када би било могуће уздићи се на „(над)позицију“ трансценденције, тада би тиме била укинута сама становишност. Уколико, као што сматрамо, ипак није могуће надићи условљеност ситуацијама свијета, или, другачије речено, ако се живи у свијету из којег је „одбјегла“ димензија трансценденције, гледано и по себи и за себе – преостаће само сфера хоризонтале, оностраности, чији се крајеви губе у несагледу, који се у најбољем случају само назире – са које год стајне тачке гледали. Бити осуђен на ситуативност, на само-хоризонталност егзистенције, значи бити упућен превасходно на хоризонтско, унутарсвјетско посматрање свијета, које никада не може са једне тачке да сагледа читаву стварност на коју је човјек упућен, а то је „свијет“. Како се, опет, дјелимичне хоризонтске перспективе с посебних стајних тачака не могу напросто сабирати, то је човјеку, уколико је у процесу повијести постао само унутарсвјетско (свјетознајуће) бивајуће – а то је изразито модерни догађај – немогуће да икада цјеловито разумије читав свијет. Унутарсвјетовност, као одлика нашег ситуативно одређеног бића, искључује *мешакосмичку позицију*, са које би се посматрањем евентуално могао замислити хипотетички цјеловити увид у космички поредак. Када човјек изгуби вановостраност, када му једино искуство свијета буде унутарсвјетско, несагледљивом цјелином свијета обухваћено искуство, тада је можда изгубљена и сама могућност искусивања свијета као поретка.

Ако је позиција једнога, а то је позиција једнога Начела, односно позиција Истине, недостижна, ако из хоризонта обавезујућег свјетоназора ишчезне Једно-Начело, тада нема начина да се ваљано сагледају сви дјелови, а нарочито, условно речено, „рубови“ поовострањенога свијета. Хоризонт појављивања његових предјела увијек ће бити ограничен, преиначљив и поправљив, тако да мишљењу никада неће моћи да се једновремено, и при том „адекватно“, ука-

же цјелина стварности. Пошто се ставови образују превасходно на основу онога што се зна, а знање је могуће на темељу онога што се (човјеку) у оваквој констелацији уопште може појавити – што је сада неиздјежно увијек само нека дјелимичност, тада ће хоризонтност знања, што иде упоредо са „*иохоризонтијаленостићу*“ *свијетиа*, имати за посљедицу његову непоправљиву коначност, ситуативну условљеност и стога сазнајну недостижност једне Истине. Ситуативно гледати значи имати видик унутар свијета – без могућности успињања на надсвјетски видиковац Истине.

Када током повијести свијета димензија трансценденције ишчезне, најприје тако што постане „предалека“ – као *одсујна ирансценденција*, човјек постаје упућен на оностраност, или заостреније: постаје осућен на само-овностраност. Тада он у правом смислу те ријечи постаје *бачен у свијет* – будући да тзв. „бачености“ ефективно не би било уколико би се из оностраности могло – сазнајно, етички, егзистенцијално – успети на неко „становиште“ надсвјетовности. „Бачен“ у рупу свијета јесте онај ко из ње не може да изиђе, ко се налази у „есхатолошком концентрационом логору“. То је прави смисао Лутеровог [Martin Luther] става о бачености у свијет. Бити бачен значи бити осућен на *дојодаљину*, на одсутност трансценденције, а то значи на одсутност једне, прозирне, свеобавезујуће, свјетоносеће Истине – уколико она не треба да буде „приватна ствар“, већ топос космичког сабирања заједнице око општеобавезујућег излагања свијета.

Међутим, вјеровати у могућност посве „независног“ просуђивања питања од јавног интереса значи тврдити да се ствари могу посматрати с оне стране хоризонта који је увијек већ генерисан нашом свагдашњом ситуацијом. *Вјера* у независност је утолико повезана са тезом о *ојшијој* достижности надситуативности човјекових/субјектових погледа и чинова. У неким случајевима, то је могуће и одрживо – чак би људско друштво вјероватно било и незамисливо без тога, али начелно, као *ојшије иравило* јавног саобраћања и друштвене праксе – то је неспроводљиво. Понекад, чак и не тако ријетко, могуће је доћи до јасног, ничим непомућенога, примјеренога увида, односно става о неком питању. Моћи доћи до једнога, неспорнога увида, значи превазићи општу ситуативну условљеност својих назора. Када то није могуће, када назори који се заступају, *објективно иосмаирано*, заиста морају остати у неразврживој испреплетености са нашом ситуацијом, са њеним праисходишним *колојлејом*, тада је парцијалност мњења о датом питању прихватљива. Најизазовније је, свакако, разлучити гдје је могуће доћи до општеобавезујућег, једног становишта о некој ствари, тј. „становишта“ истине, а гдје је, напротив, крајњи домет дискурзивне оријентације мноштвеност ситуативних мњења. Када се, међутим, на увјерљив начин чини да је проблем о којем се треба изјаснити довољно јасан, тј. да је у својој интенцији ка истини довољно раздвојен од свагдашњег (промјенљивог) угла гледања – нпр. масовни злочини против несумњиво невиних – тада је могуће достићи надситуативно становиште, које би било становиште једне, свеобавезујуће истине. Штавише, у неким случајевима се сагласност у оцјени захтијева као *non plus ultra* етичности и „цивилизованости“. И када је јасно шта треба да се мисли, тј. шта се *обавезно* од сваког човјека *као човјека* очекује да треба да заступа, а он то, ипак, не чини, већ подлијеже условљеностима својих ситуативних датости, тада је ту напросто ријеч о лошим предрасудама које са

дају, чак и морају, избјећи, те о *ресенџиманима*, и то се тада, оправдано, сматра нечим патолошким што завређује осуду.

А шта заправо значи ситуативна условљеност сопственог становишта? Ријеч је о томе да ми не можемо да изиђемо на крај са неким од својих ставова, да не можемо пред собом, дакле пред својим *судом*, да положимо рачуна о њему, зато што је оно што тврдимо заиста, *реално*, неодвојиво од онога што јесмо. *Ойџимистички* посматрано – а то је позиција Гадамерове философске херменеутике – разумјети своја предубјеђења значи довести их у везу са својом ситуацијом, односно са својим бићем. Разумјети их значи, дакле, освијетлити чињеницу и конкретизованост њихове укоријењености у нашем бићу. Међутим, може бити – а држимо да је *макар* у значајном броју случајева тако – да не можемо примјерено, тј. епистемолошки одрживо, да освијестимо генезу и карактер својих предубјеђења, јер је то изводљиво само ако се реконструише свеукупност повезаности онога што се вјерује и склопа одакле то вјеровање потиче. То реконструисање у самој ствари подразумијева једно дискурзивно-аналитичко разлагање, дакле теоретско *раздвајање* увјерења од мотивационих склопова који су их генерисали, при чему, у супротном смјеру, та увјерења представљају извјесни интелегибилни израз, условно речено, довршујућу кристализацију самих тих склопова. Зато ти склопови нијесу безусловно *prius* у односу на увјерења која ваља разумјети.

Само ако се то двоје аналитички раздвоје – разумјеће се њихова фактичка повезаност, тј. поријекло властитих увјерења. Но, шта ако то није могуће, ако, наине, ми уопште можемо да мнијевамо управо посредством околности које сачињавају саму нашу ситуацију. Ако је наше суђење по било којем питању, па и по тематском питању везе и односа нашег мишљења/мњења и нашег бића, условљено овим потоњим, тада то значи да је оно што треба да разумијемо уједно и услов могућности нашег заузимања било каквих интенционално-разумијевајућих ставова. Да бисмо разумјели везу својег бића и мишљења морамо да их, још једном, *аналиџички раздвојимо и њек уџолико освијеџилимо*, али управо то можда није могуће будући да је наше биће сâм услов могућности нашег било каквог разумијевања, тако да бисмо морали да издвојимо из својег разумијевајућег става оно што је сама претпоставка његовог заузимања и даљег задржавања. Дакле, управо је неразлучивост бића и мишљења услов могућности *извјесноџа* разумијевања, тако да је у општем случају задатак раздвајање бића мишљења, што је идеални циљ процеса освјетљавања својих ставова – по свој прилици неспроводљив. Коначно, показује се да тијесна повезаност бића и мишљења не мора бити (*само*) шанса за ваљано разумијевање човјекoвих ставова, његове ситуације, итд., као што мисли Гадамер – већ чак можда и *више* до тога: граница могућности разумијевања, тачније онога степена и врсте разумијевања које нам је у појединим ситуацијама потребно – да бисмо уопште смјели да устврдимо да смо нешто разумјели.

