

Marijan Krivak

FILOZOFIJA

OTPOR



Marijan Krivak

FILOZOFIJA OTPORA

Izdavač
Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet

Za izdavača
Loretana Farkaš

Recenzenti
Žarko Paić
Goran Rem

Korektura
Damir Sekulić
Marijan Krivak

Grafička priprema i tisak
Krešendo, Osijek

Naklada
120 kom

© Filozofski fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i autor, 2019.

Nijedan dio ove knjige ne smije se umnožavati, fotokopirati ni na bilo koji drugi način reproducirati bez pismenog dopuštenja nakladnika.

ISBN 978-953-314-047-6 (tiskano izdanje)
ISBN 978-953-314-181-7 (pdf izdanje)

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Gradske i
sveučilišne knjižnice Osijek pod brojem 141121053.

Knjiga je objavljena uz financijsku potporu Ministarstva znanosti i
obrazovanja Republike Hrvatske.

Tiskanje dovršeno u lipnju 2019.

Marijan Krivak

FILOZOFIJA OTPORA



SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
FILOZOFSKI FAKULTET

Osijek, 2019.

*Slavici,
za Sve...*

Sadržaj	5
Predgovor/Uvod	7

FILOZOFIJA KAO OTPOR

1. Što je to filozofija? Uz metafiziku zbiljske sreće	15
2. »Metoda jednakosti« kao emancipacija. O politici i poetici Jacquesa Rancièrea	41
3. U potrazi za zajednicom. Neke filozofske elaboracije (bio)političke teorije	61
4. MICHEL FOUCAULT, o impersonalnosti ili... o MOĆI IDEJA	83

II. Interludij: JEZIK, UMJETNOST, FILM

5. Jezik - dispozitiv ili generička bit čovjeka	95
6. Anti-slika, anti-film... <i>pro Ars</i> . Julije Knifer i Mihovil Pansini o slobodi u umjetnosti	105
7. Spike Jonze: ONA – prikaz filma i njegova teorijsko-filozofskog značenja	123

III. MRTVOUZICE: FAŠIZAM

8. Metastaze hrvatske zbiljnosti. Diskurs o fašizaciji	133
9. O figurama zaboravljanja	157
10. Par crtica o novome (po-mo?) fašizmu i nekropolitici	163

PREDGOVOR/UVOD

Što je to filozofija, danas? Kako odrediti ono civilizacijsko nasljeđe što ga baštini pod imenom »ljubavi spram mudrosti« ili »Istinitog kao Cjeline«? I... ima li još uopće u svijetu koji živimo nečega poput »filozofije«? Čemu još postavljati pitanje o filozofiji u digitalno, informacijsko-komunikacijsko doba?

Upravo zato što nam se ono čini tek jednim od rijetkih preostalih važnih pitanja!

Naravno, DA... ima još filozofije! Iako je skutrena u okviru »znanstvenih taksonomija«, ili raspodjele ljudskih znanja u okviru tzv. »humanistike«, nije najvažnije njezino ime. Jer, filozofijskim se nazivom diče mnogi nedostojni ga.

Što bi, pak, u tome okružju bila odistinska filozofija?

OTPOR!

U svijetu entropijskih poredaka premreženih »društvima kontrole« (Deleuze), jedino što nam preostaje jest osebujna FILOZOFIJA OTPORA. Otpor je to kao »ljudski isuviše ljudski« poriv za osvajanjem enklava Pravednosti u impotentnom (tek) formalnom okviru ljudskih prava i sloboda.

Nadalje, filozofija danas mora biti u onome što se još od antike naziva *eudaimonia* – sreća kao blaženstvo. Odgovor, pak, na pitanje što je filozofija, može biti tek »filozofirajući odgovor«. Ne dostaje nam više kao presudan njezin izriječ »ljubav spram mudrosti«. Heidegger i Deleuze&Guattari razrješenje svojega pitanja o »štostvu« filozofije dobivaju – prema mojem dubokom uvjerenju – u Badiouovoj osebujnoj »metafizici zbiljske sreće«. *Nota bene*, ova je »metafizika« nešto što slijedi nakon »kraja metafizike«!

Radi se ovdje o filozofiji kao dijagnozi epohe koja ispituje što ta epoha predlaže. Zatim je to konstrukcija, koja se odnosi na suvremeno doba, koncept istine. Filozofija je konačno egzistencijalno iskustvo koje se odnosi na zbiljski život. Zbiljski je život – sretan život! Do njega dolazimo otporom prema pukom bivanju. Otpor je posljednja granica preko koje ne smijemo prijeći ako želimo očuvati barem dio navlastitoga smisla u potrazi za ispunjenim životom.

Kažu, ne bez razloga, da su odnosi među ljudima danas tek odnosi MOĆI. Svako ispitivanje mogućnosti emancipacije, danas, mora poći od analize moći. Foucaultova »genealogija moći«, stoga, pokazuje se najprimjerenijim polazištem za suvremeno/svevremeno, ali i akutno/aktualno razmatranje mogućnosti otpora moći. Jer, moć se ne može razmatrati bez da se istovremeno ne razmatra i »otpor«. Jedan je od onih koji ga problematiziraju svakako Jacques Rancière. Njegova je »politika nesuglasnosti« onaj korak što ga poduzimamo ako želimo obnoviti ideju *demosa* kao političkog naroda koji se želi izmaknuti »policijskim režimima« današnjice. Emancipacija je način da živimo, reći će Rancière, *jednaki u nejednakom svijetu*. Pružat ćemo OTPOR svakoj moći ako stvorimo oblike i trenutke jednakosti u okviru svijeta nejednakosti.

Nećemo ništa postići ako budemo čekali da jednakost dođe kao rezultat globalnog procesa kojime upravljaju oni koji »znaju« kako on funkcionira.

Preuzeti sposobnost navlastitog upravljanja svojim razumom (Kant), uzdići se do uspravnog hoda (Bloch), preuzeti na sebe »kritiku svega opstojećeg« (Marx) – na koncu preko politike *prijepora* (*mésentente*) uzdići se na razinu jednakosti i politike – sve su to predragocjene postaje na putu emancipacije i slobode.

Svijet u kojem živimo obolježen je i biopolitikom. Ovaj se Foucaultov termin može opisati kao »političko reguliranje života kao biološke činjenice«. Razmatranja talijanskog filozofa Roberta Esposito – kao i njegova francuskog su-borca Jean-Luc Nancyja — kreću u smjeru mogućnosti konstitucije *zajednice* (*communitas*) kao OTPORA biopolitičkoj paradigmi. Pokušaj dovođenja u vezu demokracije i zajednice tako postaje napor sličan onome Rancièreovu. Konstrukcijom ljudskog *genosa*, o kojoj govori Esposito, u međuprostoru između filogeneze i ontogeneze, stvara se zajedničko tlo koje je osnova svake individuacije, ali isto tako i zajednice.

Gdje je ovdje mjesto već spomenutog Michela Foucaulta? *Neustrašivi govor* zbirka je Foucaultovih predavanja o antičkom shvaćanju slobodnog govora (*parrhesia*). U njemu se filozof zalaže za izgovaranje istine u najrizičnijim i najkritičnijim trenucima.

Foucault nije nikada bio subjekt navlastitoga diskursa kao takovog. Iz njega progovara (emanira!) težnja da se osobnost suspregne naspram *politike istine*.

To je nešto impersonalno, neosobno, ali stoga ne i manje presudno za problematiziranje iskustvenih žarišta koje čine život sàm. U slučaju Michela Foucaulta radi se o *emanaciji intenziteta iz pozicije impersonalnosti*... OTPORU kao moći ideja.

* * *

Središnji dio knjige – njegov interludij – bavi se fenomenima jezika i umjetnosti, posebice filma. Umjetničko djelo Julija Knifera (supostavljeno s filmskim opusom Mihovila Pansinija) postaje aktom slobode, dakle OTPORA! Obojica autora nastoje, svojim *anti-stavom* – Knifer anti-slikom, a Pansini anti-filmom – afirmirati umjetnost sàmu. Umjetnost kao sloboda istraživačkog eksperimenta metoda je i postupak kako »slikara« Knifera tako i »filmaša« Pansinija. Zastupnici anti-slike i anti-filma pretvaraju se u navlastite *pro Ars* osobnosti. Slijedeći mog dragog profesora filozofije Branka Despota, dajem mu za pravo kad kazuje da filozofija bez umjetnosti nema nikakve nade u opstoj, ali i obrnuto. Zajedno, ONE misle i čine svijet ljudski(ji)m mjestom za život.

Kako, pak, označiti mjesto JEZIKA u takovrsnoj »filozofiji otpora«? Tako da mu se vrati njegova »generička bit« naspram uloge mu dispozitiva, odnosno APARATA zbilje oko nas.

Jezik se kao nešto najnavlastitije svakome ljudskom entitetu treba osloboditi svoje komunikacijske svrhe. Ne treba nam „više komunikacije“. Ono što nam nedostaje jest stvaranje – otpor prema sadašnjosti (Deleuze & Guattari). Do toga bismo mogli stići ako obnovimo JEZIK kao generičku bit čovjeka. Konačno, dospijevanje u jezik jest i medij dolaska u svijet (Sloterdijk).

O sveprisutnim dispozitivima oko nas govori i prikaz filma ONA Spikea Jonzea. Protagonist filma zaljubljuje se u virtualni ženski entitet, pokazujući sve konzekvencije pretvaranja cijeloga svijeta u aparat, tj. dispozitiv. »Psihotehnike kontrole želje«, tj. »politička ontologija želje« (Paić) pokazuju da pojedinac postaje tek brojkom u općoj kalkulabilnosti, entropijski sveprožimajućeg »društva kontrole«. Postaje dijelom aparata, dijelom dispozitiva. Naravno, dispozitiva jedinog subjekta-supstancije danas – Kapitala.

* * *

Kapitalizam se, pak, nikada nije lišio svog povijesnog trabanta iz 20. stoljeća – fašizma.

Što je to fašizam? Pojam kojemu se uvijek iznova vraćam potrebno je objasniti u u operativnom smislu njegove aktualne filozofijsko-teorijske upotrebljivosti.

Može li se povijesno-epistemološki još uvijek pristupiti pojmu? Što je to `novi fašizam`? Pokušaj sebi-objašnjenja ovih koncepata zahtijeva misaoni napor, iako su stvari, zapravo, vrlo jasne.

NE, fašizam nije tek historiografski pojam vezan uz talijanski Mussolinijev paradigmatički pokret ili, pak, uz svoju povijesnu radikalizaciju u Hitlerovu nacizmu. Radi se o strukturalnom elementu svih suvremenih »društava« diljem globusa. (Ako »such thing as society« još uvijek postoji!?)

U jednom od najvažnijih filmova HR-kina, *Metastaze* (2009), redateljsko-scenarističkom remek-djelu Ive Balenovića, Branka Schmidta i Ognjena Sviličića, iskazuju se sve konzekvencije povijesne kancerogenosti, tj. metastatičnosti ove pojavnosti. Tekst iznosi pretpostavku da je u Balenovićevu romanu (2006), a posebice u narečenu filmu, izrečeno mnogo više od jednostavne »umjetničke istine« o prirodi hrvatskog državotvorstva. U njima se prepoznaju mnoge pojavnosti onoga što bi se moglo interpretirati kao diskurs o »fašizaciji« HR-društva. Roman i film *Metastaze* tako postaju osebujnim »studijama slučaja« takve argumentacije. Tekst pokušava afirmirati drukčiji pogled na moguću reafirmaciju *zavičajnog*, nauštrb nasilnog »domoljublja« opterećenog fašistogenom heraldikom i »vrijednostima«. *Metastaze* u hrvatskom umjetničkom, ali i u socijalno-političkom kontekstu, otvaraju perspektive filozofijsko-kritičkom pristupu doživljaja zavičaja. *Metastaze* su stoga prilog i filozofijskom razmatranju patologije društva.

Koje su, pak, filozofijske posljedice takove patologije, kazuje nam i knjiga Ive Paića, *Figure zaboravljanja*. Može li se filozofijski razmatrati »hrvatska državotvornost«? Može li se tako nešto (u)činiti na fenomenološko-hermeneutički, jezično-filozofijski način? I, konačno, može li se na taj način dospjeti do Istine toga »tko smo« i »kako smo (d)ovdje dospjeli«?

Paić se vrlo zanimljivo referira na svjetskopovijesnu Situaciju korpokapitalizma kao konačnog ideološkog horizonta što ograničuje diskurs »pobjednika« nakon 1989. Pri kraju svog prikaza Paićeve knjige, uvodim jednu digresiju Borisa Budena iz njegove prevažne knjige *Barikade* (1997); naime, on razvija jedan vrlo zanimljiv diskurs o kategoriji tzv. »ljubavi prema domovini«. Naravno, moramo imati u vidu da je ljubav koncept »diskurzivno najoskudnijeg sadržaja«. Upravo se stoga njime može toliko uspješno (ali i opasno) manipulirati pojedincima neke nacionalne zajednice. (Primjerice, LJUBAV prema LIJEPOJ NAŠOJ, uvijek implicira MRŽNJU spram RUŽNE NJIHOVE!). Međutim, tomu ne treba biti tako. Kako, pak, izbjeći osebujnu **fašizaciju društva** koja iz ovoga proizlazi? Domočina, bolje rečeno ZAVIČAJ, istinski se voli i tako što se razokrivaju svi ideološki diskursi začaravanja zbiljskog stanja u državi u kojoj živimo.

Konačno, kako se FILOZOFIJA OTPORA postavlja prema svim pojavnostima sveopćeg ovdašnjeg povijesnog revizionizma i njemu popratne fašistogenosti? Tako da ju de-konstruira!

Rastko Močnik je o tomu zborio još 90-ih. U svojoj će najvažnijoj studiji *Koliko fašizma* (1998/99) o tom problemu reći:

»Kraj II. Svjetskog rata bio je samo vojna pobjeda. Pobijedene su bile fašističke države i njihove vojske. Ali nije bio pobijeden fašizam kao povijesna praksa, politička metoda, ideološki obrazac i misaoni obrazac. Fašizam je preživio i sada se vraća, pa i tamo gdje je bio pobijeden!«

Jedan od mogućih putova (met-hodos) da se fašizam zaustavi jest – da ga se prepozna. Izvorište kako povijesnog tako i onog njegova oblika što ga možemo nazvati neo-fašizmom/nacizmom ili `novim fašizmom` jest u krizi i demografskom omasovljenju suvremene inačice kapitalizma. Zvali ga mi korporativnim, oligarhijskim, »kasnim«, ili digitalnim... radi se o istome. Naime, riječ je o onome što se u jeziku ekonomsko-političke logike neoliberalizma naziva »kontrolom kaosa« ili »upravljanja krizom«. Primjerice, Darko Suvin karakterizira fašizam kao »legitimno dijete liberalizma, ... koje ubija oca!«

Fašizam je vezan uz ono što Benjamin zove »homogeno prazno vrijeme«. To je, pak, vrijeme – kapitala. Opasnost da država proguta građansko društvo već je zapisana u kodu suvremenog kapitalizma. Sagledano na duže staze, kapitalizam je istinski otac neo-, PoMo, tzv. 2.0, pa i nekro-fašizma, a ne tek nacionalizam.

* * *

Znamo kakav je prezir fašizma prema parlamentarizmu... Jednaki je takav prezir istoga prema filozofiji, kao i svakog oblika kritičkog mišljenja i propitivanja smislenosti. FILOZOFIJA OTPORA stoga slijedi ideju Deleuzea i Guattarija. Filozofija je naime, naime *umijeće smišljanja, oblikovanja i proizvođenja pojmova*. Svojevrsni je to OTPOR besmislenom i bespojmovnom svijetu. Kroz to se umijeće razotkriva i revolucionarna želja za jednim događajem *nastanjanja nove zemlje i naroda* u kojemu se rađa filozofija. Filozofija se re-teritorijalizira naspram svih dispozitiva kapitala, u »ne-fašističkoj egzistenciji, u polju imanencije«.

Filozofija otpora? Pa može li uopće biti ikakove drukčije filozofije?

marijan krivak, u ZGB-u na DAN MLADOSTI, 25. svibnja 2019.

FILOZOFIJA KAO OTPOR

ŠTO JE TO FILOZOFIJA?

Uz metafiziku zbiljske sreće

Uvod

Pitanje se čini koliko izlišnim i poznatim toliko i uzaludnim i bespotrebno: »Što je to – filozofija?« Pitali su se o tomu mnogi. Dani su i mnogi odgovori. Neki su od njih ostali zapisani u velikoj Knjizi s imenom – *Povijest filozofije*.

No, je li ovo pitanje danas koliko poznato toliko i izlišno? Ili je, pak, zaoš-trenije kazano, sasvim bespotrebno i uzaludno? Naravno, pod ovime *danas* razumijem »stanje stvari« koje se razotkriva kao bespuće globaliziranog svjetskog poretka visoko razvijenog kapitalizma. Zvao se on »kulturnom logikom kasnog kapitalizma«, dobom predominacije informacijsko-komunikacijske civilizacije, možda »tehnosferom«, ili »sklopom struktura mrežnih matrica« – jedno je izvjesno. A to je da, u tom sklopu, filozofija više nema svojega mjesta. Dapače, čini se da je ta »ljubav spram mudrosti«, ili pak dovršeni »znanstveni sustav apsolutnog znanja«, nešto što pripada nekome davnom arhaičnom *prostor-vremenu*.

Kome treba još – i zašto? – nešto poput filozofije? U doba programiranog projekta predvidljive budućnosti – a što su ga izgradili sustavi sigurnosnog političkog svjetskog poretka, te globalno umrežena oligarhijska, korporativna neoliberalna središta moći kapitala – pitanje o filozofiji čini se *terorističkim*. Terorističkim? Zašto? Pa upravo stoga što takovo pitanje predstavlja »zujanje u ušima«, »šum u kanalu« glatko funkcionirajuće komunikacije. Jer... *zašto bismo uopće raz-govarali, kad tako dobro komuniciramo?* S (filozofskim) teroristima se ne raz-govara, s njima se komunicira... i to putem projekata i projektila.¹ *Projekt* bi za njih bio nešto što se zove »društvo znanja«, a *projektil* prilagodba nečemu što se ideološkom floskulom »izvrsnosti« prilagođuje tzv. »tržištu rada«! (No iza čega stoji latentna namjera da – nemoćna odazvati se tim imperativima – filozofija sama ustukne?) No, jedno je presudno pitanje koje nas ovdje zanima ono – *sreće*. No, jedno je presudno pitanje koje nas ovdje zanima – ono *sreće*. Do onoga što se u produbljenijem verbalnom izričaju zove i – *blaženstvo*. Grci takav trenutak ispunjenosti navlastitog bića nazivaju εὐδαιμονία. Pa kako dospjeti do *eudajmonije*, kolokvijalnije, onoga što se čuti i živi – srećom? Jer, sreća je nešto

¹ Ove će termine rabiti Jacques Derrida u svome proročanskom tekstu o »apokalipsi bez kraja«. Svijet se tako pretvara iz projekta u projektile. Vidi: Jacques Derrida, »No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)«, *Diacritics*, Vol. 14, br. 2/1984., ljeto.

oko čega vrijedi uznastojati. U tome će se složiti kako filozofi tako i »ne-filozofi«. Jedino što će tu sreću drukčije definirati. Upravo će nam filozofsko određenje sreće, siguran sam, pomoći da dademo odgovor na početku postavljeno pitanje: »Što je to – filozofija?«

Na putu odgovaranja na njega (a možda će se ustvrditi da sve i jest tek »na putu«?) raz-govarat ćemo s nekima za koje držim(o) da nam mogu pomoći. Upravo će nas razgovor, λόγος usmjeriti prema mjestu gdje ćemo tražiti odgovor na ovo – sada to već izrijekom naglašavam! – jedino istinsko pitanje, što je to filozofija? Ono se, sada, već preoblikuje, u pitanje: što je to sreća? Nismo tako daleko ni od konačnog pitanja o najvažnijemu za naš opstanak: što je to život? Sretan život!?

Ambiciozno? Preuzetno? Pretenciozno? Da, naravno... ali jedino je na taj način moguće doprijeti do življenja ispunjenog smislom, u doba »kada više nema ničeg iza«.²

Was ist das – die Philosophie?

Njemačkim jezikom istaknuto pitanje, ipak će progovoriti – grčki. Naime, po mnogima najveći filozof 20. stoljeća, Martin Heidegger na taj će način pristupiti prevažnom upitu o »štostvu« filozofije. U nizu njegovih spisa druge polovice prošloga vijeka, jedan se eksplicitno bavi nama najinteresantnijim pitanjem. τί ἐστιν – φιλοσοφία? Štostvo traženog predmeta mora nastaviti tamo gdje su ga ostavili stari Grci. I to od Heraklita i Parmenida, pa sve do Platona i Aristotela. Dakle, krećemo na stanoviti *put*. Kad kažemo »put«, zapravo mislimo na metodu. No, kako dospjeti u filozofiju? Metoda, tj. taj put ulaska u »stvar sàmu« od nas traži da ne tek puko govorimo o filozofiji, već da se nastanimo u njoj sàmoj. Da – »filozofiramo«... Već nam sàma ta namjera predstavlja poteškoću u součavanju s okolinom koja je nesklona tako nečemu, tj. »filozofiranju«. Jer, svima nam je znano kolokvijalno otresanje u vezi s onime što se odnosi na prazan, nesadržajan govor, a za koji mnijenje ima pejorativni naziv *filozofiranja*.

No, Heideggerovo je pitanje ono što se tiče nas sàmihi, i to bitno. Ipak ovdje se ne radi o pukoj afekciji.³ Filozofija je obično nešto što se dovodi u svezu s razu-

² Mefistofelovski pitanje nepostojanja više nikakve biti izvan puke pojavnosti u sagledavanju svijeta oko nas – A ŠTO KADA VIŠE NEMA NIŠTA »IZA« – postavlja cijelom svojom knjigom Žarko Paić. Vidi: Ž. Paić, *DOBA OLIGARHIJE. Od informacijske ekonomije do politike događaja*, Litteris, Zagreb 2017.

³ O tomu će André Gide izreći poznatu »C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature«. Izrijek navodi Heidegger iz Gideove knjige o *Dostojevskom*, Pariz 1923.

mom, te u višoj instanciji s umom. (O tome nas poučava njemački klasični idealizam.) Dakle, trebamo prebivati u filozofiji. Prebivati, pak, možemo tamo jedino na taj način da odaberemo ispravan put u nju. Taj put jest metoda.⁴ Put već leži izravno pred nama, reći će Heidegger. On vodi u grčki ambijent filozofije. Oslušnimo kako Grci nazivaju predmet našeg interesa: φιλοσοφία. Izvorna bit naše zapadnoeuropske povijesti vodi nas prema egzistenciji grčkoga duha. Jest... filozofija je europocentrična. U svom povijesnom kretanju to ne smijemo zanemariti. Kada danas spominjemo totalnu predominaciju znanstvenog pogleda na svijet – umnogome, pak, predodređenog tehnosferom – ne smijemo smetnuti s uma da znanosti nikada ne bi postigle to što jesu da im nije prethodila i u tomu prednjačila filozofija. (Unatoč tomu što nam taj izriječ danas zvuči arhaično.) No dok znanost danas *komunicira*, filozofija je ona koja se predaje *raz-govoru*. Razgovor s mišljenjem grčkoga duha osnovni je preduvjet ispitivanja »štostva« filozofije.