Да закључимо, Гадамер је, чини се, у праву када, скупа са Дилтајем и Хајдегером, указује на тијесну повезаност бића и мишљења. На томе почива главна могућност рефлектовања и ауторефлектовања, али је та тијесна повезаност прије, или: *више*, граница могућности рефлексџе, него, као што Гадамер беневолентно чита – шанса. Истини за вољу, Гадамер и каже да је повијеснодјелатна свијест *више* биће него свијест, али општа интенџија његове *философс-*

ке херменеутике, без сумње, иде у смјеру заступања увјерења о проходности поступка рефлексивног преокретања и чињења плодотворним *фактичкој односа бића у мишљење*, чиме се заступа став о начелној спроводљивости разумијевајуће рефлексije у свијету „људских ствари“.

Међутим, бити-ситуативан значи да ставови које заступамо у процесу њиховог разјашњавања не могу бити сведени на неку примарну датост, већ да се, након свега, испоставља да се на самом суштинском исходишту субјективнога држања-истинитим налази неразрјешива констелација, колоплет, која представља прафактум нашег укупног свјетоназора. Несводивост на једност, на једноту, на начело, знак је непрозирности, фактичности, ограничености могућности рационалног сагледавања. Ако је на изворишту наше ситуације прадатост која се не може рационално разложити, тада је исходиште многих наших избора – један *праизбор*, који представља дериват датости наше праситуације – уколико се она посматра под видом предуслова наших вјеровања и чињења. То значи да то шта човјек чини, у крајњем – без обзира што су у пракси могући и свагда присутни извјесни степени слободе дјелања – „одлучује“ његова праситуација, тачније њена прадатост, која представља замјену некадашњег, метафизички схваћенога, начела човјековог бића. То што за ситуативно мишљење, тј. за оно мишљење које у посттрансценденцијском свијету препознаје суштинску ситуативност човјекове егзистенције, нема родног начела бића човјека као човјека, испољава се тиме што улогу „индивидуалног начела“, односно „начела“ бића појединачних људи, заузима датост њихове праситуације. У оваквом склопу „правога“ начела – ни роднога, нити индивидуалнога, наравно, нема, јер сам теоријски успон појма *ситуације* собом значи да се оно више не може препознати, или чак да га више не може ни бити.

Додатна тешкоћа са надилажењем ситуативне условљености – што мора да буде неотуђиви елемент програма „независњаштва“ – јесте у томе што оно *de facto*, свакако без изричите рефлексije о томе, држи да је без оријентације на димензију надсвјетовности, а то је у вези са трансценденцијом, која по природи ствари треба да буде једна, могуће достићи неусловљени угао гледања, који би тиме одмах престао да буде *један* угао, *једна* перспектива, већ назор саме ствари, начин на који она јединствено и непогрешиво „проговара“, како нам се, на нивоу заједнице, усаглашено „обраћа“. То би, на неки начин, било блиско становишту онтолошког реализма, према којем мишљење налази испуњење у *препознавању* реалнога, умскога логоса који је оваплоћен у предметној стварности. Проблем је, међутим, у томе што се до оваквог увјерења о достижности једног, непобитног увида сада не стиже посредством рецептивног, условно речено: „платонистичког“ схватања истине, већ тако што се у само средиште овако схваћеног појма истине поставља човјек као хуманистички субјект. И не само то, ова сродност дјелује још неприродније будући да је модерни хуманизам уопште и настао из настојања на еманциповању човјека од затечених космичких датости, укључујући ту и објективни, свјетски ум. При том, „ослобађање“ је било олакшано самом чињеницом да је нововјековни човјек престао да вјерује и у само постојање реалне умности у бивајућем – и у његовој укупности, и понаособ, у појединачним бивајућим.

„Независњаци“ би, дакле, жељели да буду независни од својих ситуативних предубјеђења – држећи да су макар њихови начелни ставови ситуативно

независни и „општи“ – али исто тако независни и од уплива тренутне ситуације на сопствене погледе, те, на концу, и од утицаја посматране ствари на сопствено виђење ње саме. Утолико, „независњаштво“ (или, „политичким“ рјечником: „индепендентизам“) представља лошу апстракцију, покушај порицања и укидања читавог низа реалних условљености, које, међутим, није су само ограничења, већ и средства човјекове повезаности с оним о чему треба да суди. У ствари, „независњаштво“ стоји у опозицији спрам саме ситуације бивања (из) идентитета. Таквом претензијом жели се заузети став који је независан од сопственог идентитета – да би се на основу тога дјеловало у смјеру „поправљања свијета“, тако што ће се превентивно и „фармаколошки“ дјеловати против идентитетски условљености других, који су извор непожељних феномена. У крајњој консеквенцији, ако је дјеловање и мишљење одвојиво од идентитета, тада се идентитет може сматрати стварју сопственог избора, која се увијек касније може опозвати.

За независњаштво, идентитет, уколико је концептуализован као угаони камен самства,¹⁴ а не као арбитрарно изабирљиви и сачинљиви конструкт, представља препреку у заснивању сопствене (независне) субјективности – насупрот нашем, раније изнесеном увиду да су то два неукидива пола нашега бића. Зато, да би се дошло до овако „концептуализоване“ позиције „независности“, треба извршити *насиље над сојственим идентитетом*, а насиље над представља, у крајњем случају, и у посљедњој фусноти поменута теорија лабавог идентитета, јер ако се уопште пође од такве позиције, тада треба дјеловати тако да се у реалном искуству заиста добију актери с таквим идентитетом. Умјесто да се разумијевајуће освјетљава – у мјери у којој је то могуће – треба га порећи и суспендовати, а затим и („независно“) дјеловати са трансидентитетске позиције, у смјеру „побољшавања свијета“. При том дјеловању се, између осталог, у складу са малочас набаченим мотивом самоиспуњавајућег пророчанства, и у идентитетским одређеностима других људи такође препознати извориште скучености, пристрасности и погрешности. Дакле, независњаштво је могуће на основу (тобожње) еманципованости од идентитета, али и добар дио његовог дјеловања усмјерен је на оно што се може разумјети као борба против идентитета и његових посљедица. Ако је заузимање „позиције независности“ могуће чином примарног насиља над сопственим идентитетом, тада се, на другој страни, ангажовано „независно дјеловање“ доста често обликује као борба против идентитетских одређености, дакле као *насиље над њуђим идентитетима*, те као борба против својег некадашњег идентитета, уколико је он још увијек оваплоћен и присутан код других, код својих суграђана. Оно од чега се полази у независном ангажовању – да ја немам идентитета, на крају треба да буде потврђено његовим резултатом – да ни други немају идентитета.

Ако су за повијесно просвјетитељство предрасуде биле извор зала, тада је за независњаштво, као легитимног насљедника те идеологије, извор невоља у самом идентитету. Када то кажемо, то не подразумејева довођење у питање истинитости формалног става идентитета $A=A$, који је, на примјер, услов пове-

¹⁴ Дакле, за независњаштво, али и за све друге, данас помодне варијетете теорије, да тако кажемо, лабавог идентитета, моје самство, моје јаство обликује се или с оне стране начела идентитета, или је смисао и домет тог начела тако преиначен да се слободно може говорити о схватању о постојању безидентитетских појединачних и групних социјалних актера.

заности онога што се чини и онога што тај који чини јесте. Идентитет је, међутим, овдје споран уколико он подразумева „урођеност“ у (неизабране) садржинске датости, тј. бивање из стања засићеног датостима које нас одређују, али нас, онакве какве желимо да будемо, или какви мислимо да јесмо, не представљају – као „заправо“ наше. На тај начин став формалног идентитета сваког дјелаоца са самим собом ($A=A$) у стварности прелази у практични став неидентитета ($A \neq A$), што је премиса „независњаштва“, односно регулативни (логичко-етички) идеал којем треба да тежи цијело („хуманизовано“) човјечанство. Ни ово, међутим, не значи да се на овај начин пориче свака реална могућност идентитета, па и потреба за њиме, али се држи – наравно и овдје, као, уосталом, све вријеме, нерелековано – да он треба да се обликује слободним просуђивањем и чињењем које неће бити „оптерећено“ датостима претходног, околностима, традицијом, личним не-промишљеностима и не-изабраностима испосредованог идентитета. Идентитет, према оваквом схватању, треба да буде рационалан, промишљен, одабран, лишен свега што је дато, затечено, неверификовано, неизабрано – укратко, он треба да буде *лични конструкт*.