* * *

Kad kažemo ή φιλοσοφία, to nam omogućuje slobodu razgovora s povijesnom predajom. Tako smo imenovali nešto o čemu želimo saznati što ono jest.

τί ἐστιν u vezi s filozofijom pitanje je što su ga već bili razvijali Sokrat, Platon i Aristotel. Platon, recimo, pitanje »štostva« vidi u ideji. No naravno ni sama »ideja« nije nešto samorazumljivo.⁵ Ipak, pitajući na taj način, nalazimo se u okružju grčkoga duha. Odgovor na pitanje: Što je to filozofija?, u okružju grčkoga duha. Kada Heidegger govori o tom ishodištu on će razviti i diskurs o *povijesti*, koja se razlikuje od *historije*. Ukratko sažimajući, mogli bismo reći da se ono *historijsko* odnosi na *predočavanje* i *iznošenje* na vidjelo »nečega kao nečega«, dok se *povijesnost* odnosi na *događajnost*. »Historija je istraživanje povijesti.«⁶ Kategorija »događaja« (ili kod Heideggera zgođe, *Ereignis*) bit će važnom za daljnje istraživanje toga kako danas možemo razumjeti filozofiju. Kada promišljamo naše inicijalno pitanje, ono se pokazuje povijesnim. Heidegger će reći da se radi o »povijesnom

⁴ Nije zgorega ovdje jednostavno podsjetiti na spis koji stoji na počecima tzv. »zapadne metafizike subjektivnosti«, tj. Descartesovu *Raspravu o metodi* (*Le Discours de la méthode*), još iz 1637.

⁵ Naziv tog aspekta Platonove misli nije moderan i nije izdvojen iz određenih dijaloga između modernih znanstvenika. Termin se koristi barem toliko davno koliko ga upotrebljava Diogen Laertije koji ga naziva (Platonovom) teorijom Ideja. Πλάτων ἐν τῇ περὶ τῶν ἰδεῶν ὑπολήψει..., »Plato«. *Lives of Eminent Philosophers. Book III. p. Paragraph 15. PREUZETO S WIKIPEDIJE* 22. srpnja 2017.

⁶ Martin Heidegger, »Što je to – filozofija?«, u: M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja. Rasprave i članci*, Naprijed, Zagreb 1996., bilješka na str. 268.

pitanju našeg zapadno-europskog opstanka«. ⁷ Jer, radi se o biti. Pitanje o biti, naime, postavlja se onda kada više nismo sigurni u nešto. Taj se upit pokazuje sudbinskim i za odgovor na jednako pitanje o filozofiji što si ga postavljaju Gilles Deleuze i Felix Guattari na početku svojeg ispitivanja. ⁸ Znači: filozofija mora postati dvojbena. Iako već imamo neko »pred-razumijevanje« (Heidegger) filozofije, mi ga moramo ispitati povijesno. Etimologija nam kazuje da je to ono »prema, dakle, *po vijesti* znano i opstojno«. Grčka nam riječ φιλοσοφία pokazuje gdje stvar sama pred-leži. *Slušamo jezik riječi*. Slušamo njezin λεγείν, tj. izravno izlaganje.

Prvi koji spominje riječ »filozof« bio je Heraklit Mračni, Efežanin (u tomu se slažu i Heidegger i Deleuze.) Ovaj Filozof govori da Jedno jest Sve. I nadalje, da bitak sabire biće u onome što biće jest. Bitak je sabiralište – λόγος. Međutim, samo to bijaše Grcima najčudnije. Otuda dolazi do čuđenja, θαυμάζειν kao praznina same filozofije. (Kako će reći i hrvatski pjesnik za svoje suputnike, tj. pjesnike, da su oni »čuđenje u svijetu« /A. B. Šimić/, to isto važi i za nastanak filozofije. Heideggerovo će »majstorstvo« u mišljenju slijediti tu liniju.) Ponajviše će to biti povezano uz njegov spis *Izvor umjetničkog djela*. ⁹ Bitak umjetničkog djela, naime, isti je onaj »bitak filozofije«. I filozof i umjetnik, ponajvećma pjesnik, pribivaju u blizini istine bitka. Unutar prijepora između zemlje i svijeta dešava se ova, »erotička« međuigra. Eros je taj koji žudi i zna za svoju žudnju. Odatle i Heidegger govori da su Heraklit i Parmenid mislioci u skladu s *logosom*. Na neki su način i »majstori« kod kojih se treba naučavati. ¹⁰ Bitak istine izvire kroz »sebe-u-djelo postavljanje«.

»Istina kao neskrivenost zapravo je bitni *dogadaj* svakog mogućeg na zemlji utemeljenog svijeta«. ¹¹ Poput A. B. Šimića, i Heidegger će biti stava da *pjesnički stanuje čovjek*... Bivanje u skladu s *logosom* odlika je Heraklita i Parmenida. No

⁷ M. Heidegger, »Što je to – filozofija?«, str. 268.

⁸ Vidi: Gilles Deleuze&Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, Paris 1991. Vidi i hrvatski prijevod: Što je filozofija?, u: *Treći program Hrvatskog radija*, 1993, 40, str. [11]-39. »Pitanje Što je **filozofija**? možda je moguće postaviti samo prekasno, u starosti, kad sazre trenutak da se govori konkretno«, str. 11.

⁹ Vidi: M. Heidegger, *Izvor umjetničkog djela*, AGM, Zagreb 2010.

¹⁰ O posebicom, navlastitom »majstorstvu« Martina Heideggera, kao i potrebi naukovanja filozofije kod njega (kao i kod Deleuzea) piše filozof s bliskih nam prostora, Goran Starčević. Vidi: G. Starčević, »Majstorstvo kao izvor mišljenja i umjetnosti«, u: isti, *Bijeg i pobuna. Ogledi o napuštenom svijetu*, Litteris, Zagreb 2014.

¹¹ G. Starčević, »Majstorstvo kao izvor mišljenja i umjetnosti«, str. 359.

prvi koji doista govori iz filozofije jest Platon. Njegova se ἰδέα , kao temeljno pitanja sama, kod Aristotela premješta u ono što stalno zbori/pita: *‘ti to on’*, što je biće, kojem pitanju strema filozofija. Kod Aristotela se radi o ἐνέργεια (energiji), koja se usmjerava u njezinu presudnu funkciju. Jer, reći će Heidegger, filozofija je, zapravo, *davanje mjere*. Ona je teoretsko znanje, kao vrsta mjerodavnosti koja je sposobna promatrati biće s obzirom na ono što ono jest, *ukoliko jest biće*. Ona, tj. filozofija tako ostaje istom, jer su i promjene jamstvo srodnosti u istom. Ovdje nalazimo jednu zajedničku točku s Deleuzeom i njegovom filozofijom iskazanom u naslovu knjige *Razlika i ponavljanje*.¹²

* * *

Odgovor na pitanje što je filozofija može biti tek »filozofirajući odgovor«. Heidegger će reći da uvod u filozofiju započinje onda ukoliko sami-u-sebe-same unosimo filozofiranje. Ovo se dešava kroz razgovor. *Legein* postaje *dialegesthai* sa svim prethodećim nam misliocima koji se nazivaju filozofima (ali to i zbiljski jesu). Gdje počinje taj raz-govor? Tamo gdje se radi o »bitku bića«. Radi se o svojevrsnom odgovaranju samome bitku bića. No, ovdje dolazimo do jednog ključnog mjesta za naš interes oko pokušaja definiranja toga što jest filozofija. Naime, »ako nas od-govaranje *usrećuje*«, onda tek u pravome smislu odgovaramo na namjeravano pitanje. Dakle, *sreća*... **Filozofija strema sreći**. Samo sretan čovjek može biti filozofom. Prisivajanje i preobražavanje predajnog mora biti praćeno osjećajem – sreće! Posljednje poglavlje i zaključak ovoga rada pratit će kako to stvari stoje s tzv. »metafizikom stvarne sreće« Alaina Badioua.¹³ Već će Platon reći: *istinski je sretan onaj koji živi pod znakom ideje*.

Biti, pak, sretan znači odgovarati bitku bića. Za Heideggera je to neprijeporno. No, rijetko se odazivamo na tu dosudu od strane bitka. Za pokušaj odgovaranja na naše inicijalno pitanje o »štostvu« filozofije moramo ustanoviti njezinu razliku u mogućnosti pristupu istini od toliko vladajuće paradigme znanosti.

»Znanost nije izvorno događanje istine, nego je svagda izgradnja već otvorenog područja... što se u okružju tog područja pokazuje moguće i nužno isprav-

¹² Vidi Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, preveo s francuskog Ivan Milenković. Fedon, Beograd 2009.

¹³ Vidi: Alain Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, PUF, Pariz 2015., kao i hrvatski prijevod Antonie Banović i Dorotee-Dore Held: A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, Multimedijalni institut, Zagreb 2016.

nim. Kada i ako neka znanost povrh onog ispravnog dođe do istine, a to znači do bitnog raskrivanja bića kao takvog, tad je *ona filozofija*»¹⁴ (istaknuo autor).

Dakle, znanost nije izvorno događanje istine, već neka izgradnja onog već otvorenog. Filozofija, nasuprot tomu, odgovara bitku bića. Nešto slušamo, to čujemo ili prešućujemo, ali se radi upravo o tomu – o bitku bića. Jer, to nam je »dosuđeno« kao privilegiranim bićima koja razgovaraju s njime o svemu. To sve pak jest »glas bitak« koji nas poziva na odgovor. ἡ φιλοσοφία je upravo ispunjeno odgovaranje, tj. raz-govaranje. Heidegger kazuje da nas bitak sâm zove k sebi, a mi smo na dispoziciji tome bitku bića. Kako bismo doista postigli ono što se zove usklađeno (ἁρμονία) moramo ga čuti u okružju nekog ugođaja. Naime, slušanje ima primat nad govorenjem u Heideggerovoj »filozofiji jezika«.¹⁵

Kako danas prepoznamo, čujemo govor što nam ga dosuđuje filozofija? Tako da prepoznamo *ugodaj* u kojem se taj raz-govor između bitka bića i nas zbiva. Jer, kako filozof pristupa svijetu? Poput pjesnika... Slijedeći Platona, Heidegger će reći da je filozofu svojstveno čuđenje, ali povezano sa strašću (παθος) što je osnova svakog filozofskog polazišta. Mogli bismo reći da je filozofija neizlječiva bolest (kod Heideggera »bolest-na-smrt«) koja prožima cijelo naše biće ukoliko još jesmo – ljudi. Sva obestrašćenost komunikacije digitalnim *gadgetima*, a koju nam je danas namrijela obuzetost tehnosferom, sve nas više odvodi prema umjetnoj inteligenciji i životu, a čemu filozofija, ustvari, više i ne treba. Ako izgubimo (dječju, tj. grčku) radoznalost, gubimo i sâm smisao za filozofiju. O tomu će kod Heideggera biti riječi od samih početaka njegova mišljenja, od *Bitka i vremena*.¹⁶ »Čuđenje prodahnjuje« svaki korak filozofije. Kako danas još očuvati smisao u našoj egzistenciji? Tako da čuđenjem ustrajemo pri sebi koje nam jedino jamči pristupanje samome »bitku bića«. Arhaično? Da, ali čuđenje je kao strast, i kao ἀρχή, prapočelo što ga još od Anaksimandra baštinimo kao ono filozofijsko sâmo. *Ako odgovaramo na pitanje, što jest filozofija, onda je to nezaobilazno za svako buduće pitanje o smislu, pa onda i sreći u životu.*

Nadalje, samo ako strast shvatimo ne psihološki, nego kao osebujan ugođaj, možemo pobliže označiti čuđenje kao izvor filozofiranja. Heidegger će reći da novo doba filozofije započinje od Descartesa. Njega više ne zanima puko τι το

¹⁴ M. Heidegger, *Izvor umjetničkog djela*, str. 105.

¹⁵ U tomu ponajvećma slijedim opis Heideggerove pozicije što ju je u tom smislu postavio N. Mišćević u svojoj sjajnoj studiji *Filozofija jezika*. Vidi: Nenad Mišćević, *Filozofija jezika*, Naprijed, Zagreb 1981.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen ¹⁵ 1979.

ov, dakle biće ukoliko ono jest. On se pita o istinskom biću u smislu *ens certum*. Tu prisustvujemo ugođaju sumnje kao onome što potiče na filozofiju. Naspram izvjesnosti kao biti, sumnja je ono što nas uznemiruje u biti našega bića. Sumnja je pozitivni pristanak uz izvjesnost. Ovdje započinje tzv. »zapadna filozofija subjektiviteta«. Njome je na neki način zaboravljen starogrčki *prius* filozofije. *Ens qua ens* se iz nedvojbenosti *cogito ergo sum* izdaje za čovjekov ego, subjekt. No, kakvo je, ustvari naše današnje mišljenje? Heidegger kazuje da ono »još nije našlo svoj jednoznačni put«. ¹⁷ Miješaju se u njemu dvojba i zdvojnost, s jedne strane, a s druge, »slijepa bjesomučnost«. Um je danas tako ugođen da vjeruje tek u logičko-matematičku razložnost svojih načela i pravila. Tu je i ona razlika, zapravo sve dublji jaz, koji postoji između aktualne znanosti i onoga što je, naizgled, »nešto prošlo«¹⁸ poput filozofije.

Međutim, za Heideggera je filozofija nešto što se shvaća povijesno kao epohalni nabačaj mogućnosti čovjeka. To je nešto ljudsko. Ne filozofiraju ni Bog ni životinja. Još manje je to moguće stroju u okviru računskog mišljenja znanosti. ¹⁸ Poznat je (i vrlo uvjerljiv!) njegov stav: »Znanosti ne misle«. Ona tek konstruiraju kibernetička stanja na osnovi informacije. ¹⁹

* * *

Vratimo se našem temeljnom pitanju. Na koji način filozofija *jest*? Heideggerov je odgovor da se radi o načinu odgovaranja koji se odaziva na glas bitka. To je, pak, odgovaranje – neki govor. »Govor je u službi jezika«. ²⁰ Međutim, današnja je predodžba o jeziku otuđena od grčkog iskustva govora. Što nama današnjima znače *logos* i *legein*? Skoro pa ništa ... jer govor uzimamo instrumentalno, tek kao sredstvo jezičnog izražavanja. Vrlo smo daleko od one Heideggerove *da je jeziku bit u kazivajućem pokazivanju istine bitka*. Iz svega kazanog može se zaključiti to da današnji jezik više ne može biti mišljenje.

Što iz svega toga proizlazi? Ne možemo se vratiti prvobitnoj, grčkoj biti *logosa*. To može tek filozofija. A filozofija je ovdje, kod velikog »majstora mišlje-

¹⁷ M. Heidegger, »Što je to – filozofija?«, str. 279.

¹⁸ Za Heideggera, kibernetika ne pruža mogućnost *drugoga početka* mišljenja. Ona je tek tehnička mogućnost realizacije metafizičkog bitka, tj. metafizičke povijesti svijeta. Vidi: Žarko Paić, Uvodno izlaganje na kolokviju časopisa TVRĐA – »Nadolazeće mišljenje: Heidegger i Deleuze«, održano 29. studenog 2012. u DHP u Zagrebu, kao i u: Ž. Paić, *Treća zemlja. Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb 2014., str. 162.

¹⁹ Isto, str. 163.

²⁰ M. Heidegger, »Što je to – filozofija?«, str. 280.

nja« – kako ga naziva G. Starčević – označeno od-govaranje, odlikovani način kazivanja.²¹ Odgovor na pitanje, što je filozofija vodi kroz *raz-govor*, za koji smo već rekli da nema nikakove veze s onime što se danas naziva komunikacijom u svrhu razmjene informacija. Filozofiji – ili, sada već, *mišljenju*! – navlastito je to da se raspravi odnos mišljenja i pjesništva. Filozofija još uvijek drži vezu s onime *Denken*, dok je drugi način nazovi, »mišljenja«, *Rechnen*, vezan uz *planiranje*, *računanje*, *konstrukciju*.

Majstor filozofije, majstor mišljenja, također i majstor istine onaj je jedini koji može dati odgovor na pitanje: što je to – filozofija? Kasnije ćemo vidjeti koliko samo duguju Badiouove »generičke procedure istine« onome što kaže Heidegger na samome kraju svojega spisa, navodeći Aristotela iz *Metafizike*! »Biće-bitak pojavljuje se višestruko«. ²² τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς oznaka je života filozofije, ako je ona danas još uopće moguća. Filozofija danas može biti još *dogadaj* koji se smješta u mogućnost »otvorenosti druge povijesti«. Cijela je povijest suvremene političke filozofije vezana uz pitanje i pojam *dogadaja*. Nju čine spomenuti Badiou, Žižek, Deleuze, čak i Baudrillard... svi oni, pak, podosta duguju onoj borbenoj filozofiji mesijanskoga dogadaja baštinjenoj u umjetničko-filozofijskom erosu Waltera Benjamina.

Nedostaje nam smisao... nedostaje nam ono »zašto«... nedostaje nam ono ljudsko sàmo. Izvornije iskušavanje biti čovjeka moguće je samo ako vratimo smisao onome što se naziva *filozofija*, a za Heideggera je to – *zadaca mišljenja*.

Qu`est-ce que la philosophie?

Njemački filozof nije ostao jedini koji se u naslovu upitao o »štostvu filozofije«. Iako su se mnogi filozofi pitali o predmetu svog intelektualnog i ljudskog interesa, Gilles Deleuze i Felix Guattari su svoju treću zajedničku knjigu naslovili baš s upitom: Što je filozofija?²³ Tim djelom pokušavaju sumirati sva svoja na-

²¹ Jasno razlikovanje između filozofije i mišljenja bit će kod Heideggera nazočno tek u kasnijem spisu, »Kraj filozofije i zadaca mišljenja«, dostupno u istoimenoj knjizi na hrvatskome. Vidi: M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaca mišljenja*, str. 399-416. Filozofija je dovršena na kraju metafizike, dok mišljenje označava neki drukčiji početak (die andere Anfang) nakon tog kraja kojime ulazimo u *dogadajnost bitka* u smislu poimanja *bitka kao zgrade* – Er-eignis. Vidi i u: G. Starčević, »Majstorstvo kao izvor mišljenja i umjetnosti«.

²² M. Heidegger, »Što je to – filozofija?«, str. 281.

²³ Prve dvije njihove zajedničke knjige pripadaju projektu što su ga bili nazvali »Kapitalizam i shizofrenija«.

stojanja oko filozofskog prijedloga jednog »ne-fašističkog života«. Veza između kapitalizma i shizofrenije, naime, razrješuje se i novim načinom poimanja i djelovanja same filozofije.²⁴

S Heideggerom, »kao da je sramota morala ući u samu filozofiju«. ²⁵ Na taj će način autori objasniti svu nelagodu koja se vezuje uz ime velikog filozofa nakon njegova angažmana u NSDP, kao i njegova pripadajućeg Rektorskog govora.²⁶ Kako bismo mogli odgovoriti na pitanje (»Dakle, pitanje je...«) moramo steći neko životno iskustvo. Odveć smo željeli filozofirati, ne pitajući se o tomu »što to jest«. Starost se u životu za DG²⁷ pojavljuje razdobljem kada imamo neograničenu mogućnost slobode pisanja i propitivanja najvažnijih stvari u ljudskome životu. To vrijedi i za filozofiju samu.

»(F)ilozofija je umijeće smišljanja, oblikovanja i proizvođenja pojmova«. ²⁸ Ova prva, jednostavna definicija što ju autori nude o samoj stvari mogla bi nas zavesti. »Pojam«, nije li to ključni pojam (Begriff) Hegelove filozofije? Naravno... samo što DG svojim postavom mišljenja/filozofiranja predstavljaju krajnji antipod hegelijanskom stajalištu. Naime, dok je Hegelova filozofija ona transcendentne, apsolutne cjeline, Deleuze nam nudi *imanentnost* kao polazište. Što znači *imanencija*?

»Umjesto ideje koja upravlja stvarnošću tako što je izvanjski konstruira, sada se sama stvarnost otvara kao zbiljsko iskustvo ovosvjetovnosti«. ²⁹

Univoknost bitka sada više međusobno ne suprotstavlja imanenciju i transcendenciju. Na taj se način neutralizira čitava metafizička shema povijesti filozofije. U tomu su DG vrlo bliski Heideggerovim namjerama. Ako bismo još detaljni-

U hrvatskome prijevodu: *AntiEdip. Kapitalizam i shizofrenija 1*, Sandorf, Zagreb 2015. i *Tisuće Platona. Kapitalizam i shizofrenija 2*, Sandorf, Zagreb 2014.

²⁴ Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, Paris 1991., Collection »Critique«. Hrvatski prijevod triju tekstova: »Dakle, pitanje je...« (Mihaela Vekarić), »Geofilozofija« (Borislav Mikulić) i »Od kaosa do mozga« (Željka Matijašević) pod naslovom: Što je filozofija? pojavio se u časopisu *Treći program Hrvatskog radija*, 1993., 40, str. [11]-39.

²⁵ G. Deleuze & F. Guattari, *Što je filozofija?*, str. 28.

²⁶ M. Heidegger, *Rektorski govor*, MH, Zagreb 1999.

²⁷ DG nije kratica za Dolce & Gabbana, već za Deleuzea i Guattarija!

²⁸ *Što je filozofija?*, str. 11.

²⁹ Vidi instruktivan tekst: Žarko Paić, »Utopija i entropija: Deleuzeovo mišljenje političkog«, *UP&UNDERGROUND*, Zagreb 2013., str. 152-169., ovdje str. 158.

je pokušali objasniti kako Deleuze koristi pojam `imanencije`, onda je potrebno reći da se u ovakvom shvaćanju filozofije kod njega zanemaruje vremenitost povijesnosti, a sve se usredotočuje na »prostornost događaja«.

* * *

Pojmovi, kazuju DG, trebaju svoje pojmovne likove koji ih određuju. Jedan je takav lik, ponajprije, *prijatelj*. Filozofija se začinje u grčkome svijetu, vidjeli smo to već kod Heideggera. Dok su druge civilizacije imale Mudrace, Grci predstavljaju »prijatelje«. Ti su pak *filozofi*, prijatelji mudrosti. Oni tek traže mudrost, ali je ne posjeduju. Po čemu se razlikuje Filozof od Mudraca? Mudrac misli kroz likove, dok *Filozof pronalazi i promišlja Pojam*. Prijatelj jest onaj koji više nije lik izvanjski mišljenju, već nešto njemu najunutrašnjije, »uvjet mogućnosti mišljenja samog, živa kategorija, *transcendentalna* proživljenost«. ³⁰ Filozof nema kao primaran odnos s nekom drugom osobom, već s pojmom.

Što znači prijateljstvo u ovome smislu? Dva su prijatelja koji se »sprijateljuju« oko same stvari, zapravo, pretendent i takmac. Ali, vrlo ih je teško razlikovati. U svakome slučaju, filozofija jest nešto grčko i poklapa se s doprinosom polisa zapadnoeuropskoj povijesti. Odatle proizlazi da je filozofsko prijateljstvo, »suparništvo slobodnih ljudi, posvudašnje natjecanje: *agon*«. ³¹ Prijateljstvo ovdje zajedno supostavlja cjelovitost biti (Heidegger) i suparništvo tendenata (grčstvo). Dakle, DG naglasak pitanja o »štostvu filozofije« stavljaju na prijatelje. Prijateljstvo je mišljenje o pojmu kroz beskonačno nepovjerenje i strpljenje.

Filozof je prijatelj pojma. On je predan na dispoziciju, tj. u vlasti je pojma. Opet, što je filozofija? Druga nam definicija preciznije kaže o svom umijeću: »filozofija je disciplina koja stvara pojmove«. ³² (Uz pojam discipline i njezine dvoznačnosti kao umijeća, ali i odgovornog samo-zapta/!?, zasad tek spominjem da Badiou jedno svoje određenje sreće u knjizi *Metafizika stvarne sreće* vezuje uz disciplinu u potonjem smislu). ³³ Stvaranje uvijek novih pojmova, zapravo, krajnji je cilj filozofije. Pojam tako upućuje na filozofa koji je uzmožan i sposoban stvoriti ga. Poput umjetnika, reći će Deleuze, koji stvara duhovne entitete, i filozof će stvoriti pojmove koji su osebujna *sensibilia*.

³⁰ Što je filozofija?, str. 12.

³¹ DG ovdje navode Ksenofonta, *République des Lacédémoniens*, IV, 5.

³² Što je filozofija?, str. 13.

³³ Vidi: Alain Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 70: »Disciplina je istinska bit slobode i bitni uvjet stvarne sreće«.

U cijeloj svojoj knjizi DG će govoriti o tri vrste podjednako stvaralačkih djelatnosti. Radi se o *znanosti*, *umjetnosti* i *filozofiji*. I dok je znanost ona koja barata *funktivima*, a umjetnost se usredotočuje na *percepte/afekte*, za filozofiju je na vlastito i osebujno to da *stvara pojmove* u strogom smislu riječi. Nema neba za pojmove... treba ih izmisliti, proizvesti, tj. »stvoriti«. U tom je smislu Deleuze izraziti »ničeanac«, jer upravo je veliki njemački *filozof-rebel* govorio o nepovjerenju prema nekritički prihvaćenom historijskom nasljeđu.

Filozofija za DG nije ni razmatranje ni razmišljanje, a ni prenošenje. *Razmatranje* je svaki kolokvijalni interes oko stvari; primjerice, *razmišljaju* i matematičari o matematici, a da im zato ne trebaju filozofi, a ponajmanje se u filozofiji radi o *prenošenju mnijenja* (doxa) da bi se tvorio neki opći konsenzus oko nečega, a ne ozbiljan pojam. Sve spomenuto za Deleuzea tek su strojevi za proizvođenje Univerzalija u svim disciplinama. Ovo može biti korisno tek za imaginarno ovladavanje tržištima i medijima. Kako protiv subjektivnog i objektivnog idealizma, pitanje *Što je filozofija?* tako se i osobito okomljuje na marketinško i medijsko proizvođenje pojma (što ono naziva »intersubjektivnim idealizmom«).

»Upoznaj samoga sebe«, »Znati da se nešto ne zna...«, »Čuditi se da nešto jest« (a što Heidegger kao *θαυμάζειν* uzima izvoristom filozofije) – sve je to nedostavno za određivanje same filozofije. Treća i odlučujuća definicija kazuje nam: »(Filozofija) je spoznaja uz pomoć čistih pojmova«. ³⁴ Međutim, ništa nećete spoznati iz pojmova ako ih prije niste sami stvorili! Morate imati intuiciju koja je navlastita, a za što je opet najbolji svjedok Friedrich Nietzsche. Tu se opet vraćamo pojmu *imanencije*. Treba postojati *polje*, *plan*, *tlo* za pojmove. Pojmovi se, dakle, stvaraju iz »polja imanencije«. U tome je najizvorniji doprinos Deleuzeov u prestrukturiranju nasljeđa povijesti filozofije, jer nas on dovodi u blizinu toga što ćemo kasnije spominjati kroz traženje »nove zemlje i novoga naroda« za filozofiju samu.

Po čemu se, opet, razlikuju filozofija i znanost? Vidjeli smo već kod Heideggera da »znanosti ne misle«. Kod DG

»... ekskluzivnost stvaranja pojmova osigurava filozofiji funkciju, no ne daje joj nikakvu prednost, nikakvu povlasticu, jer ima drugih načina mišljenja i stvaranja, drugih načina zamišljanja (oblikovanja ideje) koji se ne moraju odvijati uz pomoć pojmova, poput znanstvenog mišljenja.« ³⁵

³⁴ Što je filozofija?, str. 14.

³⁵ Isto.

Znanost, za Deleuzea, ipak misli. Na koji način? Ona omogućuje da se ono virtualno pojavljuje uvjetom mogućnosti aktualizacije. *Tijela bez organa, strojevi želja, postajanje životinjom* tek su neki toponimi kroz koje se čini da DG ne zaziru od plodotvornog međuprožimanja filozofske i znanstvene spoznaje. Jedino što treba izbjeći jest, ipak, uvođenje u napast mreže »mikropolitike i segmentiranosti«, a koju pak treba najodlučnije rasplesiti u vezi s fašizmom. Projekt »Kapitalizam i shizofrenija«, zapravo, cijeli je u borbi protiv strukturalnog fašizma suvremenosti i pokušaj iznalaska ne-fašističke filozofije i politike.³⁶

* * *

Konačno, za DG, stvaranje pojmova jest nešto što će se uvijek nazivati filozofijom, ili se od nje neće razlikovati ako mu dademo i drugo ime. No, filozofija nije doživjela svoju najveću sramotu tek u » aferi Heidegger«. Dno sramote dosegnuto je onda kada su informatika, marketing, *design*, publicitet i sve discipline komunikacije prisvojile samu riječ i pojam filozofije.

»To je naš posao, mi smo stvaratelji, mi smo oni koji stvaraju *pojmove!*«,³⁷ bruje mediji. U vremenu kada su jedini »događaji« izložbe, a jedini »pojmovi« proizvodi za prodaju, filozofska je kritika zamijenjena komercijalnom propagandom. No je li POJAM tek naziv neke tvrtke za informatičke usluge? Ovo si pitanje Deleuze postavlja želeći radikalizirati svoj upit o »štostvu filozofije«. Kako se prevladava tzv. »trgovački oblik pojma«? Filozofski su pojmovi prije *aeroliti*, negoli roba. Vječni, neobuzdani filozofski smijeh briše suze disciplini/umijeću za koju/e tvrde da je na umoru. *Pitanje filozofije je ona osobita točka u kojoj se pojam i stvaranje međusobno podudaraju.*

Pojam je jedina filozofska zbilja. Filozof imanencije ovdje će se složiti s korifejima njemačkog klasičnog idealizma, Schellingom i Hegelom. No sebeuspostavlja filozofskog pojma mora slijediti skromnost pedagogije. U tomu su Deleuzeu, pak, savjetnici i su-borci predsokratiki i Nietzsche. Kao bi se izbjegla enciklopedija pojma u njegovu svodenju na apsolutnost čiste subjektivnosti njemačkih klasika filozofije, a da se istodobno izbjegne opasnost »trgovačkog profesionalnog obrazovanja« (onog marketinškog i medijskog dezavuiranja u vidu tzv. »poslovne filozofije«), treba se vratiti izvornoj skromnosti. Pedagogija pojma analizira

³⁶ »1933 – Mikropolitika i segmentiranost« naziv je poglavlja zajedničke DG knjige *Tisuću platoa*. Ovdje čitamo: »No u fašizmu su najopasniji mikrofašizmi, a tanane segmentacije su štetne kao najkrući segmenti«. DG, *Tisuću platoa*, str. 240. I dalje: »(f) ašizam je masovan pokret, kancerozno tijelo više nego totalitaran organizam«, str. 239.

³⁷ *Što je filozofija?*, str. 15.

uvjete stvaranja kao čimbenike trenutaka koji ostaju jedinstveni.³⁸ No kako bismo došli do konačnog odgovora na Deleuzeovo i Guattarijevo pitanje o tomu što jest filozofija, moramo se obratiti i pojmu tzv. »geofilozofije«.

Ekskurs o Geofilozofiji

Kako Deleuze i Guattari vide budućnost onoga što se još zove filozofijom? Četvrto poglavlje njihove knjige *Što je filozofija?* nosi naziv »Geofilozofija«. Ustvrdivši da su subjekt i objekt loše polazište za pristup mišljenju, DG utvrđuju i da se mišljenje odvija u *odnosu teritorija i zemlje*. Ono, pak, što se tradicionalno nazivlje ontologijom, kod ovih je mislilaca obilježeno kategorijom *postajanja*. Na neki način, ovdje se obnavlja jedna metafizika. Metafizika? Naravno, *cum grano salis*. Jer, radi se, eventualno, o »metafizici razlike i ponavljanja«.³⁹ Deleuzeova filozofija imanencije kreće se u krugu »mistične moći života«. A sav je život u stalnom kretanju uspostavljanja veze između misli i zemlje. Glavne su kategorije ove »metafizike prostora/površine« *deteritorijalizacija* i *re-teritorijalizacija*. Što znači ovo *raseljavanje* i *ponovno nastanjivanje*? DG se vraćaju u antičku Grčku. Egejski gradovi, na čelu s Atenom, mjesto su koje tvori neku »okolinu imanencije«. Zanimljivo i trgovci tamo pronalaze slobodu za svoju djelatnost, ali stižu i »stranci« – filozofi. Tri su stvari koje tvore uvjete činjenice pojave filozofije upravo u ovoj okolini: čista *društvenost*, kao okolina imanencije; užitak udruživanja što ga čini *prijateljstvo*; konačno, *ukus za mišljenje*, nepojmljiv u transcendentnom carstvu, a ostvariv tek u gradu, polisu, na Agori, kao razmjena mišljenja, tj. u onome što Heidegger zove *raz-govorom*. Dakle, nakon što se napusti neka zemlja i dođe na drugi teritorij, stvara se okružje povoljno za razvoj filozofijskog mišljenja. Dešava se *re-teritorijalizacija*, »stvaranje nove zemlje i naroda«, što je prema DG preduvjet za filozofiju. *Re-teritorijalizacija*, dakle, jest stvaranje neke nove, buduće zemlje.

Kako to postići? Za Deleuzea stvaralački kaos jest osnova svake slobodne aktivnosti. Autor je samoga termina *geo-filozofija*, inače, Friedrich Nietzsche.⁴⁰

³⁸ Isto, str. 16. Pedagogija pojma koju nam podastire kao »nužnu okolinu mišljenja« Deleuze možemo usporediti s projektom psihagogike; »vladanja sobom« kasnoga Foucaulta. Vidi: M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège du France (1982-1983)*, Seuil/Gallimard, Paris 2008.

³⁹ Prijevod glavnog Deleuzeova djela *Razlika i ponavljanje* objavljen je u Beogradu (Ivan Milenković), u ediciji Fedona, 2009.

⁴⁰ Vidi, među ostalim, F. Nietzsche, *Nesuvremena razmatranja, O korisnosti i štetnosti historije za život*, MH, Zagreb 2004.

Kod DG, međutim, filozofija, umjetnost i znanost čine generativne strukture proizvodnje svijeta. *Ontologija postajanja* više ne izdvaja filozofiju kao privilegirano polje za interpretaciju svjetskih zbivanja. Ipak, filozofija nam je nužna za *politički odnos* spram tog i takovog svijeta.⁴¹ Gdje je tu, dakle, mjesto za filozofiju? Filozofija ne dolazi poslije stvaranja »nove zemlje i naroda«, nego jest istodobno *postajanje* tog novoga svijeta. Uvodeći pojam utopije, Deleuze filozofiju i politiku određuje »događajem nadolazećeg« iz same imanencije života. Ono utopijsko proizlazi iz imanentne želje života samog za istinitošću, pravednošću, slobodom, ljepotom...

Kakvo je istinsko Deleuzeovo shvaćanje filozofije u tekstu o »Geofilozofiji«? S jedne strane, radi se o *konceptualnoj arhitektonici*; s druge o *stvaralačkom eksperimentu novog događaja*, i, *last but not least*, o *politici utopije*.⁴²

Filozofiji Deleuze namjenjuje zapravo najvažniju ulogu. Odgovor na pitanje što je filozofija otkriva da se filozofija može smatrati moći *tvorbe novoga svijeta iz duha revolucionarne želje*. Filozofija, u svom stalnom postajanju *novim, drugim, revolucionarnim* razara sigurnost postojećeg samozadovoljnog stroja kapitalizma. Iako će na jednom mjestu u tekstu reći da je za modernu filozofiju kapitalizam prirodno okruženje, kao što je to za antičku Grčku bio polis,⁴³ ipak se taj kapitalistički »stroj želja« treba razotkriti upravo kao – *stroj*. Jer, kapitalizam u doba tehnouznanosti postaje apsolutnom entropijom svijeta.⁴⁴ Ono što se može smatrati dijagnozom koju Deleuze proglašuje u vezi sa suvremenim svijetom jest sljedeće: nakon što smo, fukoovskim rječnikom, napustili disciplinarna društva, sada se nalazimo u sveprožimajućim »društvima kontrole, koja upravo zamjenjuju disciplinarna društva«.⁴⁵ *Globalni je svijet entropijski poredak umreženih društava kontrole*.

⁴¹ Upravo se ovim motivom vodi interpretacija Žarka Paića u spomenutom tekstu: »Utopija i entropija: Deleuzeovo mišljenje političkog«, *UP&UNDERGROUND*, Zagreb 2013., str. 152-169.

⁴² »Svaki put utopija je ono preko čega filozofija postaje politikom, na najvišoj pak točki kritikom svoje epohe. Utopija je neodvojiva od beskonačnog kretanja: ona etimološki označava apsolutnu deteritorijalizaciju, ali svaki put na onoj kritičnoj točki gdje se ova povezuje s relativnom, nazočnom okolinom, i prije svega s njezinim prigušenim snagama, Riječ `erehwon`, koju upotrebljava utopist Samuel Butler, ne upućuje samo na `no-where`, tj. nigdje, nego također i na `now-here`, ovdje-sada... (a potrebno je) razlikovati autoritarne utopije ili utopije transcencije, te oslobađajuće utopije, revolucionarne i imanentne. - *Što je filozofija?*, str. 24.

⁴³ Vidi: *Što je filozofija?*, str. 23.

⁴⁴ Vidi: Ž. Paić, »Utopija i entropija: Deleuzeovo mišljenje političkog«, str. 166.

⁴⁵ U tom je smislu najznakovitiji kratki spis: Gilles Deleuze, »Postskriptum uz društva kontrole«. Esej je prvi puta objavljen u 1. broju časopisa *L'Autre journal* (svibanj 1990.), uvršten u prijevod knjige *Pourparlers* (Pregovori), Editions Minuit, Paris 1990., ovdje navod sa str. 1.

* * *

DG se ponovno vraćaju u antičku prošlost. Usredotočujući se na analitiku pojma kao temeljnog za filozofiju oni se osvrću na važnost otkrivanja ambijenta filozofije u kontingenciji. Filozofija kao geo-filozofija u vezi je s nepredvidljivim stvaranjem pojmova. Geo-filozofija tako je u analogiji s Braudelovom geo-historijom. »Geografija nije samo fizička i ljudska, ona je i mentalna poput krajolika«. ⁴⁶ Razotkriva se i važnost samog postajanja. Grci svaki put tek moraju »postati filozofima«, kao što su i filozofi »postajali Grcima«. Upravo je u tome smisla deteritorijalizacije i re-teritorijalizacije, u kontingenciji.

»Ako se filozofija pojavila u Grčkoj, onda je to prije bio slučaj kontingencije nego nužnosti, prije iz ambijenta ili okoline nego iz iskona, prije iz događanja nego iz povijesti, prije iz geografije nego iz historiografije, prije iz milosti nego iz prirode«. ⁴⁷

No, upravo iz te kontingencije slijedi revolucionarna priroda filozofije. Pitanje: Što je filozofija?, dakle, **u bitnome se svodi na borbu protiv kapitalizma** (dodao bih: i fašizma). Zadaća filozofije jest u osebnom »nestajanju filozofije«, ali tako da ona bude i *nastajanje*, signum otpora i težnje za radikalnom, revolucionarnom promjenom. A preko utopije filozofija postaje kritikom... i politikom! Iako je revolucija tek jedan među oblicima utopije, ona je presudan pojam za filozofijsko polje imanencije. Filozofija jest ona koja se iznova nastanjuje u nacionalnoj Državi i duhu naroda. ⁴⁸ No, to nije povijesna država ni narod. Radi se o »nadolazećoj zajednici« i u tom je smislu Deleuzea na neki način blizak Derrida i Agambenu. ⁴⁹

Kapitalizam je onaj odnos moći koji umnogome predodređuje sve što nam se događa sada i ovdje i... zauvijek. Kapital je u mnogim diskursima političke filozofije onaj element na koji se usredotočuje otpor.

»Ako se filozofija iznova nastanjuje u pojmu, onda uvjet za to ona ne nalazi u sadašnjem obliku demokratske Države ili pak cogitu komunikacije, još sumnjivim od cogita refleksije. Nama ne nedostaje komunikacije, naprotiv, imamo je (i)

⁴⁶ Što je filozofija?, str. 22.

⁴⁷ Isto.

⁴⁸ Isto, str. 25.

⁴⁹ Vidi najreferentnije spise obojice u tom smislu: Žak Derida (Jacques Derrida), *Politike priateljstva*. Beogradski krug, 2002. i Giorgio Agamben, *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

previše: ono što nedostaje jest stvaranje. *Nedostaje nam otpor spram sadašnjosti*. Stvaranje pojmova priziva u sebi neki budući oblik... Europeizacija ne čini neko postojanje, ona samo tvori povijest kapitalizma što osujećuje potčinjene ljude da postanu. Umjetnost i filozofija susreću se u toj točki...⁵⁰

Filozof je uvijek blizak otporu protiv vladajuće paradigme društvenosti, ukoliko ova još uvijek postoji. Unutrašnje je filozofu postajanje narodom, kao što je to i umjetniku. Obojici je zajedničko to da pružaju otpor: otpor smrti, ropstvu, nepodnošljivom, sramoti... sadašnjosti.⁵¹ Ukratko, reći će DG, filozofija se re-teritorijalizira triput: najprije u prošlosti kod Grka, drugi put u sadašnjici demokratske države, ali treći put je presudan. On se tek treba zbiti u budućnosti, u »novom narodu i na novoj zemlji«.

* * *

Što je, na koncu, geofilozofija, a u odgovaranju na pitanje: Što je filozofija? *Postajati* jest geografsko, a ne povijesno. Misлити znači: eksperimentirati. Ovdje se Deleuze najizravnije vezuje uz nasljeđe Nietzscheove ontologije bivanja. Vječna filozofija, ali i povijest filozofije, oslobađaju mjesto za *postajanje filozofskim*. »Mi mislimo i pišemo za same životinje« (jer filozof mora postati životinjom, da bi životinja postala nešto drugo!).⁵² Filozof mora postati stranime sam sebi, svom jeziku i naciji kao bi pripremio put prema novome narodu i novoj zemlji. Umjetnik i filozof vlastitom patnjom omogućuju nadolazak naroda. Nietzsche bi to nazvao »iscjeljenjem civilizacije«, a Deleuze se pojavljuje »pronalazačem novih oblika imanentne egzistencije«. Pronalazi se u tome i istinska sreća, koja nema veze s onime što o tome misli komunikacijsko društvo ispraznih informacijskih matrica za »pretapanje iz šupljeg u prazno«.

Treba vjerovati u sreću koja je posljedica istinskog filozofskog *postajanja i bivanja*. Nema većeg stanja blaženstva ili sreće doli one koja proizlazi iz filozofske spoznaje (!?). Zato se sada okrećemo pitanju povezanosti filozofije i sreće kod Alaina Badioua.

⁵⁰ Ovdje se umnogome referiram na jedan svoj prethodni tekst o političkoj filozofiji. Vidi: Marijan Krivak, »`Metoda jednakosti` kao emancipacija. O politici i poetici Jacquesa Rancièrea«, UP&UNDERGROUND, Zagreb 2015., str. 167-177. Ovdje je navod iz: *Što je filozofija?*, str. 28.

⁵¹ Isto, str. 29.

⁵² Odabrani navod Deleuzea preuzet je iz: G. Starčević, »Majstorstvo kao izvor mišljenja i umjetnosti«, str. 397.

Što je filozofija? »Metafizika« zbiljske sreće!

Filozofija se danas čini toliko upitnom da se za nju pišu i *Manifesti*. Pledirajući za očuvanje smislenosti ljudske egzistencije u istinitosti, Alain Badiou je napisao baš djelo s tim naslovom: *Manifest za filozofiju*.⁵³ No otada stvari postaju tek – još gorima. Čini se da u suvremenom svijetu posvemašnje površnosti u odnosu prema misaonim stvarima filozofija postaje tek balast prošlosti. No, svaki će »istin-ski filozof« – a Badiou to nedvosmisleno i neprijeporno jest – pokušati, poput Platona, u tu svrhu iznijeti njezinu *apologiju*.

*Metafizika stvarne sreće*⁵⁴ spis je pomalo neobična naslova s obzirom na samu stvar. Naime, otkuda sada metafizika? I to nakon što su svi veliki i važni filozofi od Nietzschea nadalje proglasili njezin kraj, a sam je Martin Heidegger povezao s njezinim krajem i sâm kraj filozofije prenijevši joj legaciju u pojam »mišljenja«? No, metafizikom Badiou nazivlje sveukupno mišljenje dosljednosti. Ova se dosljednost povezuje uz metodu, μέθοδος, ono što Heidegger zove *put*. Kako filozofiju izbaviti iz posvemašnje marginaliziranosti danas? Tako da ju učinimo zalogom *sreće*! To svakako nije sreća kako se doživljava u mnijenju. To nije slika:

»... spokojnog života, obilja malih svakodnevnih zadovoljstava, zanimljivog posla, pristojne plaće, čeličnog zdravlja, skladne veze, godišnjih odmora koji dugo ostaju u sjećanju, dragih prijatelja, bogato opremljene kuće, dobrog automobila, odanog i privrženog ljubimca, ljupke djece koja ne stvaraju probleme i odlična su u školi...«⁵⁵

Nasuprot ovakovoj, kolokvijalnoj idiličnoj slici koju proizvode mediji i dok-sografija svakodnevice, Badiou se očekivano obraća svom filozofskom učitelju Platonu. On će reći da *sreću mogu pronaći tek oni koji se, odbijajući se podrediti uvriježenim mnijenjima, oslanjaju tek na istine u kojima njihova misao »ima udje-la«*. Nadalje, tu je i drugi nesumnjivi autoritet povijesti filozofije. Spinoza će pi-tanje o sreći vratiti na tle razmatranja o vrlini. Dakle, sreća je osebujno »vjež-banje istinskog mišljenja«. Ovdje, zapravo vrlo slično kao i kod Platona (udio

⁵³ Vidi: Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989., hrvatski prijevod (Gordana V. Popović): *Manifest za filozofiju*, Jesenski i Turk, Zagreb 2001. Ovo je Badiouovo djelo sažeti prikaz njegova opsežnog, sistematskog spisa *Bitak i događaj*: Alain Badiou, *L'être et l'événement. L'ordre philosophique*, Seuil, Paris 1988.