То што *антиидентитетски дискурс* тако упорно, разобличујуће, често и агитаторски, дјелује против затечених идентитета, има своје наличје у ставу да идентитети треба да буду конструкти, али лично изабрани, прилагођени нашим „потребама“, „служећи“ као изрази наших тежњи и жеља.¹⁵ Изабрано-конструисани лични идентитет треба да, брутално речено, „сервисира“ наш жи-

¹⁵ Овдје се може уочити да је претумачење идентитетске парадигме у нешто изабрано-конструисано и реално промијенило праксу опхођења с идентитетом, и то не само за оне који су пристали на овакво претумачење. Неповјерење према затечености, датости темељних идентитета, непристајање на њих, развило је идентитетску скепсу, која је убрзо постала прилично дубоко укоријењена, малтене саморазумљива. То је неиздјежно утицало и на оне који нијесу, односно нијесу хтјели, да подлегну овој скепси. Када започне „исповиједање невјере“, односно када зацари неповјерење, они који и даље вјерују, односно имају повјерење, постају они који су, због превласти самог новог контекста у којем се сваки идентитетски момент доживљава као последица избора, свјесно *изабрали* да вјерују, они више нијесу само напросто и даље вјеровали. Када превлада скепса и када она постане подтекст друштвених релација, тада човјеково биће почиње да се доживљава као атрибут чина избора. Тиме што су знали за другачији, супротну могућност, њихово истрајавање није могло бити само инерција, навика, неупитно пристајање на датост, већ намјерни, лични избор. Бити „правовјеран“ сада је значило одбацити отпадништво – вјерником се могло бити само као неренегат. Тако је било када је појавом софиста Платон изабрао повјерење у логос, ум, донекле и у традицију, појавом хришћана пагани – паганство, протестаната римокатолици – своју „стару“ вјеру, атеистичког просвјетитељства хришћани – вјеру у Бога, појавом националних „Црногораца“ Срби из Црне Горе своје српство, итд... Захваљујући појави алтернативних идентитета, а нарочито захваљујући њиховом конструисању, које је ишло дотле да и сам идентитет прогласи конструктом, идентитет као такав је заиста ретроактивно морао да почне да буде посматран као ствар избора, што, наравно, не значи да сваки идентитет и јесте изабран, као што се жели приказати. Ипак, ни тада сви избори немају једнак карактер, будући да они који су, формално узевши, „изабрали“ затечене идентитете, могу, чак вјероватно и треба, да буду схваћени као они који заправо „тврде“ да идентитет не треба да буде ствар избора. Другим ријечима, оно што је, услед појаве скепсе и отпадништва, формално узевши, постало ствар избора, на метанивоу носи поруку против слободе бирања – сопственог (темељног) идентитета. Њихов избор не разумијева себе као приклањање уз изворно, аутентично, затечено – насупрот онима који су изабрали отпадање; то није само избор против отпадничког противизбора, већ избор против права на бирање идентитета, дакле избор који би најрадије да својим чином бирања затеченог идентитета укине себе као чин – да би након свега преостала идентитетска датост, коју је он, невољно, морао да „бира“. Смисао његовог бирања онога што се бира јесте „бирање небирања“. Ипак, ако плуралност наредно постојећих идентитета потраје, избор идентитета, као владајућа парадигма опхођења с њиме, постаје готова ствар, макар га и већина унутар неке заједнице и даље прећутно преузимала.

вот, умјесто да га усмјерава и, за овакво схватање, спутава и омета. Он треба да буде властито дјело, а не неки дериват сопствене ситуације. Човјек не треба да буде, тачније: не треба да допусти да буде било шта, прије него то изричито, ослобођен свих неповољних околности (непрозирних датости, етичких неизврсности, и слично) – самостално ријеши. Ту се заправо држи да је сопствено биће у власти сопственог одлучивања. Наравно, пошто носилац личног избора и одлучивања о идентитету, према оваквом схватању, може бити само појединац, тада су сви колективни идентитети, будући да не само што нијесу, него никако ни не могу бити ствар некога заједничког бирања, не само конструисани, него и непостојећи, лажни. Тиме се фактички прави разлика између, да тако кажемо, „лажних конструктора“, конструктора који нијесу чак ни то, већ пука химера, и оних конструктора који су могући, доступни и пожељни, који чак представљају оличење независности, субјективисаности и грађанске свијести у пост-модерно-постидентитетској епохи.

У оваквој теоријској реконструкцији, надаље, фигуришу вриједносно „позитивни“ и вриједносно „негативни“ идентитет, први просвјешћен, промишљен и изабран, а други преузет, нерелевантан и неаутентичан. Укратко, потоњи представља оличење промишљености и еманципованости, а први непрозирност бића, наравно „метафизички“, тј. „погрешно“ схваћено. Између њих, а тиме заправо и између бића и мишљења, не треба да буде посредовања; пут ка „истинском“ бићу не иде преко просвјетљавања, „интелигибилизовања“ затеченог бића, већ што изразитијим раскидом са њиме. Затечени идентитет као такав је, у хегеловском смислу, „неистина“, а пут до истинског, трансидентитетског самства води преко његовог дјелотворног обеснажења. Једино ако се направи овај маневар *дезиденцијалности* може бити проходаан пут ка, овако замишљеном, истинском живљењу. Ја могу бити, изречено идиомом философије егзистенције, ја сам, само ако претходно нијесам нико, тачније ако *узнасијојим* да то некако и „постанем“.¹⁶ Наравно, и ову контекстуализацију у смислу жаргона философије егзистенције треба узети уз још једну ограду, будући да се оно ја-сам, под оваквим претпоставкама, не може замислити као индивидуално промјенљиво. Наиме, ако се „независност“ постиже самоудаљавањем од идентитета, чак од „стања идентитета“, и ако та позиција подразумијева на разини људског рода уопштено „регулисану“ добронамјерност, тада није јасно гдје би се уопште могао пронаћи „генератор“ индивидуалних идентитетских атрибута. Да будемо јаснији: индивидуалност у људском идентитету може потећи било од условљености ситуацијом, које су, насупрот идеалне општости *conditio humana*-е, појединачно различите и разлучљиве, било од личних, темељних избора. Али ако се, према горе изведеним претпоставкама независњаштва, „егзистенцијална“ збринутост (у смислу [пуке] физичко-материјалне „егзистенције“) допуни *ојшћим* ставом добронамјерности, тада ће резултат таквог формирања бити општи, беневољентни Човјек, или Општечовјек добре воље, а не индивидуално различити појединци. Када би се сви људи ослободили идентитетских наноса, који их чине ситуативно везанима, појединачно различитима, али и, према оваквом схватању, макар у неким случајевима и неетичнима, оно

¹⁶ Супротно Хајдегеровој анализи безличнога *Ce* (das Man) свакодневног опстанка, које је посљедица „безизборне обузетости Никим“ (Heidegger, 1967: 268), овдје „никост“ треба да буде посљедица изричитог напора.

што би преостало од човјечанства не би биле никакве индивидуе, већ Општечовјек, „умножен“ у неколико милијарди сличних „примјерака“. Просвјетитељски екстремни рационализам, који полази од тога да човјек јесте *animal rationale*, тако се окончава у свођењу човјека на једну врсну *animalitas*. Тако, испоставља се, отпор „идентитаризму“ бива окончан у неиндивидуализму, а потенцијално чак и антииндивидуализму, иако је, према саморазумијевању независњаштва, оно изразита пројава индивидуалности „самоослобођених“/„самоослобађајућих“ појединаца.

Оваквим становиштем се – опет без свијести о томе – заступа једна иманентно неодржива позиција, коју ћемо назвати, свакако парадоксално, због парадоксалности саме констелације, *позицијом унутарсвијетовне трансценденције*. Наиме, с једне стране, начелно се не прихватају било каква извансвјетска позиција, те било какав извансвјетски актер, као за човјека обавезујући, јер то, наводно, њега условљава, чини га зависним, чак и „поробљава“. Утолико, већ и само постојање, односно унутарзаједнично, непобитно, псеудоконсензуално важење позиције трансценденције као општеобавезујуће, њега тобоже чини „неслободним“. С друге стране, за човјека се – унутар антропоцентричног хуманизма – тражи могућност – која је дотад била задржавана искључиво за надовострану, надљудским ентитетом и његовим ауторитетом насељену и санкционисану трансценденцију – осматрања, уређивања и дјелања *као да* је неусловљен – ни трансценденцијом, која је сада „укинута“, али ни самом иманенцијом као цјелином, која је надаље призната као једина регија свијета, нити неким њеним истакнутим моментима, односно актерима. Иманенција, наиме, за овако одређеног и саморазумијеваног човјека не представља, тачније, не смије да представља, ограничење, већ се схвата као поље његовога неусловљенога и ограниченога *освајања* – путем сазнавања, заузимања и запосједања и самоиспољавања. Трансцендентна димензија космоса је укинута, али човјек не треба да буде, нити да се осјећа, *баченим* у безнадежност безостатно иманентизованог свијета у којем би се осјећао тјескобно, као у неком затвору, већ је он у овој само-иманенцији скућен, осјећа се угодно, зато што он јесте врхунац и смисао оваквога свијета.¹⁷ У оваквој ситуацији човјек би могао да гаји сан – о нечему што је иманентно неоствариво – о задржавању референтног мјеста и тежишта својег бића код себе самога, а да при том остане неспорна могућност његовог уздизања над све условљености, дакле постизања извјесне трансценденције у свијету лишеном трансценденције.¹⁸ На тај начин би позиција унутарсвјетске коначности себе, самовласно, уздигла на позицију неусловљености и апсолутности, као што, између осталих, чине они који претендују на „независност“.

¹⁷ Kant, (1923), 3: „Најважнији предмет у свијету на које човјек може примијенити сав напредак у култури, јесте човјек, зато што је он своја посљедња сврха.“

¹⁸ Згодна формулација ове немогуће позиције може се наћи код Мерло-Понтија: „Када заиста вјерујем да се с пуном извјесношћу могу прикључити апсолутном начелу свег мишљења и вредновања – уз услов да своју свијест задржавам код себе, тада имам право да другима ускратим право надзирања мојих судова; они тада попримају карактер светог.“ (Merleau-Ponty, 1996: 116).

Литература

- Guardini, R., (¹¹2006/ ⁸2006), Das Ende der Neuzeit/ Die Macht, Ostfildern–Paderborn: Matthias-Gründewald-Verlag–Verlag Ferdinand Schöningh.
- Heidegger, M. (¹¹1967), Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1977), Holzwege, Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M., (2002), Was heißt Denken?, Gesamtausgabe, Bd. 8, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Kant, I. (1923), Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Berlin.
- Merleau-Ponty (31996), Sens et non-sens: Gallimard, Paris.
- Ортега и Гасет, Х. (1996), Размишљања о техници: Градац, Чачак.
- Тејлор, Ч. (2011), Доба секуларизације: Албатрос плус–Службени гласник, Београд.

Tschasslaw D. Kopriwitsa

Was heißt „unabhängig“ sein? Die Realität einer gesellschaftlichen Frage und die Möglichkeit eines theoretischen Phänomens

Zusammenfassung: Der vorliegende Text versucht das Phänomen des sog. „unabhängigen“ Wirkens, das aus der „unabhängigen“ Beobachtung der sozialen Wirklichkeit hervorgeht, zu erhellen, das insgesamt eine prominente Erscheinung unserer Zeit ist. Dabei ist vom Interesse zu verstehen, inwiefern ist es (un)möglich eigene Taten von den eigenen Einstellungen zu trennen, und ob sie auf der Ebene der Allgemeinheit und Nichtinteressiertheit erhöht werden könnten, ob das Wissen von der Wirklichkeit und das Aggieren innerhalb ihrer unkorreliert können sein mit dem Selbstwissen und den Selbstaktivitäten. In dieser Arbeit befassen wir uns auch mit dem Bezug zwischen der Selbststatuierung der Subjektivität und der selbstlegitimierenden Rede.

Schlüsselwörter: Unabhängigkeit, Nichtregierungsorganisation, Interesse, menschliche Situation, Engagement, Ausweisung.

Rekonfiguracija etničkog sopstva u neslobodi

Ugo
Vlaisavljević

UDK 17:326

Sažetak: Kada se analizira postojeća konstelacija lokalnih etničkih sopstava i struktura njihovih dominantnih „etničkih ličnosti“ trebalo bi imati u vidu njihove pozitivne i negativne valencije prema referentnim stranim etničkim sopstvima, i to u različitim vremenskim presjecima. Smisao rekonfiguracije sopstva koja se stalno iznova dešava u svrhu njegovog preživljavanja leži u tome da se predznaci i akcenti u ponovnom preuzimanju akulturacijskih tekovina mijenjaju i pomjeraju. Ova rekonfiguracija je povlašten način da se dano kolektivno sopstvo odupre nasilnoj i dugotrajnoj interiorizaciji u krupnije sopstvo (etno-kulturnu zajednicu imperijalnog osvajača) i tako preživi. Budući da je riječ o strategiji u registru Simboličkog, samo nam semiotika ovih rekonfiguracija etničkog sopstva može iznijeti na vidjelo njegovu pravu prirodu i odgonetnuti tajnu njegove milenijske postojanosti, kao i široko rasprostranjene iluzije o njegovoj nepromjenljivosti.

Кључне riječi: etničko sopstvo, konstitucija, rekonfiguracija, djelatna povijest, nacionalna samosvijest, domaći stranac

U povijesnim osvrtima na višestoljetnu multietničku koegzistenciju u ovom dijelu svijeta važno je držati se izvjesnog heurističkog načela da ne bi došli u iskušenje da u prošlost projiciramo danas postojeće kolektivne identitete. U definiranju tog načela preuzeli bi Gadamerov koncept „djelatne povijesti“ (*Wirkungsgeschichte*) (Gadamer 1972: 280 i dalje). Ovaj koncept nam može pomoći prilikom ustanovljivanja šta je to u određenom dobu živjelo i šta je kasnije, na nekoj referentnoj vremenskoj tački interpretacije, preživjelo od kolektivne svijesti o vlastitom društvenom sopstvu.¹ I prilikom pokušaja rekonstrukcije dominantnih kolektivnih identiteta, etnički definiranih sopstava, najpouzdanije ishodište čini se da je ono koje je Husserl odredio svojim čuvenim stavom: „Historijski po sebi prvo jeste naša sadašnjost“ (Husserl 1954: 365–386). Ishodišno stanje povijesne svijesti o vlastitom kolektivnom biću jeste sadašnja svijest, dakle ona koja je nesumnjivo djelatna i učinkovita. Etnička svijest o vlastitom kolektivnom sopstvu jeste danas, dakako, puna sa-

¹ O konceptu sopstva (*Self*) kojeg upotrebljavamo u kontekstu govora o zajednicama kakve su etnije i nacije vidi Taylor 1989.

mosvijest. Ova vrsta samosvijesti jeste u savremenoj teoriji o etnicitetu i nacijama ono što se uglavnom uzima kao prilično pouzdan pokazatelj postojanja neke etničke grupe kao nacije (Kymlicka and Norman 2000: 19). Na primjer, u Bosni i Hercegovini u današnjem vremenu koegzistiraju tri nacije: Bošnjaci, Hrvati i Srbi. Svijest pojedinaca o svojoj etničkoj pripadnosti se sada nalazi u svome zenitu: to je u stvari dominantna svijest o načinu na koji ovdašnje stanovništvo vidi svoje bivstvovanje s Drugima.

U poređenju sa sviješću nekog naroda o sebi kao o naciji, etnička svijest djeluje kao pasivna svijest, kao još uspavana samosvijest. Pa ipak se s pravom može govoriti o etničkom sopstvu nekog naroda, a to znači o njegovoj samosvijesti. U čemu je onda razlika između dvije kolektivne samosvijesti: etničke i nacionalne? Možda u izvjesnom stupnju živosti i aktivnosti, na način na koji je o tome govorila transcendentna fenomenologija? Ali to bi značilo postaviti izvjestan prag u razvoju društvene samosvijesti koji bi bio stvar čiste spekulacije, ako bi se ticao samo imanentnog karaktera te samosvijesti.

Čini se, da nam djelatna povijest može pružiti dovoljno pouzdanu instancu sa koje možemo suditi o javljanju i gubljenju samosvijesti izvjesne zajednice, o njenoj snazi ili slabosti, kontinuitetu ili diskontinuitetu. Pod uvjetom da djelatnu povijest shvatimo kao djelatnu povijest izvjesne samosvijesti, tj. kao učinkovitost nekog kolektivnog identiteta kroz povijest *à la longue dure*. Narod postoji kao izvjesna svijest izvjesnog broja ljudi kroz historijsko vrijeme. Ljudi se prepoznaju po nečemu kao pripadnici iste skupine i o tome imaju svijest. Ako ova svijest potraje kroz vrijeme, ona se onda njeguje kao izvjesna samosvijest: svijest naroda o sebi. Ova svijest je istovremena sa sviješću o drugima i bez nje nezamisliva. Etnička svijest, ako je uzmemo kao najraniji oblik kolektivne samosvijesti, po definiciji je svijest o strancima. Čim ima stranaca koji u našoj blizini duže obitavaju već je na djelu neka etnička samosvijest.