⁵⁴ Vidi: Alain Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, PUF, Paris 2015., kao i hrvatski prijevod Antonie Banović i Dorotee-Dore Held: A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, Multimedijalni institut, Zagreb 2016.

⁵⁵ A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 10.

dijalektike), matematika i logika zajedno s intelektualnom intuicijom čine ono što bismo s pravom mogli nazvati »metafizikom sreće«. Badiou ponavlja ono što već dobro znamo iz njegova filozofskog sustava. Svaka je filozofija rezultat generičkih procedura koje čine *složene znanstvene spoznaje, inovativna umjetnička djela, revolucionarne politike i intenzivne ljubavi*. Ukoliko sadrži navedeno, svaka je filozofija *metafizika sreće*. To je put prema istinskom životu i opća logika mišljenja ne može se lišiti svega ovoga ako doista želi doseći tu istinskost, rekao bih i *zbiljskost* života.⁵⁶

Badiou polazi od pretpostavke da, ako je filozofija doista »bolesna«, ili se čak drži da je »ona na umoru«, moramo podržati žudnju za njome. Naravno, ako bi interes filozofije još uopće mogao odgovoriti zahtjevima epohe. Žudnja za filozofijom jest i žudnja za životom (*Lust for Life*, Iggy Pop!). U drugom koraku svoje analize, francuski će filozof povesti razgovor s onom plejadom sjajnih pisaca što ih on, povijesno dijagnosticirajući, naziva »anti-filozofima«. Tu će se kritizirati, ali i ozbiljno u obzir uzeti nasljeđe Pascala, Rousseaua, Kierkegaarda, Nietzschea, Wittgensteina i Lacana. A sve to, pak, u svrhu da se naoko klasicistička Badiouova potraga za Istinom ne bi pretvorila u akademizam, koji je glavni neprijatelj filozofije. Naime, svi gore navedeni autori na neki su način dramu svog postojanja suprotstavili pojmovnim konstrukcijama. Oni su bili stajališta da istinu ne treba misliti ili konstruirati, nego je treba »presresti«. Njima nije potrebna ideja Istine (Deleuze o Platonu!), već je samo patnja autentične egzistencije omogućujuća za sudbonosni susret s njome.⁵⁷

U trećem koraku svoje metafizike zbiljske sreće, Badiou će dati obol svojoj vokaciji radikalno političkog filozofa. Pokušat će odgovoriti na pitanje: *Kako promijeniti svijet?* Analizom svake pojedine riječi u toj sintagmi, mislilac se odaje predanosti *besmrtnosti* kao »nemoguće mogućnosti« svakog revolucionarnog političkog projekta. Ako je već mogućnost utopijskog kao onog političkog momenta u filozofiji prepoznao Deleuze u svojoj ontologiji postajanja (devenir), onda je i Rancière onaj mislilac koji logiku disenzusa postavlja temeljem svake ozbiljne

⁵⁶ Namjerno, rabim pridjev *zbiljski*, za razliku od *realnog*, koji stoji u naslovu Badiouove knjige. Naime, francuski jezik ne poznaje distinkciju iz njemačke terminologije indikativne, primjerice, za Hegelovu *Filozofiju prava*: »Sve zbiljsko je umno, a sve umno jest zbiljsko«. Ono zbiljsko (Wirklich) posjeduju svu puninu mogućnosti, koju puki realitet, stvarnost ne posjeduje. Stoga ovdje i prevodim - a mislim da je to u duhu Badiouove namjere (!?) - realno s filozofijski puno podatnijim terminom – ZBILJSKO.

⁵⁷ A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 47-54.

političke osnove demokracije.⁵⁸ U završnom poglavlju, gdje govori o ciljevima i afektima svake filozofije, Badiou postavlja polje imanencije cijelog svog projekta. *Metafizika stvarne sreće* zapravo je polazišna točka prema zaključku njegove filozofije, a koja se bavi *immanentnošću istina* u pokušaju ponovnog iznalaska *ideje subjekta*. Temeljne su kategorije ovog »nabačaja«: biti mnoštven, događaj, istine, subjekt. Badiou želi slijediti novu dijalektiku između konačnog i beskonačnog. Tako da se u ovom provizornom orisu plana cijele knjige pojavljuje i definicija sreće kao *afirmativnog iskustva prekidanja s konačnošću*.⁵⁹

* * *

Žudnja za filozofijom pojavljuje se za Badioua »žudnjom za revolucijom u mišljenju« (vrlo blisko Deleuzeu). Jednako tako, žudnju za zbiljskom srećom treba razlikovati od zadovoljstva (*satisfaction*)⁶⁰ koje je tek privid sreće. Koristeći se i poetskim Mallarméovim uvidima, francuski će filozof izvući ideju da postoje četiri temeljne dimenzije žudnje, kojima se odlikuje filozofija u svojoj potrazi za srećom. Te su dimenzije *pobune*, *logike*, *univerzalnosti* i *rizika*. Najprije, treba se pobuniti protiv svijeta takav kakav on jest sada.

Nadalje, treba se poslužiti racionalnom logikom protiv uvriježenih mnijenja, tj. dokse. Zatim, sreća koja nije univerzalna – te koja isključuje mogućnost da se podijeli s bilo kojom »ljudskom životinjom« podatnom biti njezinim subjektom – nije zbiljska sreća. No, to nije rezultat neke nužnosti. Sreća je kontingentna (i opet se tu Badiou slaže s Deleuzeom). Ona postoji u kretanju koje je uvijek oklada, rizik. Udio slučaja u njoj ostaje neizbrisiv.

Ipak, naš svijet, često nazivan i »zapadnim«, vrši negativan pritisak na sve četiri dimenzije žudnje za filozofijom. Najprije, nastoje nas uvjeriti da je ovaj svijet najbolji od svih mogućih, te da je već sada svijet slobode (!?). Međutim, sloboda koju on nudi i predlaže ograničena je tek mrežom *prometa robe*. Sloboda je tu kodirana u beskrajnom blistanju robne proizvodnje. Drugo, postojeći je svijet neprikladan za logiku jer je sav podređen »nelogičnoj dimenziji komunikacije«. Ko-

⁵⁸ Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Što je filozofija*, str. 23. Vidi gore, u ovome tekstu: »Filozofija, u svom stalnom postajanju novim, drugim, revolucionarnim, razara sigurnost postojećeg samozadovoljnog stroja kapitalizma«. Vidi već spomenuti moj prilog: M. Krivak, »Metoda jednakosti« kao emancipacija. O politici i poetici Jacquesa Rancièrea, *UP&UNDERGROUND*, Zagreb 2015., koji je i sljedeće poglavlje u ovoj knjizi!

⁵⁹ A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 15.

⁶⁰ "I can't get no satisfaction", rekli su the Rolling Stones još 1965.!

munikacija jest upravo ono što priječi komunikaciju,⁶¹ tj. hajdegerovski razgovor. Radi se o instantnom spektaklu bez pamćenja koji u osnovi poništava svaku logiku vremena. Zbiljska sreća nije u komunikaciji, već u području koncentracije i intenzifikacije (ne zahtijeva brzinu, već »uzimanje si vremena«). Treće, ovaj svijet vrši pritisak na ideju univerzalnog stoga što misli da je sreća rezervirana tek za određene skupine i povlaštene pojedince. Naspram univerzalnosti postavlja se monetarna apstrakcija i opći ekvivalent – novac. Na koncu, ne i najmanje važno, postojeći je svijet opterećen dispozitivom sigurnosti. Svaki se moment u životu mjeri nužnošću procjene rizika. Tako je, npr., obrazovanje organizirano da se usklađuje sve to više s procjenom perspektivnosti zanimanja. Floskule »društva znanja« i »izvrsnosti« nastoje prikriti činjenicu da se ono što je autonomno i samosvojno ljudsko, tj. humanistiku prilagođuje potrebama tržišta rada.⁶²

Zbiljska se sreća ne da proračunati. *Stoga se žudnja za filozofijom, kao žudnja za revolucijom egzistencije, poima kao čvor pobune, logike, univerzalnosti i oklade/rizika.* Njoj su suprotstavljeni: vladavina robe, vladavina komunikacije, monetarna apstrakcija općeg ekvivalenta i tehnička specijalizacija (sigurnost). Badiou kazuje da se tim izazovima danas filozofija suprotstavlja kroz tri glavne struje. No ni jedna od njih nema pravi odgovor na opasnosti nestajanja iste. Najprije, fenomenološka i hermeneutička struja – čije su najvažnije figure Heidegger i Hans-Georg Gadamer – svojim težnjama za prvobitnim smislom, zanemaruje pitanje istine, referirajući se tek na figuru Otvorenog. Analitička struja, povezana s Bečkim krugom oko Carnapa i Wittgensteina, svu pozornost usmjeruje na gramatičku i logičku analizu samih jezičkih iskaza. Cilj je te filozofije tek terapijski i kritički; radi se o uklanjanju iluzija. Konačno, postmoderna struja mišljenja nastoji ukazati na potrebu postavljanja samog pitanja smisla na drukčiji način. Namjera je te filozofije dekonstrukcija (Derrida, Lyotard) i iznalazak novih formi života.⁶³

⁶¹ »Ono što ugrožava komunikaciju, sama je komunikacija: ljude međusobno odvaja ono što ih po prirodi ujedinjuje.« Tko je tomu kriv? Agamben će reći da su novinari i mediokrati novi svećenici tog otuđivanja ljudi od njihove jezičke prirode... od njihova lingvističkog bitka. Jezik se sada, ne tek odvaja od tog bitka nego ne otkriva baš – ništa. Točnije, pokazuje nam se ništavnost svih stvari. - Giorgio Agamben, »Shekinah«, u: *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1993., str. 86-90.

⁶² *Planiranje, umreženje, discipliniranje, kontrola* magične su riječi što ih u svojoj *Teoriji neobrazovanosti* rabi Konrad Paul Liesmann kako bi opisao novu paradigmu. Vidi: K. P. Liessmann, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Jesenski i Turk Zagreb 2008.

⁶³ Detaljnije o svemu ovome pisali smo u: Marijan Krivak - Monika Švetak, »Jezik – Dispozitiv ili generička bit čovjeka«, u: ANAFORA, časopis za znanost o književnosti, Osijek 3 (2016), II, str. 257-266.

U svim ovim strujama Badiou pronalazi jednu pozitivnu i jednu negativnu stranu. *Pozitivna* im je karakteristika ta što ističu *središnje mjesto jezika*. Veliki jezički obrat zapadne filozofije inspirirao je obračun s mnogim idealističkim dogmama dotadašnje povijesti discipline. Jezik se uspostavlja oruđem protiv stabilnosti metafizičkih apstrakcija. On je velika povijesna transcendentalija našeg vremena. Negativno je u cijeloj ovoj priči oko filozofskih struja to što sve redom zanemaruju ideju jednoznačne Istine, koju smatraju arhaičnom i metafizičkom, čak i totalitarnom. Badiou se s time nikako ne slaže. Istina je kičmeni stub cijelog njegova filozofskog sustava (uz vjernost događaju i sebekonstituiranje subjekta). Prema njemu, suvremena filozofija počiva na dva aksioma: prvi - *metafizika istine postala je nemoguća*; drugi - *jezik je ključno mjesto mišljenja, zato što je tu igri pitanje smisla*. Dakle, za Badioua, odnos između smisla i istine postavlja se temeljem njegova odgovora na nosivo pitanje cijelog našeg napisa: **Što je to filozofija?**

* * *

Filozofija je danas izložena opasnosti da izgubi svoju revolucionarnu vrlinu i motiv istinskog života. Može li je spasiti obraćanje jeziku kao vlastitu mediju? Je li jezik jedini koji preostaje kao utočište svakoj humanistici? Naravno, jezik je važna sastavnica svakog mišljenja, ali vidjeli smo gdje nas je dovela, primjerice, Heideggerova meditacija o njemačkom jeziku kao povlaštenom u dijalogu s antičkom filozofijskom tradicijom.

Badiou se radije obraća Platonu. U dijalogu *Kratil*,⁶⁴ govori se kako je filozofija obvezna polaziti ne od riječi, nego od samih stvari. Povlaštenost jezika nije dovoljna kada govorimo u univerzalnosti, reći će Badiou. On je mjerodavan tek za razgraničenje smislenosti iskaza. Ipak, kada se nastojimo suočiti s izazovom egzistencije podređene prometu robe i nelogičnosti komunikacije, trebat će nam »nešto više«. To nam donosi postojanje Istine. Iako ovdje ispisana velikim početnim slovom, *nota bene*, kod Badioua se uvijek radi o mnoštvenosti kao nositelju poimanja istinitosti.

Postoje *znanstvena, umjetnička, politička i ljubavna Istina*. Filozofija se ovdje pojavljuje kao »nezbiljska istinolikost pod uvjetom zbiljnosti istinitog«!⁶⁵ U medijskoj i komunikacijskoj nekonzistentnosti slika i komentara, postoje *barem neke istine*. Upravo time mora se baviti filozofija ako želi opstati. Kategorija istine minimalna je čvrsta točka o koju prijanja svaka »žudnja za filozofijom«.

⁶⁴ Vidi: Platon, *Kratil*, preveo Dinko Štambuk, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1976.

⁶⁵ A. Badiou, *Manifest za filozofiju*, str. 16.

Jezik, dakle, nije apsolutni horizont mišljenja. Organiziranje filozofije u mišljenje nije neposredno podčinjeno jezičkom pravilu. Nesvodiva, jedinstvena, singularna uloga filozofije nije moguća bez čvrste točke u diskursu, *istine*.

Što je, dakle, filozofija? Ono umijeće i djelatnost koje nam u presudnom trenutku omogućuje reći: »ovo je dobro« ili »ovo nije dobro«. ⁶⁶ Rekonstruiranje uloge istine, pak, zahtijeva da se uspostavi središte situacije filozofije i oko kategorije subjekta. To je i primarna Badiouova nakana u planiranom završnom sistemskom djelu *Imanentnost istina*, koje treba dovršiti i zaokružiti istraživanja započeta u djelu *Bitak i događaj*, te nastavljena u *Stoljeću* i *Logici svjetova*.

U užurbanom suvremenom svijetu i svoj njegovoj površnosti, filozofija treba »uzeti svoje vrijeme«. *Mišljenje treba usporiti*. Poziv je filozofije takav da uspostavlja vlastito vrijeme. U tome se Badiou na neki način razlikuje od Deleuzea, koji bez zadržke skače u brzinu virtualne aktualizacije događaja.

Jer... Badioua zanima ideja sreće. Iako je na samome koncu knjige iznio 21 definiciju sreće, kroz sam se tekst pojavljuje još i više određenja tog stanja, osjećaja, afekta, no, ustvari, *događaja filozofije same*. Jedan od preduvjeta ostvarenja zbiljske sreće jest spomenuto oslobađanje vremena, a samoj je filozofiji potrebno vratiti načelo kontinuiteta.

»Filozofija je bolesna...«, to je dijagnoza i prečesto pripisivana ovoj disciplini mišljenja danas. Uvijek iznova slušamo da je filozofija prospjela do svoga kraja. Uostalom, kao i druge aktivnosti u mnogim teorijama KRAJEVA.

»Kraj povijesti, kraj klasne borbe, kraj filozofije, kraj Boga, kraj morala, kraj subjekta, kraj čovjeka, kraj falogocentrizma, kraj Edipa, kraj svijeta... Svi se ovi krajevi sintetiziraju u poziciju svojevrsnog endizma«. ⁶⁷

Badiou će posebice tematizirati »kraj komunizma«, nudeći mu kao protutežu svoju *Komunističku hipotezu*. ⁶⁸ Jedino ćemo se na taj način moći suprotstaviti tomu da postanemo glasnici tek tržišnog poretka.

Vratimo se sada na spomenutu ulogu subjekta, *filozofskog subjekta*. Što nam ona znači u očuvanju žudnje filozofije?

⁶⁶ A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 36.

⁶⁷ Vidi Stuart Sim, *Derrida i kraj povijesti*, Jesenski i Turk, »Znanost u džepu«, Zagreb 2001., kao i posebno, o ovome: Jacques Derrida, *O apokaliptičnom tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji*, AntiBarbarus, Zagreb 2009.

⁶⁸ Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, Éditions Lignes, Paris 2009.

»Potrebno je da svatko u svoje ime, ali otvoren prema uzajamnoj razmjeni s drugima, može izgovoriti da je nešto pravo, a da je nešto drugo krivo, da je nešto dobro, a da nešto drugo nije«. ⁶⁹

Traži se, dakle, pozicija subjekta, singularnosti, istine. Sve to zajedno čini mogućim odgovor na pitanje što je filozofija za Badioua. Uloga te i takove filozofije za njega će biti utemeljiteljska. Prekid s hermeneutikom, analitikom jezika i post-modernom prvi je preduvjet zasnivanja jedne takove filozofije. Zbog neprestane unutarnje nestalnosti ovoga svijeta moramo se uprijeti na čvrste oslonce ako želimo očuvati smislenost naših egzistencija. Utemeljiteljsku ulogu mišljenja, prema Badiouu, osigurava *filozofija singularnosti, filozofija istine, racionalna filozofija i filozofija događaja*. To je onaj četverostruki čvor koji vezuje *vjernost situaciji* koja omogućuje da postignemo ono najvažnije za svakoga od nas – *sreću*. Subjekt jest taj koji je singularan jer je događaj ono što ga konstituira u nekoj istini. On je i mjesto moguće racionalnosti i ono što bismo mogli nazvati točkom istine. I najvažnije... sreća postoji samo za subjekt, samo za pojedinca koji prihvati postati subjektom! ⁷⁰

Opet iznova, po tko zna koji put: što je filozofija za Badioua? Metafizika? Metafizike danas više nema (barem ne u smislu kakvom ju je postavio istoimeni Aristotelov spis). No *metafizika zbiljske sreće* potrebnija je negoli ikada. Govoreći o takovrsnoj »metafizici«, ponovno se autor osvrće na komposibilnost generičkih procedura. Sljedeći su načini postizanja sreće, samim tim i filozofije: *entuzijazam* za političko djelovanje, *blaženstvo* za znanstveno otkriće, *užitak* za umjetničko stvaranje i *radost* za ljubavni trud.

Filozofija je jedinstvena disciplina mišljenja koja polazi od uvjerenja da postoje istine. Vođena je samim životom kao otporom prema dominantnim mnijenjima. Ljudska jedinka, čovjek, pojedinac kao subjekt... mora se moći oduprijeti dispozitivima ⁷¹ moći koji ga usmjeruju k uniformiranom načinu mišljenja i življenja. (*Istinski je život odsutan, reći će Arthur Rimbaud.*)

⁶⁹ A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 40.

⁷⁰ Isto, str. 44.

⁷¹ Agamben određuje pojam dispozitiva kao »aparata, nečega što se literarno može shvatiti kao sposobnost hvatanja nečega, orijentiranja, određenja, modela, nadzora ili sigurnosti gesti, ponašanja, shvaćanja, ili diskursa živih bića. Ne samo, prema tome, zatvori, ludnice, panoptikum, škole, crkve, tvornice, discipline, pravne mjere itd. (čija je veza s moći već od Foucaulta izvjesna), već također olovka, pismo, literatura, filozofija, poljoprivreda, cigarete, navigacija, kompjutori, mobilni telefoni i – zašto ne – jezik sam, koji je možda najstariji aparat – u koji je prije tisuće i tisuće godina primat bio neočekivano sam uhvaćen, a da vjerojatno nije ni bio

Filozofija je – kako za Badioua tako već i za Heideggera, s kojim smo i krenuli na ovo »putovanje« – *put/pućenje* prema promišljanju istine života koja je postao tehnološkom svrhom, znanstvenom normom i projektivnim/projektilnim proračunom.

»Što znači živjeti? Što je dostojanstven i intenzivan život, nesvodiv na prosta životinjska mjerila? Život koji upućuje na afekt... stvarne sreće?«⁷²

Život u filozofiji! Filozofija jest istina koja u sebi uključuje i smisao. Jer, i kada se radi o *disciplini umijeća smišljanja, oblikovanja i proizvođenja pojmova* (Deleuze) ili, pak, o *načinu odgovaranja koji se odaziva na glas bitka* (Heidegger), **radi se o smislenosti istine same**. Dolazimo do naizgled paradoksalnog, no ipak plauzibilnog Badiouova zaključka: *filozofija, to sam ja*. Ali to su jednako i svi oni koji čitaju, promišljaju i pišu o tome, žudeći postati jednim sa filozofijom samom. Nije zgorega podsjetiti da nam trebaju učitelji filozofije. Dakle, ne koordinatori projekata izvrsnosti već vrsni παιδαγωγός koji će, ako treba i »pokvariti mladež«!⁷³ Prenijeti im sredstava za odupiranje »društvu znanja«. Poučiti ih da sami stječu spoznaje koje ih se doista tiču, *sada i ovdje*.

* * *

Zato slijedimo učitelja mišljenja, Platona koji govori o tomu da je uistinu sretan baš onaj koji živi pod znakom Ideje – filozof. Sretniji je od bogatih, hedonista, tirana... Zašto? Zato što iz unutarnjosti svog života, on iskušava istinsku sreću.

Ponavljam: *Filozofija je bolesna*, nepobitna je to dijagnoza današnjice. Možda je filozofija čak i na samrti, kazat će Badiou. Ali svijet kojemu je stalo do promjene neizdrživih okolnosti u kojima se nalazi, »žudi za istinskom filozofijom«, umirućoj kaže: »Ustani i hodaj!«.

Što je to filozofija? To smo Ti, On/Ona, Vi, Oni/One, Mi, Ja... svi koji drže da treba biti sretan u svemu što radimo, a ne tek zadovoljan oktroiranom že-

svjestan posljedica po njega samoga«. – Giorgio Agamben, *What is an Apparatus? And Other Essays*, Stanford University Press, Stanford-California 2009., str. 14.

⁷² A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 111.

⁷³ Na neki je način »kvarenje mladeži« bio i moj motiv (istaknut je na stražnjim koricama!) kada sam krenuo u pisanje svoje knjižice/priručnika o filozofiji. Vidi: M. Krivak, **SUVREME-NOST(I)**. *Postmoderno stanje filozofije (kulture)...* i *filma*, Sveučilište Josip Juraj Strossmayer u Osijeku, Filozofski fakultet, Osijek 2012.

ljom.⁷⁴ Nepravde svijeta koji živimo, pak, ostaju trajnim zadatkom univerzalne želje za promjenom postojećeg. Želje koja neće težiti unaprijed programiranom zadovoljstvu već će istinsku žudnju usmjeriti prema sreći punine života samoga.

DA, DA...suvremeni svijet treba filozofiju više negoli što to ona sama vjeruje!⁷⁵

⁷⁴ »Što nam treba u životu?/Za tu sreću, pa na stotu?/Jedan klik u Photoshopu/
I već smo spremni za Europu
Kako ne bi okolo gledali/Niz ulice su nam poredali/Velike slike u boji na kojima točno stoji
Kako izgleda sreća kad se uveća...« HLADNO PIVO, *Sreća* (2007).