Ako je istina da je pretpostavka za identitet razlika, za svijest o sebi svijest o Drugome, onda je također istina da identitet mora da traje kroz vrijeme da bi uopće bio etnički. Ako je neka zajednica etnička, onda to znači da ona traje kroz vrijeme ili usprkos vremenu. Sporadično pojavljivanje stranaca nipošto nije dovoljno da bi svijest o sebi postala etnička. Nema etničke zajednice bez trajne prisutnosti stranaca. Svijet mora biti donekle i tuđi, naseljen strancima, ali strancima sa kojima smo u neposrednom dodiru, jer inače naša svijest o sebi i drugima ne bi bila budna – da bi neka zajednica bila etnička. Udaljeni stranac ne igra nikakvu ulogu za dani etnički identitet, osim ako ne prijete svojim dolaskom u blizinu. Nasuprot tome, nekada bliski stranac koji se udaljio može ostati veoma važan za sadašnji etnički identitet, čak može postati i važniji nego što je to ikad bio. Živo kolektivno sjećanje čuva strance, pripadnike *druge etničke zajednice*, jednako prisutnim i onda kada više nisu tu, u onoj blizini kakvu nudi obitavanje u susjedstvu.

Prema tome, nije svaki odnos prema strancima konstitutivan za etnički identitet. Stranci moraju biti u blizini, naseljeni u susjedstvu, da bi postali referencijalna tačka razlike koja oblikuje identitet: tzv. značajni Drugi. Stranci trebaju biti prisutni kao zajednica, imati snagu prisutnosti kolektivnog sopstva, da bi mogli odlučno utjecati na oblikovanje danog etničkog identiteta. Ovaj identitet je uvijek posljedica dugotrajnije koegzistencije sa nekim drugim zajednicama koje su doživljene kao strane: upravo kao etničke zajednice.

Međutim, osim stranosti drugih, masivnosti njihove prisutnosti kao zajednice, njihove blizine u susjedstvu i dugotrajnosti takvog njihovog obitavanja, posebno je važna, ako ne i najvažnija, njihova *privlačna odbojnost*. Posve odbojan odnos prema strancima u susjedstvu nikada ne može biti jednako etnički nedjelotvoran kao i odnos prema posve dalekim strancima. Udaljavanje stranaca iz susjedstva ih čini bliskim i to u direktnoj proporciji: što nam postaju u većoj mjeri strani to za naš identitet postaju važniji. Najveći naponi distanciranja od susjeda svjedoče o našoj nepodnošljivoj bliskosti sa njima. Ravnodušan odnos prema strancima ih čini etnički posve nedjelotvornim. Pretpostavka etničke posebnosti i samosvojnosti neke zajednice jeste etnička distanca prema onima koji obitavaju u njenoj blizini. Moglo bi se zaključiti da je etnička samosvijest plod iskustva življenja u susjedstvu: pamćenje koje ima jedna zajednica o suživotu sa najmanje još jednom zajednicom.

Etnički Drugi, ona zajednica koja se pokazala povijesno djelotvornom u oblikovanju našeg vlastitog kolektivnog identiteta, uvijek je dakle *bliski ili domaći stranac*.² Dakako, samo takav stranac može u nama izazvati najveću netrpeljivost i odbojnost, biti predmet slijepe mržnje. Konstitutivan za naš identitet je samo *etnički efektan ili djelotvoran* stranac. To je onaj stranac čiji način života dovoljno poznamo da nas ne ostavlja ravnodušnim, a niti samo začuđenim ili osupnutim. Glavna pretpostavka je tu upravo familijarnost sa susjedima, bliska upoznatost sa njihovim načinom života. Zajednica susjeda koji su nam strani jeste zajednica onih čiji običaji i vjerovanja predstavljaju *stalni izazov* našim običajima i vjerovanjima. Druga etnička kultura u poređenju s kojim otkrivamo našu vlastitu posebnost jeste forma života u zajednici koja predstavlja vjerodostojnu alternativu našoj formi života u zajednici, te nas na ovaj ili onaj način čas privlači čas odbija.³

Živjeti u susjedstvu sa „domaćim strancem“ pretpostavlja izvjesnu ustrajnost u vlastitom načinu života, održanje i pothranjivanje vlastite volje „da se bude to što uistinu jesi“. Živjeti u susjedstvu sa etničkim Drugim ne ide bez izvjesne *brige o vlastitom etničkom sopstvu*: nipošto ne bi htjeli biti kao oni, a stalno smo izloženi iskušenju da postanemo kao oni.

Kada se živi desetljećima ili stoljećima u susjedstvu sa pripadnicima druge etničke zajednice, onda se prisno upozna *ljudska* narav susjeda. To je ona narav koja rastvara i često sasvim odagna stranost ovih susjeda. Da li se tada gubi etnička distanca prema drugoj etničkoj zajednici? U teritorijalnoj izmiješanosti etničkih zajednica poput one koja je stoljećima postojala u Bosni i Hercegovini – tipa: selo do sela ili čak dvije polovice istoga sela – gotovo svaka porodica i seoska zajednica je mogla napraviti takve mostove u kojima je etnička razlika u određenom okruženju (*Umwelt*) postala nedjelotvorna. Nerijetko je u ovakvim sredinama iskustvo da je susjed koji ima druga vjerovanja i običaje „veći čovjek“ od onih susjeda koji se „računaju u svoje“. Međutim, to je upravo susjed koji je izgubio najveću mjeru svoje stranosti, onaj koji je postao nama blizak, gotovo jedan od nas. Kroz njegova kućna vrata koja su za nas u svako doba postala otvorena nije nam postala primaknuta i dostupna čitava zajednica kojoj on pripada. Upravo su njegovi etnički srodnici, oni koje on sam neće nikada upoznati, a neće pogotovo živjeti u njihovoj blizini, oni koji za nas i dalje čuvaju i oličavaju stranost i našeg susjeda i njegove zajednice. *Pojedinačne osobe ne mogu uki-dati ili preformulirati odnose kolektivnih etničkih sopstava*.

² Ovaj koncept sam uveo u Vlasisavljević 2012: 160 i dalje.

³ Čini se da bi ovdje psihoanalitičko razjašnjenje osjećanja gađenja moglo pružiti zanimljive uvide.

Nije upoznatost i blizina *sa nekima* ono što smanjuje etničku distancu *sa svima drugima*. Ne mogu svi svakog upoznati i gajiti suživot sa svima. Etnički Drugi je uvijek odsutan i zauvijek ostaje nedovoljno poznat. Ono što nama ne smeta u osjećanju bliskosti, čak u stvaranju osjećaja familijarne bliskosti sa ogromnom većinom naših etničkih supripadnika koje nećemo moći nikada upoznati, a pogotovo ne kao dugogodišnje susjede i prave životne suputnike – e to se ukazuje kao nepremostiva prepreka u odnosu prema svim članovima druge etničke zajednice, koje nismo niti ćemo imati priliku upoznati. „Naš seoski stranac“ je *upoznati stranac* ili stranac koji to još jedva jeste. Njegova etnička stranost znači da ništa unaprijed nije jamčilo prepoznavanje njegovog ljudskog lica. Naša etnička bliskost sa drugima koji nam nisu susjedi jeste upravo ono što unaprijed jamči mogućnost takve bliskosti. Svi koji nam nisu susjedi u tradicionalnom ruralnom životu su za nas stranci, ali za jedne je mogućnost bliskosti sa nama, poštovanja ljudskog dostojanstva prije svega, zajamčena, a za druge to nije. Najvažniji jamci ljudskosti su, dakako, istovremeno i najvažnije odlike etničkog identiteta: jezik i zakon. Važno je primijetiti da oni dolaze iz registra Simboličkog, a da osiguravaju pristup nećemu što bi trebalo biti u Realnom⁴: ljudskosti koja se pronalazi s onu stranu svih etno-kulturnih razlika.⁵ Trajniji oblici suživota (multietničke koegzistencije) donose iskustvo bliskosti usprkos razlikama u simboličkim pragmatikama. Ne pojavljuje li se to kao „goli život“ (G. Agamben) koji stoji u temelju različitih stilova života?

Međutim, otkriće ljudske bliskosti u uspješnom gajenju međususedskih odnosa nije iznimka ili eksces koji ima potencijal da briše važenje etničke razlike, da slabi snagu i važnost upražnjavanja etničkog identiteta.⁶ Upravo je blizina i bliskost sa susjedima koji žive u drugom simboličkom univerzumu ono što čini odnos sa njima konstitutivnim za naš etnički identitet. Bez njih, u nekakvom stanju potpune izoliranosti, naš etnički univerzum bi bio naprosto ljudski. Etnički identitet je važan samo kao međuetnička razlika koja se može izgubiti: tim važniji što je ovu razliku lakše izgubiti. A upravo nas zajednička ljudskost, ona koja se svakodnevno iskušava u dobrosusedskim odnosima, čini sposobnim da preko noći postanemo *etnički Drugi*. Samo iz takve blizine Drugi može postati determinirajuća instanca našeg identiteta.