⁷⁵ A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 44.

»METODA JEDNAKOSTI« KAO EMANCIPACIJA

O politici i poetici Jacquesa Rancièrea

Uvod

Svako ispitivanje mogućnosti emancipacije, danas, mora poći od analize moći. Foucaultova »genealogija moći«, stoga, pokazuje se najprimjerenijim polazištem za suvremeno/svevremeno, ali i akutno/aktualno razmatranje mogućnosti otpora moći. Jer, moć se ne može razmatrati bez da se istovremeno ne razmatra i »otpor«.

Kako će opet proizlaziti iz Foucaulta, svaka briga za istinu – odnosno, volja za znanjem – morat će položiti svoje račune upravo pred kategorijom moći.

Nota bene, ta je moć kod francuskog mislioca, zapravo, primarno pozitivna.

»... moć koja je više usmjerena na to da proizvodi snage, da ih uvećava, da ih uređuje, negoli što je zaokupljena time da ih osujećuje, nagoni na popuštanje ili uništava«. ⁷⁶

Što je, zapravo, moć? Tko je u posjedu moći? Čije je moć vlasništvo?

Moć se, reći će Foucault, uvijek oblikuje kao osebujni *odnos snaga*. Stoga ne možemo izravno odgovoriti na pitanje »što je to, zapravo moć?«. Jer, nadalje, moć se ne posjeduje, nego se *provodi*; ona nije vlasništvo, nego *izvršenje*... može biti globalna (a što najčešće danas i jest), ali su mehanizmi, ciljevi i učinci njezina provođenja uvijek *posebni*. ⁷⁷

Moć se, dakle, oblikuje kroz navlastitu *mikrofiziku*.

Moć se proizvodi svakog trenutka... ona je posvuda, odasvud (pro)izlazi.

Ovi se odnosi moći rastvaraju u mišljenju Michela Foucaulta, ali i kod najrelevantnijeg mu suvremenika po vokaciji, Gillesa Deleuzea. Obojica autora nagla-

⁷⁶ Vidi Michel Foucault, »Pravo na smrt i moć nad životom«, u: *Poredak diskursa. Znanje i moć*, izbor priredili Hotimir Burger i Rade Kalanj; prijevod Rade Kalanj. Globus, Zagreb 1994., str. 94.

⁷⁷ Vidi Rade Kalanj, »Humanističke znanosti i problem moći. Foucaultov pristup«, pogovor gore navedenoj knjizi, str. 174.

šavaju, međutim, još jednu činjenicu, a ta je: *otpor prethodi moći, otpor je uvijek primaran u odnosu na moć!*(?)

Isti se, dakle *otpor* nikada ne može svesti na neku reaktivnost. U prirodi je ljudskog bića da se postavi prema moći snagom svih životnih snaga, da joj pruži – OTPOR.

Otpor je upravo ono što označava tzv. »procesualnost politike«. ⁷⁸ Ovdje dolazimo do razmatranja klasične problematike suvremene političke filozofije.

Naime, pitanja su »što je politika?« i »što je ono *političko samo*?«.

Veliki je niz suvremenih mislioca, nadasve filozofa, pokušavao dati odgovore na ove temeljne upite društvene misli kroz posljednjih četvrt stoljeća, ali i na početku novog milenija. Na tragu klasika promišljanja o filozofskom smislu politike, kao i onome *političkome samom* – dakle, promišljanja Carla Schmitta, Waltera Benjamina, te onda Hanne Arendt – meni se najvažnijima u tome nizu čine Alain Badiou, Slavoj Žižek, Fredric Jameson, Terry Eagleton, Giorgio Agamben... zatim Peter Hallward, Alberto Toscano i dr.

Ipak, onaj koji će i biti glavnim fokusom i predmetom ovoga napisa razmotrio je ontološki pojam od presudne važnosti za razmatranje ove problematike. Naime, JACQUES RANCIÈRE, francuski filozof i esejist, te spisatelj o umjetnosti i estetici, koji uvodi kao nosive pojmove, redom: demokraciju, *jednakost* i *subjektiv(iz)aciju*, razmatra kao temeljni koncept svoje misli – *disenzus*. ⁷⁹

Disenzus je, zapravo, njegova riječ za *otpor*.

Cijeli je niz Rancièreovih spisa, posebice u 80-im i 90-im godinama prošlog stoljeća, tematizirao moguće putove političkog otpora prema mehanizmima moći. Nastojao je uspostaviti *ono političko samo* kao suprotstavljivo onome eminentno *policijskom*. Kao mislilac demokracije, pak, nastojao je ovome poprilično proskribiranome pojmu zapadne filozofske i društvene tradicije ponovno povratiti dignitet. Borio se protiv »mržnje demokracije«. ⁸⁰

⁷⁸ O ovome posebice piše Alpar Lošonc u svojoj eponimnoj knjizi *Otpor i moć*, Adresa, Novi Sad 2012.

I još nešto, kako je govorila Urlike Meinhof, »Protest je kada kažem da me nešto ne zadovoljava, **otpor** je kada se pobrinem da se uzrok nezadovoljstva ne ponovi.«

⁷⁹ K pitanju disenzusa eksplicitno je naslovljena eponimna Rancièreova knjiga. J. Rancière, *Disenzus. On Politics and Aesthetics*, Continuum, London 2010.

⁸⁰ Vidi njegovu istoimenu knjigu: J. Rancière, *Mržnja demokracije* (preveo Leonardo Kovačević), Naklada Ljevak, Zagreb 2008.

Na početku postavljeno pitanje »o mogućnosti emancipacije«, pak, moguće je odgovoriti i pozicioniranjem suvremenih filozofa otpora današnjice, što Rancière nesumnjivo jest. Naravno, pitanje intelektualaca u doba vladavine suvereniteta i biopolitike, te upravljačkih metodologija nad životom, kod ovog se mislioca pokazuje nadasve aktualnim, na koncu i presudnim.

Pojam «disenzusa»

Kada govorimo o navlastitoj političkoj filozofiji Jacquesa Rancièrea, onda moramo uzeti u obzir njezino preplitanje s »estetskom dimenzijom«. Nakon što je u *Noći Proletera*, *Imenima povijesti* i *Prijeporu*⁸¹ razmatrao (heraklitovski!) »mračnu« stranu povijesti radničkog pokreta i mogućnosti otpora preko njegova filozofskog pozicioniranja, kao i mogućnosti onoga političkog samog, od prijeloma milenija, kod Rancièrea sve više u igru ulazi i »estetika kao identifikacijski režim umjetnosti«. Ista se se ujedinjuje s demokratskom revolucijom u mišljenju.

Otuda i novo smještanje pojma «disenzus».

Što je disenzus?

Rancièreova osebujna »podjela osjetilnog« (*partage du sensible*)⁸² označava izvjesnu konfiguraciju onoga što je dano. Nadalje, ta konfiguracija danoga obuhvaća određeni odnos između osjeta (*sense*) i smisla (*sense*). Taj odnos, reći će on, može biti konjunktivan ili disjunktivan. Rancière estetskom dimenzijom tematizira drugu vrst odnosa između ovoga *osjeta* i onoga *smisla* (oboje su terminološki označeni riječju *sense*!). Suplement je to koji istodobno otkriva i neutralizira podjelu u »srcu osjetilnoga«. Ovo se naziva **disenzus**.

Dakle, disenzus je narušavanje normalnog odnosa između osjeta i smisla. Primjerice, pobuna demokratske klase želje protiv aristokratske klase inteligencije (govoreći shematski), nije primjer disenzusa. Jer, oboje spomenutih su u igri parlamentarne (neo)liberalne demokracije. (*Nota bene*, takova »demokracija« uopće nije demokracija, već post-demokracija ili tzv. »konsenzualna« demokracija). Znači, nema disenzusa, narušavanja igre. Disenzus je na djelu kada se neutralizira sama prepreka kao takva.

⁸¹ Redom: *La Nuit des prolétaires*, Fayard, Paris 1981., *Les Noms de l'histoire*, Seuil, Paris 1992., *La Mésentente: Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995.

⁸² Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, La Fabrique, Paris 2000.

Tzv. »estetska dimenzija politike« kod Rancièrea se razlikuje od etičkog pristupa problemu. Disenzus je, dakle, istodobno politička i estetska kategorija. Ako uzmemo u obzir da je svako ljudsko pregnuće zapravo realizacija »praktičke filozofije«, onda se ovdje narušava tradicionalna hijerarhija disciplinarnog pristupa filozofiji. Ono estetsko ulazi u »polje praktičkog«, narušavajući ekskluzivizam etike, politike i ekonomije za ono praktičko, uspostavljen još kod Aristotela.

Zašto nam je u ovakvome okviru potrebna tzv. »poetika znanja«? Upravo stoga što ona svoj diskurs nalazi izvan bilo kakvih verifikacijskih postupaka. Razdvajajući se od striktnog područja osjetilnog u smislu *aisthesis*, ta »estetska dislokacija filozofije« izravno nam otvara put u polje onoga političkog sàmog!

»Ono političko sàmo«, pak, dosiže se kod Rancièrea preko tematiziranja demokracije. To nije, zasigurno, »demokracija koja dolazi«, kao kod Derridaa, kojega ovaj autor kritizira zbog nedostatka političkog subjekta,⁸³ već je to temeljni pojam preko kojeg možemo redefinirati *otpor unutar okvira moći*. Demokracija nije samo forma države, nego ono što političkome poretku ljudskoga bitka u povijesti podaruje mnogo više od pukog aritmetičkoga »privida« slobode u jednakosti građana pred Zakonom.

Činjenice demokracije kao početni »skandal filozofije« navode ekskluzivnu, posebičnu grčku specifičnost – naime, filozofiju! – da se zamisli nad svojim smislom. Politiku, za Rancièrea, čine oni koji su istovremeno *i ništa i sve*, veličina nepodložna mjeranju. Politika postoji jednostavno stoga što nikakav društveni poredak nije baziran na prirodi, nema božanskog zakona koji bi regulirao ljudsko društvo. Postavljanje politike, također, identično je instituciji klasne borbe. Klasna borba jest politika sàma koja pokušava iznaći zajednicu kroz njezin *arkhê*.⁸⁴

Rancière posebice insistira na pojmu »jednakosti«. Pritom valja imati na umu da ta jednakost nije nešto čemu trebamo težiti u svom društvenom, pa onda i političkom i filozofijskom pregnuću. JEDNAKOST je polazišna točka.

Tako, kada govorimo o Josephu Jacototu, eponimnom junaku *Učitelja neznanice* (1987),⁸⁵ na umu imamo demokratsku emancipaciju od ideologema nejedna-

⁸³ Vidi J. Rancièrè, »Estetska dimenzija: estetika, politika, znanje«, u: *Tvrđa*, 1-2 (2014), str. 98-107. Rancièrè se ovdje osvrće na Derridaove *Politike prijateljstva*. Dakle: Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London – New York 2006.

⁸⁴ Vidi Marijan Krivak, »Jacques Rancièrè – Prijepor kao osnova politike«, u mojoj knjizi *Biopolitika. Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, Biblioteka »Electa«, str. 83-100.

⁸⁵ Jacques Rancièrè, *Učitelj neznanica. Pet lekcija iz intelektualne emancipacije*, preveo Leonardo Kovačević, Multimedijalni institut, Zagreb 2010.

kosti kao polazišne točke, a koja bi, kao, trebala na koncu dovesti do jednakosti. Rancière govori o prirodnoj jednakosti svih inteligencija. Njegovo je metodološko ishodište upravo u tome. Sve su inteligencije, po naravi, jednake. Različit je tek način realiziranja tih, inicijalno jednakih inteligencija. Otuda, iskaz jednakosti predstavlja disharmoniju. Naime, to je čin *disenzusa* od trenutačnog društvenog poretka. *Ergo*: demokratska politika se izravno, ontološki suprotstavlja policiji/policiranju.⁸⁶ Rancière karakterizira politiku kao disenzus.

Nadalje, politika je doista stvar demosa.

Što znači, »pojam moći demosa«?

Demos nije populacija. Njega čine oni koji nemaju nikakvu posebnu kvalifikaciju, koji nemaju nikakvu sklonost povezanu sa svojim položajem ili zanimanjem. *Demos* nema veću sklonost za vladanje od one da im se vlada, za koji nema više razloga da se njima vlada od toga da vladaju.

Demokracija je zasnovana na tom »zastrašujućem načelu«.

Jedini razlog da neka osoba nad nekime vlada jest taj *da nema razloga*!

Radi se, dakle, kod Rancièrea o tzv. »anarhičkom načelu demokracije« koje se ispostavlja kao jedini temelj za postojanje nečeg poput političke zajednice i političke moći. Naravno, to je i ono što smo, gore, nazvali *primatom otpora prema* (realno egzistirajućoj) *moći*.

Kako bi neka zajednica bila politička, moramo imati otpor disenzusa prema moći konsenzusa. Tu leži i osnova svake moguće emancipacijske politike.

Kako je disenzus, preko negoviteta, temeljna odrednica demokratske politike, radi se, ustvari, o »de-klasifikaciji«. Što je, pak, ta *de-klasifikacija*?

»Bit jednakosti nije toliko u tome da se (nešto) ujedini, već da se *de-klasificira*, da se razore pretpostavljenosti prirodnosti poredaka i da se one zamijene kontroverznim figurama podjele.«⁸⁷

Drugim riječima, radi se kod Rancièrea o jednom obliku nestanka »klasnog društva«, ali ipak nije riječ o sasvim jasno definiranom pojmu (uostalom slične probleme imamo i kod Derridaova *différance*, Deleuzeova *différence et répétition*, Nancyjeva *singularno pluralnog*, Badiouova *mnoštvenog*!).

⁸⁶ Vidi, posebice: Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008.

⁸⁷ J. Rancière, *On the Shores of Politics*, prevela Liz Heron, Verso, London 1995. (izv. objavljeno 1992.), str. 32-33.

Kako na koncu u okviru Rancièreove filozofije uopće uspostaviti otpor naspram moći? Naravno, preko konstituiranja političkog subjekta.

Subjektiv(iz)acija je nešto što proizlazi iz eminentno političkog *otpora* disenzusa i suprotstavlja se policijskoj moći identifikacije. Politika započinje i završava u disenzusu. Disenzus jest taj koji prekida zakon policijskog poretka.

»Bit politike jest u ustanovljenju disenzusa, kao prisutnosti dvaju svjetova u jednome.«⁸⁸

Jedan je svijet istinske demokracije, s kategorijom subjektivacije kao temeljnom, dok je drugi svijet onaj konsenzualne ili post-demokracije, koja je utjelovljenje onoga što se u suvremenom svijetu uopće smatra »demokracijom«.⁸⁹

Međutim, sam disenzus jest »opasan«. Zbog čega?

Upravo stoga što se suprotstavlja suvremenoj američkoj politici, koja vrši ulogu »svjetskog policajca« u beskrajnom »ratu protiv terorizma«. Disenzus ostaje tako filozofijskom kategorijom, uokvirenom promišljanjem svijeta koji nas okružuje. Znači li to da je disenzus tek impotentan pojam filozofijsko-teorijske provenijencije? Rekli bismo: (pretpostavljena) jednadžba ide ovako: neoliberalizam = konsenzus = mir = poslovi, sigurnost i potrošačka dobra.

Njoj suprotna, koja bi se trebala izbjeći iz pozicije dominantnog poretka: demokracija = disenzus = konflikt = nestabilnost. Ovo implicira i sljedeće:

»Kad bismo željeli definirati demokratsku politiku kao disenzus, tada pitanje koje se postavlja jest, da li nas demokratska, tj. aktivna jednakost u suvremenoj politici može dovesti do nečega drugog, bez obzira kako to nazovemo, što institucionalizira pretpostavku jednakosti?«⁹⁰

⁸⁸ J. Rancière, »Ten Theses on Politics«, u: *Theory and Event*, Vol. 5, No. 3, 2001.

⁸⁹ Današnje karikaturalno iskazivanje ideologema »izvoza demokracije« tek je jedan pol temeljnog nesporazuma. Drugi, i Rancièreu mnogo važniji u podastrijetoj analizi, vezan je uz recepciju demokracije kao oligarhijske strukture vladavine. Monopol što ga globalna oligarhija, primjerice ona SAD-a, ima na termin demokracije, izvrće temeljne značajke ovog pojma. Demokracija je Rancièreu istoznačna s *politikom*. Politika je, pak, nešto što se definitivno mora odvajati od *policije*. Upravo u subjektivaciji, sadržanoj u sferi »političkog«, vidi se i autorovo zauzimanje za demokraciju. Ono je usmjereno protiv izvitoperenja i iščašenja *izvornog impulsa demokracije*. Isti je, pak, utemeljen u *pravu onih koji nemaju udjela u postojećoj podjeli društva i u državi*. Prava je demokracija, dakle, za Rancièrea sadržana upravo u *borbi*. Nemogućnost osporavanja neke vladavine – a upravo je to bit demokracije – bila bi užasna.

⁹⁰ Ovako pitanje formulira Todd May u: *The Political Thought of Jacques Rancière*, str. 164.

Može li se nešto suprotstaviti post-demokraciji? Potonja je, naime, oblik što ga redom preuzimaju sve one demokracije koje se nazivaju parlamentarnim demokracijama suvremenog svijeta. Moguće je razlikovati pristupe pojmu post-demokracije. Jedno tumačenje pozicionira ovu temu na sljedeći način:

»U mišljenju Jacquesa Rancièrea tim se pojmom određuje političko djelovanje potkopano samim činom depolitiziranja prelaskom u sklop javnoga mnijenja. Vladavina medijski konstruirane javnosti postaje na taj način vladavina ispitivanja javnoga mnijenja... Umjesto društvenoga konsenzusa o stvarima liberalne demokracije, koja potiskuje jednakost u pozadinu zagovorom liberalnoga shvaćanja slobode osobe u jednakosti šansi na tržištu, Ranciere zastupa ideju disensusa političkoga i politike kao meta-politike«. ⁹¹

Disenzus, prijemor, subjektivacija... sve su ovo postaje na putu prevladavanja onoga temeljnog nedostatka što ga Kant pronalazi kod čovjeka u svojoj analizi prosvjetiteljstva. Prosvjetiteljstvo, dakle, stoji na začetku onoga što obično smatramo *modernitetom* u poimanju političke filozofije. Od kakva je značenja pojam prosvjetiteljstva za našu raspravu?

Ekskurs o samoskrivljenoj nezrelosti

U raspravljanjima o mogućnostima otpora, a koji se neizostavno povezuje uz pojam emancipacije, osvrćemo se sada ponovno na Foucaulta i na njegovu tzv. »ontologiju aktualnosti«. Izvedena u dobroj mjeri oslanjajući se na arheologiju znanja, kao i na genealogiju moći, ona svoje uporište (ipak!) ima u *hermeneutici sebstva*. Paradigmatska je u tom smislu Foucaultova analiza Kantova teksta »Odgovor na pitanje: Što je to prosvjetiteljstvo?«. ⁹² Naime, što nam je presudno potrebno za otpor postojećem?

Koji je to moment što nam se otvara k emancipacijskim potencijalima i slobodi?

Gdje leži sama mogućnost otpora? Odgovor glasi: u našem raskrinkavanju onoga što Kant naziva »samoskrivljena nezrelost«.

⁹¹ Žarko Pačić: »Politika bez ideologije. Sablasti postdemokracije danas«, u: isti, *Sloboda bez moći. Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb 2013., str. 45-46.

⁹² Ova se analiza vrši u nekoliko navrata. Najreferentnijim nam se ipak čini pristup izveden u knjizi Michela Foucaulta, *Vladanje sobom i drugima. Predavanja na Collège du France*, preveo Zlatko Würzberg, AntiBarbarus, Zagreb 2010. Izvornik je M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège du France (1982-1983)*, Seuil/Gallimard, Paris 2008.

Ako smo gore ustvrdili – najeksplicitnije s Foucaultom i Deleuzeom – da je »otpor uvijek primaran u odnosu na moć«, što to zapravo znači?

Ništa drugo doli da kategorija otpora nužno biva *ontološkom kategorijom*. Drukčije rečeno, otpor u sebi ima sadržanu osebnju političku ontologiju. Sve gore izneseno zajedno s Rancièreom svjedoči jednoj osebnjoj emancipaciji kroz političku ontologiju otpora. Albert Camus, svojim *Pobunjenim čovjekom*, može nam biti dobar primjer te ontologije.⁹³

Njegovo »ja se bunim, mi-jesmo«, pobuna je koja otvara vrata prema solidarnosti, utemeljuje mogućnost samotranscendencije k političkoj zajednici.

A da bi to doista mogla, mora se moći riješiti onoga što Kant smatra uzrokom sve naše nevolje koja treba nestati s razdobljem prosvjetiteljstva.

Naime, što?

Uzrok gotovo svih naših nevolja je prema filozofu njemačkog klasičnog idealizma u tomu što nismo spremni koristiti se vlastitim (raz)umom. *Sapere aude. Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom. Eto gesla prosvjetiteljstva.*

Upravo u ovim Kantovim pokličima Foucault će vidjeti začetak i svoje »ontologije aktualnosti«.

Zbog čega se ne služimo svojim razumom?

Nije to ni zbog nekih ograničenja legalne/pravne prirode, ni zbog stanja neke prirodne nemoći. Pojedinci su, prema Kantu, nesposobni izaći iz svog stanja maloljetnosti. Zašto? Zato jer su kukavice, jer su lijeni i zbog straha.

Foucault radikalizira posljedice iz Kanta: »ne možemo izaći iz tog stanja maloljetnosti upravo zato jer smo kukavice i ljenčine«.⁹⁴

Upravo je to stanje koje će biti razlog svih neodlučnosti u pogledu otpora, pa onda i političkog.⁹⁵ Novi vijek obilježen je oslobođenom željom i s afektivnom konfiguracijom obilježenom strahom... ali i nadom.

»Ne možemo objasniti ništa, ni u prošlosti ni danas, tako ni odnos poslušnosti i otpora, bez ove afektivne konfiguracije.«⁹⁶

⁹³ Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, Biblioteka »Parnas«, Matica hrvatska, Zagreb 2011.

⁹⁴ Vidi M. Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, str. 37.

⁹⁵ Neodlučnost je, zasigurno nešto »ljudsko, odviše ljudsko« (Nietzsche).

⁹⁶ O tomu A. Lošonc, *Otpor i moć*, str. 17.

No, strah – kao jedan od temelja političke filozofije još od Hobbesa – moguć je i kao konstitutivan moment neke političke ontologije otpora. I iz straha se rađa otpor, pa onda i nada. Jedan od najvažnijih svjedoka u tom pregnuću bit će Ernst Bloch. Odnos između straha i nade kod njega će se prevoriti u *princip*.⁹⁷

Mogućnost slobodnog govora – Foucault ga nalazi u afirmiranju antičkog pojma *parrêsia* – bit će od presudnog značenja zasnivanja njegove »etike/estetike egzistencije«.

Jer, sloboda ostaje nemoćno apstraktna bez otpora; Foucault će u njoj naći relevantniji toponim praktičke filozofije od Marxova pojma »revolucije«.

Sloboda dobiva formu tek preko otpora. Sloboda ne može bez forme, to je njezina ne-dovoljnost, ne-konkretnost.

U analizi Kantova teksta Foucault će pronaći *otpor* kao protulijek sveopćoj poniznosti, poslušnosti i onom što još Etienne de la Boetie naziva »dobrovoljnim ropstvom«.

Jer, kod otpora u igri je i ono što Kant apostrofira kao »javnu upotrebu uma«.

Javna upotreba uma, naime, uvijek korespondira s dimenzijom Univerzalnog.

A što je to drugo doli emancipatorski moment svake politike otpora – i slobode?

Politička korist javne upotrebe (raz)uma, međutim, kod Kanta služi za područje »privatnog pokoravanja«. Jer, *nota bene*, Kantu je jamac prosvjetiteljstva, barem u prvoj verziji, Friedrich Pruski (tek kasnije će to biti Revolucija).

A gdje ćemo onda tražiti emancipaciju?

U Kantovu naglašavanju pojma *samoskrivljene nezrelosti* vidimo fatalnu lijebnost i neodlučnost pojedinca. No prosvjetiteljstvo, kao temelj moderniteta ušlog u filozofiju, prema Foucaultu kao čitatelju Kanta, pretpostavka je istinskog poimanja slobode, umnosti, pa onda i onoga što Rancière naziva disenzuzom kao osnovom politike kao jednakosti. Gdje, nakon svega gore rečenog, postoji mogućnost otpora kao kontrapunkta moći u ovako naznačenom kontekstu? Možda ćemo lakše dati odgovor na ovo pitanje ako definiramo – disentologiju.

⁹⁷ Vidi Ernst Bloch, *Princip nade*, Naprijed, Zagreb 1981.

Što je to disentologija?⁹⁸

U tekstu »Geofilozofija«, posljednje zajedničke knjige Gillesa Deleuzea i Felixa Guattarija, *Što je filozofija?*, pojavljuje se apologija otpora kao suverene kategorije naspram određenja moći kao transcendentne kategorije suvremenog kapitalizma. *Nota bene*, Kapital je danas jedini subjekt-supstancija bez-supstancijalnog svijeta.

Kapitalizam je onaj odnos moći koji umnogome predodređuje sve što nam se događa sada i ovdje i... zauvijek. Kapital je u mnogim diskursima političke filozofije onaj element na koji se usredotočuje otpor.

»Ako se filozofija iznova nastanjuje u pojmu, onda uvjet za to ona ne nalazi u sadašnjem obliku demokratske Države ili pak cogitu komunikacije, još sumnjivim od cogita refleksije. Nama ne nedostaje komunikacije, naprotiv, imamo je (i) previše: ono što nedostaje jest stvaranje. *Nedostaje nam otpor spram sadašnjosti*. Stvaranje pojmova priziva u sebi neki budući oblik... Europeizacija ne čini neko postojanje, ona samo tvori povijest kapitalizma što osujećuje potčinjene ljude da postanu. Umjetnost i filozofija susreću se u toj točki...«⁹⁹

Deleuze i Guattari, u svojoj radikalnoj dekonstrukciji cijelog ideološkog okvira zapadne filozofije, mogu se smatrati disentolozima. Baš poput gore tematiziranog Rancièrea. Tko je to – disentolog?

Suvremeni intelektualac danas obnaša dvije posve različite uloge. On je ili *dissentolog* koji, manje-više, nemoćno traži prostore nove utopije protiv globalnog kapitalizma, ili je, pak, *strateg i mandarin* liberalno-demokratske ideologije. Dissentolozi su, na neki način – u smislu koji nas ovdje interesira – »ideolozi« kritičkog otpora.

Intelektualac preuzima, još od »afere Dreyfus«, političke ingerencije. To je i samorazumljivo, ako uzmemo u obzir da je politika »opća stvar brige za zajednicu«. Kritička teorija intelektualaca mora se baviti pitanjima politike, ali i moći znanja u nekome društvu. Njegova je, pak, praksa ona – *dissentologije*. Razlog postojanja intelektualnog kritičkog poziva jest u radikalnom suočavanju s politič-

⁹⁸ U ovome se dijelu teksta oslanjam na prikaz knjige Žarka Paića, *Moć nepokornosti. Intelektualac i biopolitika*, AntiBarbarus, biblioteka »Electa«, Zagreb 2006. Ovaj tekst o »intelektualcu u bespućima biopolitičke zbiljnosti« uključen je i u moju knjigu: M. Krivak, *Biopolitika. Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, Zagreb 2008.

⁹⁹ Vidi Gilles Deleuze i Felix Guattari, »Geofilozofija«, u: isti, *Što je filozofija?*, objavljeno u časopisu *Treći program Hrvatskog radija*, Zagreb 1993., s francuskoga preveo Borislav Mikulić.

kim poretkom. On u sebi sadrži strategije znanja kao temelja nekog društva. Stoga je nužno i tematiziranje tzv. »društva znanja« kao ideologijskog konstrukta.

Konstrukt je to koji se legitimitirao poznatom »Bolonjskom deklaracijom« o strategijama razvoja znanja u zapadnoeuropskim društvima, a što je značilo i prešutnu kapitulaciju pred američkim konceptom »javnog intelektualca« i čuvenim američkim *think tankovima* kao osnovom znanstvenog ovjerovljenja američke globalne predominacije nad cijelim preostalim svijetom.¹⁰⁰

Govor je *disentologa* teorijsko-praktički poziv na akciju »protiv« svega toga.¹⁰¹ Intelektualci kao disentolozi obnavljaju potencijale kritičkog otpora teorije. I to *onkraj* metapolitičke borbe kultura, kao signuma današnjeg svijeta. Ovdje se detektira i nova uloga intelektualca kao suvremenog *disentologa*. On je borac protiv izopačenja demokracije... protiv globalnog kapitalizma koji proizvodi bijedu... protiv realnog, totalitarnog socijalizma (Sj. Koreja, Kuba) koji ideologijski počiva na ideji svedjednakosti u bijedi. U pozadini svega toga ipak je uvijek neka etika i moralni *treba da...* (Sollen)! Tako je suvremeni intelektualac podvojen između navlastite autonomne slobode odane načelima ideja i... moralnog poziva.

Ipak, *in ultima linea*, disentolozi su danas kulturni ideolozi permanentne re-evolucije svijeta. Nešto poput Lava Trockog između dvaju svjetskih ratova!

Suvremeni intelektualac/disentolog u tome slijedi Marxa. On je prečesto i nepravedno stavljan u ropotarnicu povijesti ideja, i to iz interesa vladajućeg neo-liberalnog diskursa. Međutim, aktualnost njegova koncepta ideologije, transcendentne strukture robe i kapitala, teorije fetišizma... modernizacije – pokazuje nezaobilaznost Marxa kod disentologa današnjice.¹⁰²

* * *

¹⁰⁰ O ovome pišem u tekstu M. Krivak, »**Društvo znanja» i Europa**«, u: *MISLITI već = Pensare di più = Misliti više: zbornik međunarodnega filozofskoga simpozija o krizi = atti del simposio internazionale di filosofia sulla crisi = zbornik međunarodnog filozofskog simpozija o krizi*: Narodni dom, Aula Magna SSLMIT, Aula Magna SSLMIT, Trst, Trieste, Trst, 11. 4. 2014 / [uredniški odbor Veronika Breclj ... et al.]. - Trst: Slovenski klub: Društvo slovenskih izobražencev, Trieste/Trst 2014, str. 109-118.

¹⁰¹ Vidi M. Krivak, *Protiv! Fragmenti o postmodernizmu, medijima, politici, Americi... i filozofiji*, biblioteka »Filozofska istraživanja«, HFD, Zagreb 2007.

¹⁰² Vidi samo jedan primjer takovog tematiziranja Karla Marxa kod Toma Rockmorea: T. Rockmore, »Marx nakon marksizma«, u: *Tvrđa. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti* (1/2, 2014), str. 128-142.

Kulturni dispozitiv današnjice umnogome je izmijenio sliku intelektualca koja se uvriježila u povijesti moderne, posebice nakon slučaja Dreyfus.

Tko su, dakle, ti koji danas preuzimaju tu, zasigurno ne uvijek zahvalnu, ulogu glasnogovornika OTPORA? Jer, doista, intelektualac utjelovljuje diskurs otpora.

Za razliku od Sartrea, koji je do kraja svog života vjerovao da je znanje moć i istina, te da zbog toga ideje oblikuju realnost, ovdje često spominjani Deleuze i Guattari preobrtu tu funkciju što ju Jean-Paul Sartre pridaje intelektualcu. Intelektualac, sada primjerenije *disentolog*, nije više unajmljen da igra ulogu savjetnika masa i kritičara ideološkog sadržaja, on nam tek može dati instrumente za analizu.

»Za nas intelektualac teoretičar... više nije subjekt, svijest koja reprezentira ili reprezentativna svijest... reperezentacija više ne postoji, postoji samo djelovanje, djelovanje teorije, praktično djelovanje u odnosima mreže«,¹⁰³

kaže Deleuze u jednom razgovoru s Foucaultom. Foucault će – kao osebujni *disentolog* otpora – jednako tako izmijeniti gledanje na ovu solemnu figuru francuske tradicije. Umjesto univerzalnog, on se zalaže za tzv. »specifičnog intelektualca«. Takav je agens *otpora* onaj koji više ne govori kao gospodar Istine i Pravde, njemu će biti dovoljno da (tek!) otkrije istinu o moći i povlasticama. On će biti stručnjak za diskurzivne funkcije institucija što ih analizira, bez želje da za sebe time priskrbi neki poseban status.

Jer, za Foucaulta, dioništvo OTPORA, vezano uz teoriju, nije ispisivanje globalne analize ideoloških kodova, nego analiza specifičnosti mehanizama moći i izgradnja, korak po korak, »strateškog znanja«. ¹⁰⁴

Dakle, ako je moć raspršena u multipliciranim mrežama, otpor je jedino moguć u nizu lokaliziranih strategija.

Foucault će kao navlastitu EMANCIPACIJSKU strategiju i diskurs OTPORA prakticirati osebujnu i navlastitu »politiku istine«. Radi se, dakle, o oslobađanju istine iz onih oblika hegemonije u kojima je ostala zatočena.

Ipak neizostavna je ovdje i sama POBUNA.

¹⁰³ Gilles Deleuze, »Intellectuals and Power«, u: Donald F. Bouchard (ur.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Cornell UP, Ithaca 1977., str. 206-207.

¹⁰⁴ Vidi: Lawrence Kritzmann, »Foucault i politika iskustva«, *Tvrđa* (1/2, 2014), str. 16-24.

»Svi oblici slobode, izborne ili zatražene, sva prava koja se cijene, pa i ona o najvažnijim stvarima, u pobuni sigurno vide zadnju točku u kojoj će se usidriti, koja je čvršća i bliža nego prirodna prava«. ¹⁰⁵

Ovo se svakako nadovezuje na stav koji emancipaciju i put prema slobodi vidi u aktivnome otporu prema okoštanim, ali istodobno (ipak) i dinamičkim strukturama moći koje utjelovljuje sam Kapital. Također, treba postojati i stanovita »homeopatska strategija otpora«. ¹⁰⁶ Deleuze će reći da Kapital treba okrenuti protiv njega samoga, da treba ići kapitalom protiv kapitala. I ne treba pritom strahovati da će nas kapital »potkrasti, da će prigrabiti ispoljenu kreativnost/otpor, nego se (moramo) svjesno-namjerno *eksceno* identificirati s kapitalom, (a to je) ono što moć nikako ne voli«. ¹⁰⁷ U tome nas podučava i strategija tzv. »prekomjerne identifikacije« u estetici, koju su, primjerice, u svojim nastupima i ikonografiji, prakticirali članovi rock-skupine LAIBACH. Njihova je imitacija totalitarne estetike doista imala izvornu snagu *otpora* inkarnirajući rituale teutonske vizualnosti i auditivnosti, samu transparentnost *moći*!

Foucault je obrnuo Sartreov ideološki imperativ utemeljen na apstraktnome shvaćanju moći, te se usredotočio na otkrivanje detalja i kontingencije našega znanja i diskurzivnih praksi kao političkih tehnologija.

»Estetika i etika egzistencije, askeza i samodisciplina, to je onaj model prema kojemu se treba oblikovati suvremeni intelektualac. Njegova je obveza razotkrivanja režima proizvodnje istine, a što čini i njegovu »politiku istine«.

Foucault definira međudnos politike i filozofije u temeljnom zadatku suvremenosti, tj. u zadaći filozofije kao pitanju smisla političkoga djelovanja u moderno doba. Preduvjet za sve to jest kritičko, svjesno, etičko usmjeravanje i estetičko stiliziranje vlastite egzistencije. To je ono što čini lik samosvjesnog, angažiranog intelektualca vjernog politici istine i istinskom življenju. ¹⁰⁸

Za Foucaulta, misao o otporu i emancipaciji nova je »politika istine«. Radi se o osebujnoj kritičkoj povijesti sadašnjosti koja funkcionira upravo kao takova.

¹⁰⁵ Michel Foucault, »Inutile de se soulever?«, *Le Monde*, 11.-12. svibnja 1979., str. 1-2.

¹⁰⁶ Nju navodi Alpar Lošonc, vidi: *Otpor i moć*, str. 35-36.

¹⁰⁷ Isto, str. 35.

¹⁰⁸ Vidi o tomu moj tekst: M. Krivak, »Filozofija i politika. O istoznačnosti filozofirajućeg s vladajućim subjektom!?, u: Davorin Čuti, Zvonimir Glavaš, Marijan Krivak, Luka Pejić (ur.), MICHEL FOUCAULT: MOĆ IDEJA, Interdisciplinarni zbornik radova sa znanstvenog skupa »M. Foucault: Moć ideja«, Filozofski fakultet, Osijek 2016., str. 90-102. Bilo je to izlaganje na simpoziju u organizaciji alumni-udruge studenta Filozofskog fakulteta u Osijeku, 3. lipnja 2014.

Iako je, naravno, Foucault svjestan da je »mišljenje napor koji nije u modi«, on nas poziva na uvijek iznovice dešifriranje istine i dislociranje samog procesa mišljenja. Dakle, radi se o otporu svakovrsnim dispozitivima moći kao proizvođačim instancama diskurzivne prakse.

Vratimo se, u ovom momentu naše »diskurzivne prakse«, pitanju o disentologiji.

(Opet se oslanjam na svoj prikaz prevažne Paićeve knjige o *moći nepokornosti*.)

Kako je, danas, moguća moć nepokornosti?

Nepokornost slobode bezdan je i temelj života, realnosti i umjetnosti. Razmatrajući konačne konzekvencije istinske disentologije, sada se traži mjesto za intelektualca kao kritičkog disentologa. Intelektualac, kao umreženi *disentolog*, nalazi svoju pozicioniranost u pokušaju artikulacije nove ideje javnosti i komunikacijske zajednice građana. Predvodnik je novog uvida o *građanskoj neposlušnosti*. Ta je »neposlušnost« odlika civilne religije demokracije. Ipak, semantički moćnija riječ za suvremeni diskurs – te koja nadilazi granice političkog liberalizma – jest *nepokornost*. Suvremeni »muzej nepokornosti« slobode vezan je uz metapolitičke pretpostavke drukčijeg i drugog života radikalnog individualizma.¹⁰⁹

Pojam »disentologije«, odnosno suvremenog intelektualca kao *disentologa* ima svoje krajnje posljedice u tzv. »metapolitičkom muzeju« suvremene demokracije. Takva disentologijska politika i umjetnost utopije ne živi negdje »izvan« ovoga svijeta, nego u njegovu jedino realnom podzemlju. To je svijet hakera, fanatika, gubitnika i lunatika, cyber-revolucionara i neoavangardnih mistika... ali i filozofijsko-teorijskog otpora.¹¹⁰

Tomu svakako pripada i cijeli opus mislioca koji je i osnovni predmet ovoga napisa – Jacquesa Rancièrea.

Njegovo je pregnuće u povezivanju filozofije i umjetnosti, a u svrhu iznalaženja politike emancipacije, predragocjeno. Stoga ću se u nekovrsnom zaključku ovoga teksta referirati na još jedno područje koje mi je od presudnog interesa za navlastiti angažman oko emancipacije i govora otpora.

Ono je svakako vezano uz tzv. politiku i metodu JEDNAKOSTI.

¹⁰⁹ Vidi Ž. Paić, *Moć nepokornosti*, str. 288.

¹¹⁰ Vidi isto, str. 289-290. Također, usporedi i McKenzie Wark, *Hakerski manifest*, Multimedijalni institut, Zagreb 2006.

Da spomenem još nešto. Vrlo važnim držim i Rancièreovo razmatranje o umjetnosti pokretnih slika u njegovoj *Filmskoj fabuli*.¹¹¹ Knjiga mi se čini jednako važnom kao i Deleuzeove analize »slike pokreta« i »slike vremena«.

Ipak, uvažavajući sve njegove analize filmskog medija kao estetskog i identifikacijskog režima umjetnosti – zadržat ću se na poetici znanja.

Ova, pak, dislocira filozofiju na područje koje predstavlja »pomireno mišljenje razumskoga i osjetilnoga«.

To je i nova estetska praksa otpora i pregnuće k emancipacijskom diskursu.

K emancipaciji... kroz »metodu jednakosti«

Može li jednakost biti metoda? Ima li u Rancièreovu pregnuću poimanja onoga političkoga nešto kontradiktorno? Kako bi uopće nešto što bi trebalo razmatrati kao čin ili ideal – poput jednakosti – moglo biti metodom?

Upravo se ovim pitanjem Jacques Rancière bavi u dvama svojim predavanjima.¹¹² Kako bismo mogli kontekstualizirati njegova poimanja, trebamo postaviti jasnim njegovu jednadžbu:

SLOBODA + JEDNAKOST + DEMOKRACIJA + POLITIKA (ono političko) = EMANCIPACIJA.

Naizgled, čini se plauzibilnim da se metoda ne bi trebala baviti pitanjima jednakosti. To podrazumijeva da je jednakost npr. »lijep cilj«, a da se do njega može stići tek mukotrpnim napredovanjem u smislu samooslobođenja. To je nešto poput Kantove teorije o prosvjetiteljstvu. Međutim, aktualne socijalne okolnosti čine se neizbježnim okvirom stanja *nejednakosti* koja proizlazi iz čitavog niza mehanizama društvenih odnosa. Potlačeni se u takovrsnom razmatranju nalaze u svojevrsnom *circulus vitiosus*. Njihova težnja da se u konsenzualnim okvirima

¹¹¹ Vidi Žak Ransijer, *Filmska fabula*, s francuskoga prevela Jasna Vidić, Clio, Beograd 2010. O ovoj njegovoj, meni posebno važnoj temi ispisao sam još neobjavljeni tekst »JEAN-LUC GODARD I JACQUES RANCIÈRE: (Pri)povijesti filma kao subverzivna filmska umjetnost u doba spektakla«. Rancièrove referencije na Godardove *Histoires du cinema* - predragocjene su.

¹¹² Radi se o predavanjima održanima u ožujku i travnju 2010. godine u Beogradu, Ljubljani i Zagrebu, u okviru turnee pod naslovom »Metoda jednakosti, ideja jednakosti«. Gostovanje je upriličeno u organizaciji Edicije Jugoslavija, Delavsko-punkerske univerze i Multimedijalnog instituta. Transkript izlaganja objavljen je u Ediciji Jugoslavija, biblioteci SVESKE, u ožujku 2014.

pokušaju izboriti za pravo glasa, pa onda i eventualno jednakost i emancipaciju, u bitnome je ograničena strogo zadanim pravilima socijalnog aparata. To je, primjerice, ono što Foucault naziva »dispozitivom«.

»Aparat, tj. *dispozitiv*, dakle, sastoji se od potpuno heterogenog skupa što ga čine: *diskursi, institucije, sve arhitektonske forme; pravne odluke, zakoni, administrativne mjere; znanstveni iskazi, filozofski, moralni i filantropski stavovi* – ukratko, *ono rečeno i, još više, ono prešućeno.*«¹¹³

Kako se izvan, ali i u okviru tako postavljenog dispozitiva uopće može steći »pravo glasa«? Krug dominacije i neznanja (a koji nema u vidu eventualne pozitivne mogućnosti i opcije što ih u dispozitivu ipak pronalazi Foucault!), za Rancièreu razbija se »raspodjelom osjetilnog«.¹¹⁴ Ona je stvar konsenzusa ili disenzusa.

Konsenzus, pak, funkcionira jedino u službi održavanja poretka dominacije. On se temelji na raspodjeli društvenih uloga u socijalnom polju. Samom podjelom položaja može se zasnovati jedino – nejednakost. U tim se okvirima često svaka proizvoljna pripovijest preobrazuje u znanstvenu demonstraciju. Nejednakost se znanstveno verificira snagom neumitnog, željeznog zakona. Začetnik tog načina promišljanja, prema Rancièreu, jest Platon. Naspram mita o željezu ulivenom u dušu radnika, te zlata u duše onih koji su predodređeni da upravljaju *Politeiom* – dakle, naspram »željezne logike *socijalne* stratifikacije!« – Rancière nam nudi preoblikovanje polja *političkog*.

Zanimljiv primjer u toj metodi bit će Joseph Jacotot, junak emancipacije iz njegove knjige *Učitelj neznalica*.¹¹⁵ On se zalaže za jednakost inteligencija.

Naspram Jacotota navodni »progresivni put« od nejednakosti do jednakosti pretpostavlja da učitelj-pedagog zauzima položaj onoga koji zna, i to prije svega zbog neukosti onoga koga treba proučiti. Ovo je verifikacija logike nejednakosti.

EMANCIPACIJA je, prema Rancièreu, odluka o provjeri činjenice da ne postoje takovrsne dvije vrste duša ili dvije vrste inteligencija. Sve su inteligencije jednake, rekao je već Jacotot. Što je onda u tome tzv. »metoda jednakosti«?

¹¹³ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, C. Gordon (ur.), Pantheon Books, New York 1980., str. 194-196.

¹¹⁴ J. Rancière, *Le Partage du sensible*.

¹¹⁵ J. Rancière, *Učitelj neznalica*.

»Metoda jednakosti drži se prepostavke da možemo krenuti od bilo koje točke i da postoje mnogostruki putovi koji se mogu izgraditi da bismo došli do neke druge točke ili opet neke druge koju ne možemo predvidjeti«. ¹¹⁶

U emancipaciji se, dakle, radi o *odluci*. Odluka je to o ostvarenju vlastitih sposobnosti. Da bismo to postigli ne treba »težiti k jednakosti«, već jednakost treba uzeti kao pretpostavku! Nije nužno studirati mehanizme izrabljivanja u suvremenosti koju nastanjujemo, već moramo krenuti od svakodnevnog preinake oblika svakodnevnog iskustva. To je ono što nazivamo DISENZUS.

Ono političko – a do kojeg je Rancièreu primarno stalo – treba se odvojiti od socijalnog. U biti na taj način pokrenute emancipacije jest mogućnost negacije one vrste stvarnosti koju propisuje konsenzus, mogućnost raskida veze između društvenog položaja i mentalne spremne. (Rancière je ovdje, za razliku od, primjerice, Badioua ¹¹⁷ u tom smislu, izraziti anti-platonist!)