Međuetnički odnos postaje produktivan, konstitutivan za one koji su u njemu, samo ako su stranci postali dovoljno bliski, kao „domaći stranci“. Takav odnos počinje onoga časa kada mi možemo postati stranci, ali i stranci mi. Nije istina da etnička razlika počiva na uvjerenju da drugi nisu u istoj mjeri ljudi kao i mi: oni su upravo strani kao oni koji su propustili da budu isti kao mi. A upravo zbog takve privlačne ljudskosti etnički Drugoga, često je vrlo važno etničku distancu graditi na predstavi o njegovoj pritajenoj ili očividnoj neljudskosti. Oni koji su obuzeti svojim etničkim identitetom u pravilu su oni koji su veoma privučeni ljudskom bliskoću sa onima spram kojih je različitost najvažnije održati.

Ako je Drugi konstitutivan za naš identitet, onda su to za naš etnički identitet naši susjedi. Samo ako se stranci nastane u našoj blizini i ako tamo dovoljno dugo ostanu

⁴ Ovdje se koristim poznatim Lacanovim kategorijama posebno razrađenim u njegovom seminaru *R. S. I.* iz 1974–1975.

⁵ U etničkoj razlici se iskušava upravo ljudskost kao ljudskost, i to kao ono što je u Realnom, a razlika kao ono što je u Simboličkom. Kao kod Fregea, samo što ovdje vlastito etničko ime ne referira na Realno nego upravo na ono nesvodivo Simboličko – na „aspekt stvari“.

⁶ Riječ je, ustvari, o odigravanju, izvođenju, vršenju, predstavljanju, prikazivanju – o svemu onome što je sabrano u pojmu „performing“ kako ga je uzorito razvila Judith Butler, pozivajući se na fenomenološku tradiciju i Johna Searla. Vidi, na primjer, Butler 1996.

moгу oni postati *povijesno djelotvorni* kao instanca obrazovanja našeg etničkog identiteta. Ako želimo rekonstruirati povijesni proces obrazovanja nekog lokalnog etničkog identiteta, onda trebamo analizirati koje sve zajednice, kada i koliko dugo su živjele u blizini zajednice čiji nas identitet zanima. Pri tom je posebno važno razmotriti i zajedničko nastanjivanje ne samo u Realnom nego i u Simboličkom: da li su se, kako i koliko, dijelili ili barem djelomice podudarali običaji, vjerovanja i jezik? Historijska mapa velikih selidbi i migracija može tako pružiti uvid u ono što bi se Husserlovim jezikom moglo nazvati *slojevima konstitucije* danog etničkog sopstva. To znači da je etnički identitet prolazio kroz *metamorfoze* koje su u stvari različite povijesne faze u kojima se kao značajan Drugi pojavljivala jedna, pa druga (itd.), zajednica u susjedstvu. Za etničke identitete u regiji su se od presudne važnosti pokazala brojna imperijalna osvajanja i dugotrajne inkorporacije u imperijalne poretke. Lokalni etnički identiteti ili, preciznije, etničke ličnosti,⁷ su svojevrsne arhive u kojima se još živom čuva prisutnost stranih vladara i zavojevača. Prethodni slojevi u konstituciji ovih identiteta su još manje ili više aktualni i djelatni, tako da čine ove identitete polivalentnim.

Polivalentnost lokalnih etničkih identiteta, po uzoru na hemijski koncept polivalentnosti, indicira njihovu *sposobnost vezivanja* sa drugim etničkim identitetima. Polivalentnost je posljedica djelatnog utjecaja prethodnih slojeva konstitucije, što čini svaki posebni etnički identitet složenim. Njegova unutrašnja struktura je poput molekula, jer je izgrađena kao grozd identiteta ili inkorporiranih sopstava manje važnosti (manje snage identitarnog kapaciteta). Kako će neki lokalni etnički identitet reagirati u produženom kontaktu sa drugim etničkim identitetom, tj. kakvi će odnosi uopće moći biti uspostavljeni između dvije zajednice, ovisi o odnosima atrakcije i repulzije u kojima svoj doprinos daju sve jedinice, poput atoma u molekulu, složenog kompleksa danog etničkog identiteta. Odnosi između dvije lokalne zajednice se pokazuju kao komplicirana interakcija molekularnih grozdova. Koliko složenu dinamiku imamo pred sobom dovoljno govori činjenica da u Bosni i Hercegovini zasnivajuću mjeru međuetničkih odnosa, a time i unutrašnje strukture svakog etničkog identiteta ponaosob, daje međudnos tri etničke skupine.

Kako se prethodni slojevi u povijesnoj konstituciji etničkog identiteta pojavljuju kao njegovi sub-identiteti (kao atomi u molekularnom grozdu)? Takva oblikovanja sub-identiteta, koji mogu biti naknadno reaktivirani i dominantni u drugim povijesnim kontekstima, u *borbenim susretima* sa novim utjecajnim etničkim sopstvima, na posebno plastičan način ilustriraju lokalni etnički identiteti, zbog toga što su njihove povijesne metamorfoze proizvedene smjenjivanjem imperijalnih inkorporacija jedne za drugom. Ovi su identiteti, dakle, na sasvim uzorit način slojeviti i kompleksni, upravo grozdasti. Moglo bi se ustvrditi da u svakom kompleksnom identitetu ima onoliko sub-identiteta koliko je bilo neprijateljskih susreta sa drugim etničkim zajednicama čija je prisutnost bila dovoljno snažna i dovoljno duga da je mogla izazvati preoblikovanje etničkog sopstva. Ovo preoblikovanje, dakako, pripada registru Simboličkog i ogleda se u pretrpljenom etno-kulturnom utjecaju.

Akulturacija je najtačniji naziv za ovakav preoblikujući kulturni utjecaj.⁸ Velike i moćne imperijalne kulture donosile su, jedna za drugom, različite režime inkorpo-

⁷ O potrebi uvođenja važne distinkcije između „etničkog identiteta“ i „etničke ličnosti“ vidi Devereux 1990: 197.

⁸ Imali smo u vidu jasnu distinkciju pojmovnog para asimilacija-akulturacija, kako su je proveli Teske i Nelson 1974: 351–367.

racije malih etničkih zajednica u velika imperijalna tijela: državna i politička, vojna i društvena, jezička i kulturna. Sadašnja samosvijest lokalnih etničkih zajednica se ne libi da prizna značajne akulturacijske naslage stvorene tokom posljednjih stoljeća u vlastitim kulturama, ali gotovo nikada da u tim zaostavštinama vidi pouzdane naznake preoblikovanja vlastitog etno-kulturnog identiteta. Ova samosvijest promatra svoj identitet kao postojan i nepromjenljiv kroz čitavu pamtljivu povijest: kao tvrdo jezgro sopstva koje se oduprlo i najsnažnijim kulturnim utjecajima. A zapravo je tu riječ o *retrospektivnoj iluziji* da je etničko sopstvo oduvijek bilo i ostalo nepromjenljivo zato što je kao zasebno preživjelo sve pokušaje *eksterminacije* kao i sve, ništa manje pogubne, procese *akulturacije* koje je polučila protekla povijest.

Iluziji o povijesnoj nepromjenljivosti sopstva najviše doprinosi uobičajeno gledište o načinu na koji se lokalna zajednica suprotstavlja asimilirajućem utjecaju neke velike i moćne kulture. Naime samorazumljivo se pretpostavlja da je stup otpora upravo tvrdokorno ustrajavanje zajednice u vlastitoj tradiciji, nekakva strategija okostavanja običaja i vjerovanja. Međutim, dugi, beskonačno dugi, procesi akulturacije, zahvaljujući višestoljetnim inkorporacijama u strane vojno-državne režime, poput podzemnih voda bi podrovali i slomili svaku krutu prepreku, ma kako ona bila čvrsta i utemeljena. Upravo su strateška identitarna preoblikovanja tih utjecaja ono što čuva etničko sopstvo od nestanka. Uspješan otpor u Simboličkom ne nalikuje otporu u Realnom: kulturni utjecaji se ne odbacuju naprosto, a niti bi to bilo moguće, nego se akulturacijski sadržaji, kao izvjestan tekst koji se na onaj vlastiti, prvobitni tekst stalno umeće i nadopisuje, uvijek pomalo preformuliraju i reinterpreteraju. Rekonfiguracije sopstva, njegovih najvažnijih segmenata, predstavljaju povlašten način na koji ovo sopstvo može da se odupre nasilnoj i dugotrajnoj *interiorizaciji u krupnije sopstvo* (etno-kulturnu zajednicu imperijalnog osvajača) i tako preživi. Budući da se sve to odvija u registru Simboličkog, samo nam *semiotika ovih rekonfiguracija etničkog sopstva* može iznijeti na vidjelo njegovu pravu prirodu i odgonetnuti tajnu njegove milenijske postojanosti, kao i široko rasprostranjene iluzije o njegovoj nepromjenljivosti.