U nizu lucidnih naznaka iz njegove knjige *Noć proletera* francuski nam autor rastvara neznanu povijest radničkog pokreta na primjeru stolara koji radi u kući nekog bogataša. Umjesto da tek radi svoj posao i apstrahira od okoliša, ovaj se radnik usredotočuje na pogled koji mu otvara sasvim novu perspektivu. Koristi pogled kroz prozor da promišlja i da odvoji oči od ruku. Na taj način, pogledom otvara nove svjetove i izravno se usmjerava k onome – političkome.

Dakle, vježba jednakosti sastoji se u razdvajanju tijela, prostora i vremena rada.

To je emancipacija. Jer, višak fizičke snage radnika, koji ga je bio nakratko predao moćima dominacije, biva nadmašen viškom osvojene slobode od te logike dominacije i to mnogo dugoročnije.

Ovdje je sadržan i sam smisao *disenzusa*. Radi se o razdvajanju vještine posla (stolarije) od svijesti o uvjetima (rad u kući bogataša). Razdvajanjem aktivnosti ruku i aktivnosti očiju, označava se raščlanjenje radnikovog tijela koje je naviknuto na dominaciju, (to znači) revoluciju u samoj ravnoteži boli i zadovoljstva.

No, to nije sve... Radnik nakon gledanja poželi i (o)pisati što je pritom doživio.

¹¹⁶ J. Rancière, *Metoda jednakosti: Politika i poetika*, Edicija Jugoslavija, Beograd/Zagreb 2010., str. 9.

¹¹⁷ Vidi najreprezentativniju knjigu Badioua »platonizma mnoštvenosti«: Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989., hrvatski prijevod (Gordana V. Popović): *Manifest za filozofiju*, Jesenski i Turk, Zagreb 2001.

Ulaskom, pak, u svijet pisanja dolazimo do točke u kojoj estetika i politika označavaju istu stvar. Referirajući se na Aristotela iz njegove *Politike*, Rancière nam kazuje da je čovjek »politička životinja« upravo stoga što ima moć govora kojom artikulira pitanja pravde i nepravde, dok drugi stvorovi tek ograničenim glasom iskazuju osjećaje zadovoljstva i boli.

Čovjek je, pak, politička životinja zato što je literarna životinja.¹¹⁸

»Da li je vrijeme emancipacije prošlo?«¹¹⁹ Ovo, naizgled, retoričko pitanje već apriori pretpostavlja da su emancipacijski pokreti danas stvar prošlosti. Naravno, radi se tek o ideološkoj obmani suvremenog korpokapitalističkog svjetskog poretka. Rancière ovo pitanje razmatra, naslućujemo, na osnovi svoje »poetike znanja« i disenzusa. Njome se jedino može suprotstaviti intelektualnoj kontrarevoluciji na djelu. Stoga na suvremenost možemo gledati tek na način da promijenimo naše shvaćanje vremena.

Emancipacija se, prema njemu, dešava zato što postoji nekoliko vremena u jednom. Naspram dominantne temporalnosti »entropije umreženih društava kontrole« (Deleuze) postoji i drukčije shvaćanje vremenitosti. Ta je vremenitost označena *intervalima* i *prekidima*.

Iz ponovnog prisvajanja tih intervala i prekida u vremenu – a čime je označena i suvremena fragmentiranost rada – radnik (i čovjek!) može sebi priskrbiti subjektiv(iz)aciju.

»Trenutak nije samo točka u vremenu koja nestaje. To je isto tako i zamah, ono što će se protegnuti i proizvesti novu konfiguraciju »općeg«, novi pejzaž vidljivog, zamislivog i mogućeg«. ¹²⁰

Dakle, treba prionuti (*ne samo filozofski*) »naporu pojma« i preuzeti na sebe *politički* formalizaciju svih mogućih uvjeta promjene opstojеćeg kao takovog.

¹¹⁸ Na sličan način pitanje pisanja i literarnosti uvodi u svoj filozofijski tekst i Jean-Luc Nancy. Vidi: J.-L. Nancy, *2 ogleda: Razdjelovljena zajednica & O singularnom i pluralnom bitku*, s francuskoga preveo Tomislav Medak, Multimedijalni institut & Arkzin d.o.o., Zagreb 2004. U tekstu o *Razdjelovljenoj zajednici* on pak dolazi do neke vrsti tzv. »književnog komunizma«. – Komunitarna izloženost vezana je uz razdjelovljenje i književnosti. Jednako tako, i ono »**političko**« upisuje se u dioništvo zajednice. *Pisanje* implicira to dioništvo. Konačno, za Nancyja, političko se u zajednici iskazuje osebnim *književnim komunizmom*. To je i mjesto s kojega se može poći samo dalje, kako zaključuje i zadnja rečenica ovoga eseja.

¹¹⁹ Naziv je to drugoga predavanja u spomenutoj knjizi, »Da li je vreme emancipacije prošlo?«, *Metoda jednakosti: Politika i poetika*, Edicija Jugoslavija, Beograd/Zagreb 2010., str. 30-53.

¹²⁰ Isto, str. 51.

* * *

Na koncu, kakva je kod Rancièrea uopće mogućnost emancipacije?

Mogu li se kod njega naći autentični načini, navlastite metode *otpora* svekoli-koj »genealogiji moći«?

Rancière zamišlja emancipaciju kao svojevrstu »tradiciju« koja se stvara oko niza trenutaka, poznatih i nepoznatih, kada se obični radnici i obični muškarci i žene dokazuju kao oni koji se bore za svoja, ali i za bilo čija prava. Kada raskrinkavaju nepravdu, bilo gdje da je zateknu i progovoraju o tomu.

Ovo je otpor koji doista ontološki prethodi svakoj moći.

Politika emancipacije daje trajnu formaciju trenucima u kojima se stvara oblik kolektivne misli i postupak onih posvećenih zadatku uvećanju moći jednakosti inteligencije, koja se pokazuje aktualnom upravo u tim trenucima.

Jer, *nota bene*, emancipacija zahtijeva od nas da živimo u nekoliko vremena odjednom.

Intelektualna emancipacija, dakle, nema ničeg zajedničkog s onime što nam se totalitaristički nameće danas kao Bolonjska konvencija i tzv. »Društvo znanja«!¹²¹ (Fenomen europske »Bolonjske deklaracije« zapravo parazitira na američkom konstrukt *knowledge society*. Porast kognitivnog neznanja o pravoj moći javnog znanja daljnja je posljedica njegove »korporativizacije«.)

Emancipacija je način da živimo, reći će Rancière, *jednaki u nejednakom svijetu*. Pružat ćemo OTPOR svakoj moći ako stvorimo oblike i trenutke jednakosti u okviru svijeta nejednakosti.

Nećemo ništa postići ako budemo čekali da jednakost dođe kao rezultat globalnog procesa kojime upravljaju oni koji »znaju« kako on funkcionira.

Preuzeti sposobnost navlastitog upravljanja svojim razumom (Kant), uzdići se do uspravnog hoda (Bloch), preuzeti na sebe »kritiku svega opstojećeg« (Marx) – na koncu preko politike *prijepora* (*mésentente*) uzdići se na razinu jednakosti i politike – sve su to predragocjene postaje na putu emancipacije i slobode.

Dixi et salvavi animam meam.

¹²¹ Vidi M. Krivak, »Totalitarizmi danas. Od Izvanrednog stanja do 'Društva znanja'«, u: Marijan Krivak i Željko Senković (priredili), *Zapisi o totalitarizmu. Zbornik radova znanstvenog skupa »Totalitarizam danas«*, Filozofski fakultet Sveučilišta J. J. Strossmayer, Osijek 2014., str. 263-281.

U POTRAZI ZA ZAJEDNICOM

Neke filozofske elaboracije (bio)političke teorije

Uvod

Razmatrajući suvremenu filozofijsku i teorijsku produkciju u Italiji, jedan je termin najreferentniji. Usto je i najdubokosežniji.

Radi se o terminu »biopolitika«. Prije svega, jer je stekao globalnu relevantnost preko *Homo Sacer*-trilogije Giorgia Agambena.¹²² S druge strane, velik značaj pojmu »biopolitike« daje i Antonio Negri. Njegov i Hardtov planetarni uspjeh knjiga *Imperij*¹²³ u dobroj je mjeri utemeljena na osebujnom poimanju ovoga fenomena.

No dok je kod Agambena naglasak na gotovo isključivo negativnim tonovima biopolitike, Negri ga tretira otvarajućim za hibridizirajuće strukture protu-imperija kao nomadske snage koja iznutra razara novi svjetski poredak.

No mislilac kojim će se pretežito baviti ovaj tekst jest – Roberto Esposito. I to ponajprije preko pojma »*zajednice*«.

Njegovo je poimanje biopolitičke problematike teorijski, možda, i najinspirativnije. Politizacija biologije, koja je temelj svih navedenih razmatranja, predmetom je i Espositova filozofijskog napora. Ovaj »napor pojma«, najizvornije, on će poduzeti tematiziranjem temeljne opreke suvremenog svijeta. Ista je sadržana u

¹²² Od ne tako davno, imamo je i u hrvatskome prijevodu. Vidi: G. Agamben, *Homo sacer. Suverena moć i goli život* (prijevod Mario Kopic), Multimedijalni institut/Arkzin d.o.o., Zagreb 2006; G. Agamben, *Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok* (prijevod Mario Kopic), AntiBarbarus, Zagreb 2008.; G. Agamben, *Izvanredno stanje* (prijevod Ita Kovač), Deltakont, Zagreb 2008.

¹²³ Vidi istoimenu knjigu M. Hardt/A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts/ London 2000), kao i hrvatsko izdanje: M. Hardt/A. Negri, M. Hardt/A. Negri, *Imperij* (prijevod Živan Filipi), Multimedijalni institut/Arkzin, Zagreb 2002. Uskoro se pojavio i nastavak ove knjige: M. Hardt/A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York 2004., te hrvatsko izdanje: M. Hardt/A. Negri, *Mnoštvo: rat i demokracija u doba imperija* (prijevod Tomislav Medak i Petar Milat) Multimedijalni institut, Zagreb 2009.

njegovim knjigama koje – slično kao kod Agambena – tvore i oblikuju svojevrsnu trilogiju.

U prvoj je knjizi, pod naslovom *Communitas*, pokušavao oblikovati pitanje o porijeklu i sudbini zajednice u suvremenosti.¹²⁴ Nakon toga je, u svesku s imenom *Immunitas*, uveo zajednici suprotan, no i komplementaran termin »imunizacije«, koja je istodobno zaštita i negacija samoga života.¹²⁵ Konačno, u završnom dijelu ove neformalne trilogije, Esposito knjigom *Bios* zaokružuje svoja razmišljanja i donosi opservacije o povezanosti biopolitike i filozofije.¹²⁶

Kod Esposita, radi se o modernoj genealogiji biopolitike koja se začinje i dovršava u filozofiji. U ovoj se genealogiji – što svoje nadahnuće crpi iz osebnije »genealogije moći (i znanja)« kod Michela Foucaulta – razotkriva temeljna paradigma suvremenosti – ona *imunizacije*. Ovaj termin ima svoju ne tako dugu historiju, na koju se osvrće i Esposito. S jedne je strane teorija prisutna u *Socijalnim sistemima* Niklasa Luhmanna, a s druge kod Donne Haraway u diskursu o »imunom sustavu postmodernih tijela«. Također, ovim su se terminom, dakle *imunizacije*, bavili na svoj način i Agnes Heller, Mark C. Taylor, kao i uvijek utjecajni i inspirativni mislilac Jacques Derrida. Baudrillard također spominje »propadajuću unutarnju *imunizacijsku* obranu« u ranim 90-ima.¹²⁷

Jednostavno, prema Espositu, imunizacija, odnosno auto-imunizacija predstavlja krajnji horizont u kojemu se upisuje suvremena politika.

Što je, zapravo, imunizacija?

Etimologija riječi dovodi nas do latinske riječi *munus*. Ona je korijen kako termina *immunitas*, tako i njezina nadopunjujućeg oponenta – *communitas*. I dok dva značenja *munus* upućuju na *obvezu* i *uslugu*, onaj treći i presudni usređuje se oko značenja termina *donum*, tj. *dara*. Dar ujedinjuje prethodna dva značenja.

¹²⁴ Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 (novo izdanje 2006).

¹²⁵ Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

¹²⁶ Usp. i prvi engleski prijevod Timothyja Campbella: R. Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2008.

¹²⁷ O ovoj problematici najinspirativniji je članak: Timothy Campbell, »Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito«, *Diacritics*, Volume 36, br. 2, 2006., preuzet s http://www.biopolitica.cl/docs/Campbell_Introduction_Bios.pdf (2006). Parafraze i navodi sa str. 2 ovoga teksta.

»Temeljeći se na jezičnim istraživanjima iz studija Benvenistea i Maussa, Esposito označuje osobitu važnost ovoga *donum* kao kategorije «dara koji traži, čak zahtijeva, zamjenu za taj dar». Jednom kada je netko dobio dar, dakle *munus*, bilo to u robama ili uslugama, dužan ga je vratiti na isti način. *Munus* je intenzivnija forma *donuma*, jer zahtijeva odgovor od darivanog...«¹²⁸

Opet, *munus* sadržan kako u *communitas* tako i u *immunitas* poprima oblik davanja kao davanja, a ne tek primanja. Upravo se oko ovoga pitanja oblikuje svaka zajednica. Dijalektika *communitas* i *immunitas* recipročna je. Termini zajednice i imunizacije nisu tek oni pukoga suprotstavljanja. Uobičajeno, kada mislimo na zajednicu, uvijek pomislimo na ono »zajedničko«, na ono što se dijeli među pripadnicima zajednice. Tako je i za Esposito.¹²⁹

»Zajednica je nastanjena onime zajedničkim, onime što nije *ovo moje*. Doista, onime što počinje tamo gdje *ovo moje* završava. To jest ono što pripada svima i, dakle, javno je u sup(r)otstavljenosti prema «privatnom», ili *ono «opće»* suprotstavljeno prema *posebnome*... «¹³⁰

Roberto Esposito misli zajednicu preko *communitas*. Na taj se način označuje dar koji se uvijek iznova daje. Tako opstaje recipročnost davanja dara koji nikome ne može pripasti. U onome što nedostaje kao izvor, *communitas* je i izgrađena oko »odsutnog dara«. Jer, pripadnici zajednice taj »odsutni dar« ne mogu zadržati za sebe. Prema talijanskom misliocu, ovaj dug ili obveza koja pojedinca – na neki način – »prisiljava« na davanje darova, ima ulogu vrste izvornog nedostatka i to za sve pripadnike zajednice. Isti se nedostatak vrti oko učinaka uzajamnog darivanja na pojedinačni identitet, a koji mogu biti pogubni. Prihvaćajući *munus*, pojedinac izravno smanjuje svoju sposobnost sebeodređivanja jednostavno kao takovog/takove, a može se odrediti tek kao dio zajednice.¹³¹

»Imunizacija ne negira jednostavno *communitas* označujući zaštitu od onoga što je izvan, već je prije upisana u horizont komunalnog *munusa*. Imun jest onaj – a imunost je jasno rodno označena kao *muška* u primjerima iz klasičnog Rima što ih Esposito navodi – dakle, onaj koji je razriješen ili je primio *dispensatio* (razrješenje) od recipročnog davanja/primanja darova. Onaj koji je oslobođen od

¹²⁸ T. Campbell, »Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito«, str. 4.

¹²⁹ O ovome Esposito posebice piše u članku »Immunization and Violence«, http://www.biopolitica.cl/docs/Esposito_Immunization_Violence.pdf, str. 2.

¹³⁰ Roberto Esposito, »Immunitarian Democracy« *IDEA arts+society*, br. 25, 2006., str. 2.

¹³¹ Gornji je pasus parafraza stavova što ih Timothy Campbell iznosi u svojoj interpretaciji Espositoove teorije *munusa*, *communitas* i *immunitas* u spomenutom instruktivnom članku, »Immunization and Violence«, str. 4.

komunalnih obveza, ili onaj koji uživa izvornu autonomnost, ili pak onaj koji je posljedično oslobođen od prethodno ugovorenog zaduženja – može uživati stanje *immunitas*. Odnos što ga *imunizacija* zadržava s individualnim identitetom ovdje se jasno pojavljuje. Imunizacija znači sredstva pomoću kojih je pojedinac zaštićen od «eksproprijacijskih (oduzimajućih) učinaka» zajednice. Imunizacija štiti pojedinca koji ju je stekao od rizika kontakta s onima koji to nisu učinili (rizik koji bi značio upravo gubitak individualnog identiteta).¹³²

Esposito će cijeli svoj teorijsko-filozofijski napor usmjeriti prema pokušaju konstruiranja »pozitivne biopolitike«. U njemu bi biopolitika, kao *politika života*, imala odmijeniti *biomoć* kao politiku *nad životom*. Nadalje, Esposito kazuje da je ovaj projekt »afirmativne biopolitike« moguć tek osebnom de(kon)strukcijom međupovezanosti politike i biologije koja svoje porijeklo ima u kategoriji *imunizacije*. Postupak je to, odnosno metoda bliska kako Derridau tako i Heideggeru.

Imunizirajuće pojave iz povijesti filozofije, i civilizacije uopće, što ih Esposito dekonstruira, one su *suverenosti, vlasništva i slobode*.¹³³ *Nota bene*, radi se o slobodi shvaćenoj kao »liberty«. Dakle, dekonstruira se sloboda poimana u svojem liberalnom, tj. liberalističkom prijelomu, koja se pokazuje ograničujućom za horizonte koncepta »slobode« izvan dominantne paradigme novoga svjetskog poretka.

Kontekst

»Vodeći se Foucaultovim seminarom o ratu i rasizmu, Esposito opisuje autorovo mnogo različitiye i negativnije odslikavanje biopolitike. Posebice se dakle radi o nacističkoj politici prema životu. Za razliku od ranijeg pokušaja davanja afirmativnog značenja biopolitici, Foucault potvrđuje da biopolitika neprekidno prijeti preobratiti se u *thanatopolitiku*. Jasan je zaključak da je biopolitika teško razdvojiva od suverene moći i da kao takova ne može biti afirmativna!«¹³⁴

Dakle – temporalno

»... starija i nazadnija – forma suverene moći prisvaja biološki rasizam, koji joj je u načelu suprotiv... Nadalje, upravo je ova nova biopolitička moć koja sebi uzima suvereno pravo zadavanja smrti kako bi podarila život državnom rasizmu.«¹³⁵

¹³² Campbell navodi i parafrizira autora iz: R. Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, str. 47.

¹³³ Ovome Esposito posvećuje ključne stranice svoje knjige *Bíos: Biopolitics and Philosophy*.

¹³⁴ Vidi Campbellov uvodnik u izvod teksta preuzetog iz autorova *Biosa*: R. Esposito, »The Immunization Paradigm«, *Diacritics* (isto izdanje), str. 23.

¹³⁵ R. Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, str. 42.

U tome je cijela priča nacizma. Želeći zaštititi život povlaštene rase, on ga uzima svima isključenima. Međutim, to čini uništavajući život i podarujući smrt i sebi samome. Stoga je ovaj režim samoubojstven!

Na ovoj se liniji argumentacije nalaze i sve Agambenove analize, posebice one sadržane u knjizi *Ono što nam ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedočenje*.

No ako se vratimo prvome interpretativnom modelu što ga zacrtava Esposito, biopolitika postaje unutarnjom artikulacijom suverenosti. U suprotnom, suverenost je ograničena na »formalnu masku biopolitike«.

Talijanski autor gradiće svoju viziju »afirmativne biopolitike« na suprotstavljanju tzv. »hermeneutičkom bloku«, što nam ga podastire Foucaultovo tematiziranje biopolitike.¹³⁶

Kako bi ga probio, nudi nam tzv. »imunizacijsku paradigmu«.

No iz ove imunizacijske paradigme probija se neugasiva težnja za zajednicom, za *communitas*.

Odnosi li se zajednica na demokraciju?

Postoji li nešto izvan tzv. »imunitarne demokracije«?

Kakva je uopće, danas, nada u zajednicu izgrađenu na demokratskim principima?

Jedan od onih koji su relevantno filozofski pisali o zajednici jest i Jean-Luc Nancy. Njegovo je tematiziranje zajednice umnogočemu kompatibilno s pisanjem o *communitas* i *immunitas* kakvog se poduhvaća Roberto Esposito. Izdanak toga su-mišljenja bit će pokušaj rekonstrukcije *jedne filozofske teorije zajednice*.

¹³⁶ Ponovno vidi Campbelllov uvodnik u tekst preuzet iz Espositova »The Immunization Paradigm«, str. 23.

O razdjelovljenoj zajednici¹³⁷

Iscrpljenje povijesnog mišljenja nakon političkih prevrata od prije dvadesetak godina bilo je iscrpljenje diskursa o (političkoj) zajednici. Desio se svojevrsni rasap, *izmještanje*, odnosno previranje zajednice. Upravo o ovome u svom utjecajnom tekstu »Razdjelovljena zajednica« piše Jean-Luc Nancy. Padom komunizma (tj. ispravnije bi bilo reći »realnog socijalizma«) 1989. godine gubi se i želja za tematiziranjem zajednice. Komunizam, kao »šapat nepokolebljivog otpora«,¹³⁸ pao je baš »šaptom«! A s njime i diskurs o (političkoj) zajednici. Jer, ni jedan tip komunističke opozicije nije govorio o ničemu drugome doli – o zajednici.

Zajednica se u ovakovom filozofskom načinu govorenja suprotstavlja pojmu »individu«. Povijest zapadne metafizike subjektiviteta, naime, ujedno je povijest subjektivacije, tj. individuacije. Međutim, prema Nancyju, »individua je samo preostatak od iskustva rasapa zajednice«.¹³⁹ Ona je izvor i izvjesnost tek svoje vlastite smrti.

U ovom pojmu »individu« odjekuje i Espositova kategorija *imunizacije*.

Tek zajednica (*communitas*!) rastvara autarkiju čiste imanencije. Jer, zajednica jest *odnos*. To je upravo ono o čemu u svojoj »logici *munusa*«, tj. dara govori i Esposito.

Na tragu Deleuzea – kojemu će se često obraćati i talijanski filozof – Nancy će govoriti o »singularnome bitku«. Upravo je ovdje, u singularnosti, koja je istodobno i mnoštvena, sadržana mogućnost svojevrsne »ekstaze zajednice«. Terminologija kojom se koristi Jean-Luc Nancy, dakle, u dobroj je mjeri sadržana u plodotvornom dijalogu s jednim drugim filozofom, autorom *Erotizma*, Georgesom Batailleom. Umjetnost, invencija, na koncu ljubav (ljubavnici) mjesto je na kojemu »ekstazu zajednice« pronalazi upravo Bataille.

¹³⁷ O Nancyjevoj knjizi prevedenoj na hrvatski već sam pisao. Vidi, primjerice: M. Krivak, Jean-Luc Nancy: »Kako opet do zajednice?«, *Dijalog. Časopis za filozofiju i društvenu teoriju* (Sarajevo, 1-2/2007), str. 40-54. U ovom dijelu teksta dobrim dijelom parafraziram Nancyjeve iskaze iz *Razdjelovljene zajednice*, tako da ne koristim uvijek akribijski precizno navod s navodnim znacima i stranicom u hrvatskome prijevodu.