Nećemo otkriti metamorfoze etničkog sopstva ako nam promakne ono što bi se moglo označiti kao *negativna akulturacija*. Ova akulturacija upravo pripada karakterističnoj logici Simboličkog u kojoj je i odsustvo znaka također znak. Riječ je o nazičgled paradoksalnom obliku akulturacije u kojem se prima od stranaca i onda kada se od njih odbija bilo šta primiti. Odbijanje akulturacije također može biti oblik, ali negativni, akulturacije. Za to je Georges Devereux skovao termin „antagonistička akulturacija“ (Devereux 1990: 300–344). Kao što joj ime govori, ona podrazumijeva negativan stav prema kulturnom utjecaju *neprijatelja*. Kultura neprijatelja je također neprijateljska kultura i to prije svega zato što se pojavljuje kao arsenal u opasnim asimilacijskim nasrtajima njegovog etničkog sopstva.⁹ Podzemni i nevidljivi akulturacijski utjecaj *à la longue durée* takve kulture može biti jednako poguban kao i potpuno istrebljenje kojim su imperijalne vojske oduvijek prijetile lokalnim etničkim skupinama. Antagonistička akulturacija se koristi logikom označitelja tako što može mijenjati njihov predznak, prilagođavati kulturne sadržaje binarnim opozicijama, sva etnički važnija značenja i tekstove iz vlastitog kulturnog korpusa reinterpreterati u negativnom stavu prema kulturi stranca-uljeza. Ugroženi lokalni etnički identitet se mijenja pod snažnim uplivom stranog etničkog identiteta da bi ostao i dalje onakav kakav je

⁹ O ovom arsenalu Anthony D. Smith govorio je kao o „mit-simbol kompleksu“. Cf. Smith 1986: 56.

bio prije imperijalnog osvajanja. Lokalno sopstvo se spram stranog sopstva postavlja kao Ne-JA spram JA i tako uključuje u fihteovsku dijalektiku gradnje identiteta.

Kroz burnu povijest osvajačkih ratova i tuđih državnih režima, etnički Drugi koji je bio od presudnog značaja za konstituciju identiteta lokalne zajednice uglavnom je bio smrtni Neprijatelj i percipiran kao Ne-Ja u jakom smislu. Čitava lepeza povijesno nataloženih slojeva konstitucije se može promatrati kao niz Ne-Ja svagda u sinhronijskoj korelaciji sa referentnim sopstvom stranca-neprijatelja. Međutim, sagledane u dijahronijskoj vertikali, metamorfoze sopstva nemaju samo negativan sadržaj. Strani kulturni sadržaji koji su u jednom dobu imperijalne uprave usvojeni usprkos žestokom otporu akulturaciji, a pogotovo oni koji su primljeni kroz negativnu akulturaciju, promjenom predznaka i premještanjem u opozicijske i kontrastne vrijednosti, obično postaju pozitivni i posve važni sadržaji, čak konstitutivni elementi identiteta sopstva u novom razdoblju u kojem je pitanje života i smrti suprotstaviti se kulturnom utjecaju nove imperijalne vlasti. Tako dolazi do negacije negativnih predznaka usvojenih kulturnih tekovina čime se lokalna etnička zajednica pretvara u brižljivog i zahvalnog baštinika kulture kojoj se nekoć svim sredstvima pokušavala oduprijeti. Nekadašnja strana kultura postaje naknadno usvojena kao naša autentična kultura – da bi se oponiralo novoj vojnoj invaziji u registru Simboličkog, tj. stranog etno-kulturi koja ima kapacitet istrebljenja.

Tekuća antagonistička akulturacija se oslanja i nadovezuje na akulturaciju iz prethodnog razdoblja nametnute strane vlasti. Negativna akulturacija od jučer postaje pozitivna akulturacija od danas, nakon što je inkorporirana u „autentičnu“ domaću tradiciju, da bi se jedan lokalni narod suprotstavio tekućoj pozitivnoj akulturaciji s kojom novi etnički uljez podmuklo ugrožava njegovo etničko sopstvo.

Međutim, nije reakcija na tekuću imperijalnu inkorporaciju uvijek negativna. U tome i jeste razlika između lokalnih etničkih sopstava: oni nemaju iste valencije. Upravo je razlika u njihovom kapacitetu vezivanja sa stranim etničkim sopstvima ono što ih čini posebnim i nesvodivim sopstvima. Ovo vezivanje sa imperijalnim Drugima nije stvar prošlosti i nije nikakav izvanjski susret. Za konstituciju lokalnih etničkih sopstava od presudnog je značaja što je dodir sa stranom kulturom u načelu *naknadno* pretvoren u *pozitivnu* akulturaciju, u beskrajno vrijedni sloj vlastite narodne tradicije. Naknadno usvajanje strane kulture, nakon što je propala imperijalna uprava koja ju je i uvela u ovo podneblje, ukazuje na to da je pozitivna akulturacija djelatnost kolektivnog pamćenja. Tek dovoljan vremenski otklon čini nevoljko usvojen akulturacijske naslage i taloge *povijesno djelatnim*.

Tako je „autentična lokalna kultura“ uvijek nešto što pripada prošlosti, plod vraćanja u prošlost, ali također uvijek i plod sadašnjosti, reaktiviranja prethodnih slojeva akulturacija i njihovog održavanja u trajnoj aktualnosti/sadašnjosti. Vremenska dimenzija etničkog identiteta jeste prošlost koja nije prošla, trajno sadašnja prošlost ili, radije, nadolazeća prošlost. S obzirom na postojanje više slojeva konstitucije etničkog sopstva, moglo bi se govoriti o simultanom postojanju nekoliko različitih prošlosti, o grozdu kulturnih identiteta. Upravo ovdje je važno naglasiti značaj rekonfiguracije sub-identiteta, tj. izbora i stupnja reaktiviranja prethodnih akulturacijskih naslaga. Tri etnička sopstva u današnjoj Bosni i Hercegovini su u stvari tri različite varijante reaktiviranja akulturacijskih slojeva koji sa svoje strane nisu, govoreći u arheološkom vokabularu, iste debljine: jer u doba imperijalnih inkorporacija nisu odnosi lokalnih zajednica prema stranog vlasti bili isti.

Analizirajući postojeću konstelaciju lokalnih etničkih sopstava i strukturu njihovih dominantnih „etničkih ličnosti“, trebalo bi, dakle, imati u vidu njihove pozitivne i negativne valencije prema referentnim stranim etničkim sopstvima, i to u različitim vremenskim presjecima: u kontekstu realne koegzistencije u prošlosti (a i tu, ako je duže trajala, poput Otomanske uprave, u različitim razdobljima kao odjelitim fazama akulturacije) i u tekućem kolektivnom pamćenju, a, dakako, kao poseban segment i u svim značajnijim rekonfiguracijama sopstva koje su se u međuvremenu odigravale. Smisao rekonfiguracije sopstva – koja se dešava sa svakim novim utjelovljenjem u veliko (simboličko i realno) tijelo imperija, kao što je to bilo u doba prije narodno-oslobodilačkih ratova, kao i sa rastjelovljenjem koje je donijelo moderno doba – leži u tome da se predznaci i akcenti u ponovnom preuzimanju (često davno stečenih) akulturacijskih tekovina mijenjaju i pomjeraju. Stoga se može utvrditi da su lokalna etnička sopstva uistinu *autentična* čak i kada bi se utvrdilo da su svi doslovni sadržaji njihovih etničkih kultura po svom porijeklu „strani“, preuzeti akulturacijom.

Tako, na primjer, tri bosanskohercegovačka etnička sopstva žive u različitim kulturama i u različitim vremenima, iako bi sva tri mogli da žive u istom vremenu i u istim kulturama. U krajnjoj liniji, rekonfiguracija segmenata vlastitog sopstva, koji su na specifične načine reaktivirani ili deaktivirani, jeste ono što ih čini različitim. Otuđa proizlazi i uočljiva fragilnost ovih sopstava: u naporednom bliskom, susjedskom obitavanju oni jedni drugima predstavljaju akulturacijski izazov ili provokaciju za već usvojeni kompleksni identitet, koji otprilike glasi: „Mogli ste biti drukčiji, evo upravo kao mi!“

Литература

- Agamben, Giorgio (2006) *Homo sacer* (Zagreb: Multimedijalni institute/ Arkzin).
- Butler, Judith (1996), “Performative Acts and Gender Constitution” in M. Huxley and N. Witts (eds.) *The Twentieth-Century Performance Reader* (London: Routledge).
- Devereux, Georges (1990) „Etnički identitet: logičke osnove i disfunkcije“ in *Komplementaristička etnopsihoanaliza* (Zagreb: August Cesarec).
- Gadamer, Hans-Georg (1972) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 3. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr).
- Husserl, Edmund (1954) “Vom Ursprung der Geometrie“, Beilage III, zu § 9a, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (Haag: Marinus Nijhoff).
- Kymlicka, Will and Norman, Wayne (2000) „Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts“ in W. Kymlicka and W. Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, (Oxford: Oxford University Press).
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Raymond H. C. Teske, Jr. and Bardin H. Nelson (May, 1974), “Acculturation and Assimilation”, *American Ethnologist*, Vol. 1, No. 2.
- Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd.).
- Vlaisavljević, Ugo (2012) *Avetinjska stvarnost narativne politike* (Sarajevo: Rabić).

Ugo Vlasisavljevic

The reconfiguration of ethnic self in non-freedom

Summary: When we analyse available constellation of local ethnic selfs and structures of their dominate „ethnic personalities“, we should bear in mind their positive and negative valences to referent foreign ethnic selfs, in various temporal sections. The sense of reconfiguration of self, which always occurs with a view to its survival, lies in fact that presages and accents change and move in re-assumption of acultural acquests. This reconfiguration is preferential manner for given collective self to resist violent and longterm interiorization in burlily self (ethno-cultural community of imperial conqueror) and to survive. Because it has to do with strategy in register of Symbolic, it is only the semiotic of these reconfigurations of ethnic self that can open up to us its true nature and decipher the secret of its durability which takes millenia. It also can open up wide extensive illusions about its unchangeability.

Key words: ethnic Self, constitution, reconfiguration, effective history, national self-awareness, domestic foreigner

Биљешке о ауторима и ауторкама

Адриана Захаријевић (Београд), истраживачица на Факултету политичких наука у Београду и координаторка Центра за женске студије. Ауторка књиге *Посијајање женом* (2010) и приређивачица монографије *Неко је рекао феминизам?* Чланица Удружења књижевних преводилаца Србије од 2003. године (посљедње преведене књиге: *Невоља с родом*, Џудит Батлер, и *Животи духа*, Хана Арент [са Александром Бајазетов]). **Области интересовања:** политичка филозофија, савремена феминистичка теорија, историја XIX вијека.

Иван Миленковић (Београд), магистар политичких наука, уредник научно-политичке редакције Трећег програма радио Београда. Бави се савременом француском и политичком филозофијом. Објавио је двадесетак текстова у домаћој и страниј стручној периодици и часописима, те око двјеста осврта, приказа и рецензија из области филозофије и књижевности. Неки од објављених радова: „Деконструкција тишине“, „Критика чистог гостопримства“, „Четири корена представе“, „Делез, слика мишљења“, „Фукоова генеалогичка моћи“... Преводи радове савремених француских филозофа.

Милена Карапетровић (Бања Лука), доценткиња на Филозофском факултету Универзитета у Бањој Луци. Осим научних и стручних радова објавила је књиге *Чезња за Европом: филозофске основе идеје Европе* (2010) и *Она има име: о филозофији и феминизму* (2007). Посебно се бави темама из оквира онтологије, политичке филозофије, прагматизма, феминистичке и родне теорије.

Срђан Мараш (Подгорица), магистар филозофије, ради на Студијском програму за философију Филозофског факултета у Никшићу. Бави се естетиком и савременом филозофијом. Радове објављује у домаћој периодици.

Александар Лукић (Београд), докторанд на Одељењу за филозофију Филозофског факултета у Београду. Аутор и водитељ научно-филозофске емисије *Гозда* на Радио Београду 2, у којој се кроз критички дијалог разматрају метафизичке, етичке, теоријскосазнајне, филозофскополитичке и сродне теме. Посвећен је и умјетности фотографије. Учествовао на више од триста колективних изложби у земљи и иностранству, те одржао више самосталних изложби.

Горазд Коцијанчич (Љубљана), филозоф, публициста, преводилац. На словеначки језик превео цјелокупни Платонов опус, за шта је добио Совретову награду. Преводио је и Парменидове, Проклове, Мајстер Екхартове, Халевијеве, те многе друге списе, укључујући Пегијева, Соловјова

и Левинасова дјела. Судјеловао је у настанку стандарднога словеначкога превода Светог писма. Аутор је књига: *Med Vzhodom in Zahodom. Štirje prispevki k ekstatiki, Razbitje. Sedem radikalnih esejev, Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši*. Написао је неколико збирки поезије.

Маријан Кривак (Загреб), дипломирао филозофију и компаративну књижевност на Филозофском факултету у Загреду, гдје је и магистрирао и докторирао. Објављује текстове о филозофији, филму и видеу. Аутор је књига: *Филозофско теоретизирање постмодерне, Пројив! Фрагменти о постмодернизму, медијима, поетизици и...филозофији, Биопоетика. Нова поетичка филозофија...* Дугогодишњи је уредник у часопису *Филозофска истраживања*, Загреб. Запослен је на Свеучилишту Ј. Ј. Strossmayer у Осијеку.

Жељко Шарић (Бања Лука), професор филозофије и социологије, асистент на Одсеку за филозофију Филозофског факултета у Бањој Луци. Председник је Удружења за филозофију и друштвену мисао, Бања Лука. Био је учесник и организатор бројних научних симпозијума, конференција и семинара. Радове објављује у периодици. Уредник је зборника радова *Критичка теорија друштва* (2010).

Невен Цветићанин (Београд), дипломирао и магистрирао филозофију на Филозофском факултету у Београду. Докторирао на Факултету политичких наука у Београду, на групи за политичку социологију, а постдокторске студије завршио на Универзитету у Стирлингу у Великој Британији, на групи за историју и политику. Аутор је књига *Евројска десница између мача и закона* и *Евроја са оне стране левице и деснице*, као и четрдесетак научних радова, објављених у страним и домаћим научним часописима и зборницима. Ради као научни сарадник на Институту друштвених наука у Београду.

Владимир Премец (Сарајево), историчар филозофије, есејиста, преводац, члан Академије наука и умјетности Босне и Херцеговине, члан ПЕН центра и почасни доктор филозофије на Università degli studi di Ferrara у Италији. Био је стипендиста фондација Alexander von Humboldt и Fritz Thyssen, 1980-1981, Хајделберг, Манхајм. Неке од његових књига су: *Пајрицијева критика Аристотелеса, Пајрицијева филозофија бика, Биће бесконачно, Похвала филодоксији, О марксистима и крићанима, Филозофска и социолошјска библиографија СРХ од 1945-1962, Лојос у Хераклеијоса...*

Часлав Д. Копривица (Београд), професор филозофије на Факултету политичких наука у Београду. Области занимања: античка философија, феноменологија, херменеутика, политичка теорија, међународни односи. Аутор је бројних монографија, студија и чланака из филозофије, преводац више књига и студија са њемачкога језика. Уредник је код издавача Академска књига, Нови Сад.

Уго Влаисављевић (Сарајево), редовни професор на Универзитету у Сарајеву, гдје предаје филозофију језика и епистемологију друштвених знаности. У својим радовима се бави феноменологијом, постструктурализмом, семиотиком и политичком филозофијом. Главни је уредник часописа *Дијалои* и члан уредништва међународног часописа *Transeuropéennes*, Париз. Неке од објављених књига: *Онџолоџија и њено наслеђе*, *Феноменолошка конструкција ЕУ*, *Етнополиџика и грађанство*, *Раџ као највећи културни догађај*, *Доместификација национализма*, *Метаморфозе еџнициџеџа...*

Издавач
Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори

За издавача
Драго Перовић

Уредница
Кристина Бојановић

Дизајн
Милован Новаковић
Маринко Лугоња

Лектура и припрема за штампу
Никола Маројевић

Штампа
Службени гласник, Београд

Тираж
300

ЦИП – Каталогизација у публикацији
Централна народна библиотека Црне Горе, Цетиње

ISBN 978-9940-580-20-9
COBISS.CG-ID 20891408