¹³⁸ Vidi: Jean-Luc Nancy, *2 ogleda: Razdjelovljena zajednica & O singularnom i pluralnom bitku* (s francuskoga preveo Tomislav Medak), Multimedijalni institut & Arkzin d.o.o., Zagreb 2004., str. 7.

¹³⁹ Jean-Luc Nancy, *Razdjelovljena zajednica*, str. 9.

Međutim, Nancy prvo relevantno moderno suočavanje sa zajednicom pronalazi kod Jean-Jacquesa Rousseaua. On prvi spoznaje – i prepoznaje! – da ono što se nazivlje »društvom« (société) gubi ili slabi zajedničarsku bliskost koja se vezuje uz pojam »zajednice« (communauté). Prema Nancyju, stoga je autor *Društvenog ugovora* prvi mislilac zajednice. Njemu suprotstavljen bit će, naravno, Hegel. Posljednja figura duha, utjelovljena u imanenciji apsolutnog znanja, znači rascjep zajednice.

Tradicionalni je pak rascjep i onaj već spomenuti između *društva* i *zajednice*. Društvo (Gesellschaft) jest jednostavno udruživanje i raspodjela snaga i potreba; zajednica (Gemeinschaft) jest »organsko zajedništvo nje same s njenom vlastitom biti«.

No ne trebamo žaliti za navodnim »gubitkom zajednice«. Zašto?

Zato što se zajednica još nikada nije ni dogodila! To je sukus Nancyjeva tematiziranja. Društvo – kao razdružujuće udruživanje snaga, potreba i znakova – zauzima mjesto zajednice, koja je jednostavno *ono što nas snalazi, kao posljedica društva*.

»Zapleteni u mrežu, mi smo iskovali fantazmu o izgubljenoj zajednici.«¹⁴⁰

No takovrsni »gubitak« upravo je konstitutivan za zajednicu samu.

S druge strane, tzv. »žrtvovanje za zajednicu« drugi je pol poimanja same zajednice. Ovo je žrtvovanje tema kojemu je podlegao i sam Bataille u svojoj fascinaciji fašizmom. Ono bi bilo smisljeno da naci-politika i fašizam nisu bili vođeni jedino logikom i »zajednicom smrti«. Smrt je ovdje beskonačno dovršenje jednog imanentnog života. Prepoznajemo tu i (auto)imunizaciju o kojoj govori i Esposito, kada na tragu Foucaulta tematizira nacističku thanatopolitiku.

Fašisti i nacisti sebi su utvarali da će njihovom smrću doći do zajednice koja bi došla do imanencije. Bila ona narod, nacija ili društvo proizvođača! Smrt kao nedjeljiva od zajednice, dakle, fascinirala je Bataillea, koji je, poput Heideggera kasnije, uvidio svoje zablude i sve nade usmjerio na komunitarne događajnosti, poput događanja na pariškim sveučilištima i ulicama 1968. godine.

Zajednica se razdvaja i od ideje subjekta. Sve ono što *nije subjekt*, otvara zajednicu i otvara sebe prema zajednici. Nemogućnost da se sačini *djelo* (pa i ono smrti!) upisuje se i prihvaća se kao zajednica. Zajednica se pak prema Nancyju

¹⁴⁰ Isto, str. 18.

uvijek shvaća i objavljuje u smrti *drugoga*. Zajednica jest zajednica tih drugih. Tako je ona uprisutnjenje konačnosti i neiskupivog ekscesa koji čini konačni bitak. Ova heideggerovska tema svoju će elaboraciju naći u nekim od najuvjerljivih stranica što ih ispisuje Nancy. Međutim, on nikada ne bi mogao biti fasciniran naci-fašizmom, poput svojih prethodnika Bataillea i Heideggera. Jer, *zajednica se razlikuje od tzv. »zajedničarstva«*. Prema njemu, fašizam je bio opsjednut predodžbom zajedništva kao sjedinjenja. Reći će i još nešto, a što je nadasve vrlo znakovito i za ovdašnje prostore. Naime, fašizam je u pogledu te predodžbe bio svojevrsni »grč kršćanstva«. Stoga je i probudio fascinaciju u cjelokupnom modernom katoličanstvu.¹⁴¹

No i sam je Bataille, razvit će to kasnije Nancy, uvidio svoju zabludu glede ove fascinacije, shvativši da je otuda proizlazeća suverenost = ništa! Zajednica daje ritam svakome iskustvu, daje prostor njegova utjelovljenja. Bataille je pak bio prvi koji je doživio moderno iskustvo zajednice, dakle ni djelo ni izgubljeno zajedništvo, već *prostor*. Zajednica, vidjesmo to već kod Esposito, biva suprotstavljena i nadopunjena individuumom, odnosno imunizacijom. Za Bataillea, individua kao takva jest tek jedna stvar, a ona se može definirati kao bitak bez komunikacije i bez zajednice.

Individuum – etimološki, ono što je atomarno i što se ne može dalje dijeliti – nužno je deficitaran. Kao i (auto)imunizirajući pojedinac kod Derridae ili Esposito!

Jasna svijest, za Nancyja, može se desiti tek u zajednici. Komunicira se jedino u zajednici, odnosno *zajednica komunicira*. Valja napomenuti kako Nancy termin «komunikacije» uporabljuje samo zbog njegova jezičnog korijenja. Naime, u riječi

¹⁴¹ O nužnoj, gotovo pa strukturalnoj povezanosti katoličanstva i fašističkih režima, trebalo bi iznijeti opsežnu elaboraciju. No u sredini u kojoj živimo, posljedice ozbiljnog iščitavanja takvih elaboracija imala bi gotovo tektonske posljedice. Tako katoličanstvo u Hrvata – točnije Katolička crkva unutar državne strukture – nema ama baš nikakve osjetljivosti za socijalne probleme i opće siromaštvo u okviru »svojega stada«. Kada se regulira recesija atakom na plaće zaposlenika u Hrvatskoj, kada drastično pada standard njezine pastve – ona o svemu mudro šuti.

Isto tako, neće imati što reći o »javnome interesu«, primjerice u paradigmatičkom slučaju »Varšavska«. Sprega policijske, gradske i državne moći protiv građanskog »javnog interesa« crkvi će u Hrvata biti još jednim testom šutnje i posvemašnjeg izostanka osjetljivosti za najšire slojeve stanovništva koji se bore za gradski životni prostor.

Progovorit će, naravno, tek onda kada se zadire u njezino zemljište, ili želi skinuti *križeve* iz institucija, navodno, »sekularne države« Hrvatske, konačno pak, *apage satanas*, kada se ugroze prava osuđenih za ratne zločine! Fašističko znakovlje i praksa, naravno, nikad nije bilo upitno ovome »zajedničarskom diskursu!«

komunikacija odzvanja zajednica (*communauté*). Sve ono što obilježuje današnju globalnu informacijsko-komunikacijsku paradigmu – Nancyju je strano. Dakle, uporaba termina «komunikacija» može biti samo preliminarna i provizorna. Stoga će francuski autor mnogo radije upotrebljavati izraz »dioništvo«. Upravo mi dioništvo omogućuje da *ja imam svijest kao moju*, upravo u zajednici i tek *po* njoj. Ovdje je i porijeklo freudovskog termina »kolektivno nesvjesno«, koje se toliko provizorno uporabljuje u suvremenim diskursima.

»Zajednica jest ekstatična svijest o mraku imanencije, utoliko ukoliko je takva svijest prekid samosvijesti.«¹⁴²

Toliko o udaljavanju od Hegela!

Ono što je ontološki presudno jest Nancyjevo razvijanje *bitka-zajedno*. Time se osporava zajedništvo sjedinjenja, rađa se otpor prema »djelu smrti«. Skupina i politika, za Bataillea, stalno lavira između ovoga bitka-zajedno (*bitka-cum*, komunizma), naspram ekstaze koja je autodestruktivna (zajedništva fašizma).

No kada se misli zajednica – i to kako za Nancyja tako i za Esposito – misli se njezin ustrajni i možda još uvijek *nečuveni* zahtjev, onkraj komunitarističkih modela.

Mišljenje subjekta osujećuje mišljenje zajednice. Stoga nam tek valja razotkriti i *misлити zahtjev zajednice*. Zajednica se može uspostaviti tek onkraj i *naspram suverenosti*, toliko utjecajne u povijesti političke misli.

Za Nancyja, ova se suverenost može uspostaviti samo u dioništvu, u nizu *singularnih* suverenosti, koje komunikacijom dioništva predstavljaju iz-mještanje samo. Dakle, radi se o traženju prostora zajednice! Ono čega »ima« u komunikaciji jest zajedništvo i dioništvo.

Nancy na ovome mjestu uvodi (i) koncept »književnog komunizma«. Isti će biti odrednicom kako njegova navlastita intelektualnog pozicioniranja tako i zajednice (komune) svih onih koji sukonstituiraju dioništvo mišljenja. Njemu se pridružuju i svi oni koji znaju da zajednica još nikad nije bila mišljena, nego da ona tek iskušava naše mišljenje.

Nadalje, ono što mi zajednica otkriva jest »moja egzistencija izvan mene«. Zajednica je, pak, konačna, jer je konačnost komunitarna. Konačni je bitak *sin-*

¹⁴² Isto, str. 26.

gularan. Ovdje kod Nancyja, uostalom kao i kod Esposito, u igru ulazi filozofija singularnosti Gillesa Deleuzea.¹⁴³

Zajednica znači da ne postoji singularno biće bez nekog drugog singularnog bića. Radi se ovdje, rekli bismo, o izvornoj, »ontološkoj društvenosti«. Ona je preduvjet same mogućnosti konstitucije zajednice. Jednako tako stoji i s konačnošću.

»Konačnost se su-pojavljuje, to jest ona je izložena: to je bit zajednice.«¹⁴⁴

Kao i kod Derridaovih *Sablasti Marxa*, i kod Nancyja susrećemo »žalovanje«.¹⁴⁵ Svaka je, pak, zajednica, kako nagovijestismo, »razdjelovljena«. Razdjelovljena je društveno, ekonomski, tehnički, institucionalno... Razdjelovljena je zajednica na strani Batailleova »svetoga«, u kojoj se izlaganje drugome oslobađa singularnosti njihovih strasti. U daljnjem razvijanju Nancy razvija jednu osebniju, rekli bismo, »heideggerijansku temu«. Naime, radi se o smrti.

»Prepoznajem da u smrti drugoga nema ničeg za prepoznati.«¹⁴⁶

Dakle, izvor zajednice ili izvorna zajednica nije ništa drugo doli granica. Upravo u ovoj granici, ali i u konačnosti, Nancy pronalazi razloge za njezinu *radost*. Radost je, naime, moguća, i upravo ima smisao i opstojnost samo kroz zajednicu i kao komunikacija zajednice. No ne zaboravimo da ovdje komunikacija nema ničeg zajedničkog s uobičajenim današnjim globalnim poimanjem tzv. »komunikacije«. Ona bi, doslovno za Nancyja, bila tek *kontaminacija*.

Kao djelatnost dioništva, zajednica jest neka vrst OTPORA samog. Točnije, radi se o otporu imanenciji. Linija je ovo filozofije koja raskida s filozofijom subjektivnosti, otpočete s Descartesom, a dovršene u Hegelovu sistemu.

¹⁴³ Radi se, kod Esposito, o insistiranju na Deleuzeovu tematiziranju impersonalnog, koje kod njega preuzima ulogu »impolitičkog«. Vidi R. Esposito, »For a Philosophy of the Impersonal«, <http://www.abdn.ac.uk/modern/node/89>.

Kod Nancyja, razvija se filozofija »singularnog pluralnog bitka« koja će obilježiti istoimeni spis, te ontološko-etičko zasnivanje bitka-zajedno. I kod Esposito i kod Nancyja radi se dakle o srodnom promišljanju mogućnosti »bitka zajednice«.

¹⁴⁴ Jean-Luc Nancy, *Razdjelovljena zajednica*, str. 37.

¹⁴⁵ Kao sukus zajednice, pojavljuje se: žalovanje nad smrću drugoga, žalovanje nad mojim rođenjem i žalovanje nad mojom smrću. Trostruki rad žalovanja prolazak je kroz iskustvo zajednice.

¹⁴⁶ Jean-Luc Nancy, *Razdjelovljena zajednica*, str. 41.

No, ipak, zajednica je svojevrsna *transcendencija*. Transcendencija u kojoj nema ničeg svetog, već se radi o OTPORU koji nadilazi konačnost.¹⁴⁷ Točka u kojoj se Nancy ponajviše približuje Espositu jest ona u kojoj tvrdi *da nam je zajednica dana kao dar*. Bliskost *munusu* očigledna je! Vraćanje ovoga *dara* jest »beskonačan zadatak u srcu konačnosti«.¹⁴⁸

Razjasnimo još malo pojam »književnog komunizma« kakvog nam predložuje Nancy. Književnost ovdje ne označuje ono što ta riječ uobičajeno znači. Pa tako ni komunizam! Radi se, naprotiv, o *upisivanju komunitarne izloženosti* koja se ne može nikako drukčije izložiti nego baš upisivanjem. Kao i kod zajednice, radi se o svojevrsnom *razdjelovljenju*. Pismo, pojmljeno u tom smislu, upisivalo bi se kao kolektivno i društveno trajanje u trenutak komunikacije, u dioništvo. »Književni komunizam« bio bi dioništvo u suverenitetu koje se pojavljuje u cjelovitoj zajednici. Književna i politička »djela« bila bi svjedokom razdjelovljenosti djela u *razdjelovljenoj zajednici*.

Postoji zajednica, njezino dioništvo i izloženost granice. Pismo se u »književnom komunizmu« prepliće s najjednostavnijom javnom razmjenom riječi. U neku ruku, ovdje se Nancy slaže s pojmom »političkoga« kakav nalazimo kod Hanne Arendt.¹⁴⁹ Javni je prostor onaj u kojemu se izlaže kako zajednica, tako i ono njoj najnavlastitije, naime *ono političko*. Političko ne bi trebalo biti usvajanje ili djelo ljubavi ili smrti.

Za Nancyja, političko bi trebalo upisivati dioništvo zajednice. Političko, dakle, ustojava zajednicu prema razdjelovljenju njezine komunikacije. Njezino pak iskustvo komunikacije implicira – pisanje. To je »književni komunizam«! Ne treba prestati pisati. Treba se prepustiti izlaganju singularnog orisa našeg »*bitka-zajedno*«. I konačno, kakav je pravi razlog cijelog ovog Nancyjeva pisanja o zajednici:

¹⁴⁷ U ovome je kontekstu, a povezano s čestim tematiziranjem koncentracijskog logora kod misionara koji se obraćaju biopolitici, korisno navesti i jedan oblik tog otpora zajednice, koji karakterizira i njezinu transcendenciju. Radi se o priči Roberta Antelmea o njegovu zatočeništvu u nacističkom koncentracijskom logoru. Smrt je ta koja nameće razdjelovljenje zajednice. U njoj je sadržan kako otpor tako i transcendencija: »Smrt je jača od SS-a. SS ne može drugo pratiti u smrt... On ne dolazi do granice. Postoje trenuci u kojima biste se mogli ubiti samo da biste SS prisilili da se pred beživotnim predmetom koji ste postali, mrtvim tijelom koje im okreće leđa, koji ne mari za njihove zakone, sudari sa svojom vlastitom granicom.« (Robert Antelme, *L'espace humain*, 1957, str. 93; Antelmeov tekst navodi Jean-Luc Nancy).

¹⁴⁸ Jean-Luc Nancy, *Razdjelovljena zajednica*, str. 44.

¹⁴⁹ Hannah Arendt, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb 1991.

»Razlozi za pisanje neke knjige mogu naći porijeklo u želji da se promijene postojeći odnosi između čovjeka i njegovih bližnjih. Ti odnosi smatrani su neprihvatljivima i percipirani kao strahovita bijeda«. ¹⁵⁰

Ovdje dovršavam svoj diskurs o Nancyjevoj *razdjelovljenoj zajednici* jer držim da na ovome mjestu nije blizak tek Derridaovu govoru iz *Sablasti Marxa* već i Espositoju tematiziranju zajednice i demokracije.

Zajednica (*communitas*) i demokracija

Odnosi li se zajednica prema demokraciji? Ili je tek dijelom konceptualnog leksikona romantičarske, autoritarne i rasističke desnice?

Vidjeli smo kako s time stoji kod Nancyja. Sada se vraćamo Robertu Espositoju i njegovoj osnovnoj problematici komplementarnog odnosa između *communitas* i *immunitas*. U doba kada »demokratska kultura« preispituje svoje teorijske osnove i budućnost, zateći ćemo činjenično stanje u kojemu je demokracija tek institucionalno-politička »demokracija«. ¹⁵¹ U ovome nedostatku supstancije političkog koncepta suvremene demokracije Esposito vidi priliku za uvođenje svojeg terminološkog para *communitas* i *immunitas*. Oba proistječu iz latinskog *munus*, zajednica i imunizacija pokazuju se recipročnim utjelovljenjima mogućnosti političkog organiziranja, odnosno odustajanja od nečeg takovog.

No vratimo se pitanju: *može li demokracija biti dijelom političkog leksikona koji se vezuje uz poimanje zajednice?*

Esposito sasvim jasno razgraničuje svoj koncept *communitas* od onoga kojeg zastupaju američki komunitaristi. Oni, u svojoj suprotstavljenosti libertinistima, zapravo s njima dijele zajednički jezik individualizma, a ostaje im nedostupna prava problematika zajednice. ¹⁵²

Tradicionalna razlika između *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* (zajednice i društva), ostavlja zajednicu bespovratno upisanu u pojam društva. Dakle, društvo

¹⁵⁰ Jean-Luc Nancy, *Razdjelovljena zajednica*, str. 49.

¹⁵¹ Kritiku institucionalno-političke demokracije daje ponajprije Jacques Rancière, *Nesuglasnost. Politika i filozofija* (s francuskog preveo Leonardo Kovačević), Fakultet političkih znanosti, Zagreb 2015. Vidi također i hrvatski prijevod (L. Kovačević) jednog manjeg spisa: J. Rancière, *Mržnja demokracije*, Naklada Ljevak, Zagreb 2008.

¹⁵² Vidi reprezentativan tekst za ovu problematiku: Roberto Esposito, »Immunitarian Democracy«, *IDEA arts+society*, nr. 25 – 2006.

samo sebi konstruira zajednicu kao oponenta.¹⁵³ Esposito će odmah reći nešto što je vrlo blisko prethodnim Nancyjevim tematiziranjima: *zajednica nikad nije egzistirala kao takva*. To je i neka vrst mitološkog karaktera dihotomije; *zajednica je oduvijek prizivana tek kao samointerpretacija društva*. Moderni ideali individuu- ma, društva i slobode (u engl. *Freedom*) dijelom su izvornog su-pripadanja nekoj mitskoj »zajednici«. Isti etimološki izvori *communitas* i *immunitas* svoje porijeklo imaju u latinskome *munus*.

Ako su članovi *zajednice* (*munus*) okupljeni zajedno istim zakonom, obveza- ma ili *darom* kojega moraju davati – što je upravo značenje onoga *munus* – *immu- nis* jest onaj koji je od takve obveze oslobođen i od takve zajednice odvojen; onaj koji nema nikakvih obvezanosti u odnosu prema drugima, te onaj koji može po- hraniti samo svoje vlasništvo i svoju bit kao subjekt i kao posjednik samoga sebe. Izostavljenost iz zajednice podrazumijeva osebujnu vrstu *imunizacije/imuniteta*. Upravo je iz tog razloga dijelom moderne paradigme. Ova paradigma moderne, naime, uzima suverenost, vlasništvo i slobodu (kao *liberty*) osnovom konstitui- ranja subjekta. Imunizacija od »bolesti zajednice« osnovom je i današnjeg pojma tzv. »zastupničkog imuniteta«.¹⁵⁴

Kategorijom »imunizacije«, prema Espositu, moguće je analizi demokracije vratiti onu dubinu i interdisciplinarnu razuđenost koju je ova imala u socio-an- tropološkim istraživanjima Frankfurtske škole između 1930-ih i 1950-ih. Osim frankfurtova, Esposito ovdje uključuje i, Nancyju toliko nezaobilaznog, Bata- illea. Njegove studije o fašizmu neizostavni su dio literature koja povezuje *homo totalitarius*a s pojmovima zajednice i demokracije (pa onda i imunizacije!).¹⁵⁵ Ta- lijanski pak autor detektira u ovoj međupovezanosti pojmova jedan aporetski čvor. Ovaj čvor vezuje zajednicu i demokraciju. »Moderna demokracija« razveza- la se od zajednice, te je mnogo bliskija »imunizaciji«!¹⁵⁶

Ovom problematikom bavit će se i mnogi antropolozi. Tako će, primjerice, Helmuth Plessner, kroz sistematski preobrat hobbessovske paradigme poretka,

¹⁵³ Esposito se ovdje poziva na talijanski prijevod njemačkog izvornika: Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, Comunità, Milano 1963.

¹⁵⁴ Pa tako zastupnici, primjerice Hrvatskoga sabora, bivaju zaštićeni od progona za krivična djela, moguće i za - ne daj bože! - »ratne zločine«. Naravno, dok se ne umiješa politička volja za skidanjem imuniteta (vidi slučaj Glavaš).

¹⁵⁵ Vidi: Georges Bataille, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970. Batailleov esej o fašizmu i ekscesu ekstaze zajednice predmetom je analize u Jean-Luc Nancy, 2 *ogleda: Razdjelovljena zajednica*.

¹⁵⁶ R. Esposito, »Immunitarian Democracy«, str. 2.

suprotstaviti imunitarnu logiku »demokratske igre« zajednici. Suvremena demokracija uspostavlja distancu između sebe i zajednice zbog nastojanja na održavanju poretka moći i prestiža. Liberalni demokratski poredak – baziran na sigurnosti, a ne na slobodi! – nastojat će na izgradnji ozračja straha i stalne prijetnje. Ta ustrajnost opasnosti i prijetnje dobro nam je poznata iz koordinata novog svjetskog poretka. Politika biva reducirana na umijeće diplomacije kroz građanske forme ceremonije, koje zanemaruju istinske demokratske potencijale zajednice.

Demokracija se odvojila od *communitas* (zajednice) i kroz odlučno institucionaliziranje. Teorija institucija svoj korijen upravo nalazi u ničemu drugome doli u – imunizaciji. Čovjek se mora osigurati, dakle *imunizirati* protiv opasnosti koje ga strukturno oblikuju kao »biće nedostatka«. Upravo se zbog toga i dešava kod individuumu izbacivanje onoga *zajedničkog*. Ono *communis* izbacuje se zbog straha od obveze »zajedničkog dara« koji je *signum* svake autentične zajednice. Institucionalizirana demokracija povlači se iz ovih obveza povlačenjem u sferu rascjepkanih individualnosti, za što cijenu plaća gubitkom svoje otvorenosti.¹⁵⁷ Imunizacija, isključujući zajednicu kao *sve-ono-izvan-nas*, što je *tamo vani*, neizbježno nas vodi raskidu svih veza s onime što je sadržano u zajedničkome *daru*.

Slijedeći Luhmanna, Esposito detektira sistem koji usisava sve sfere života, te imunizirajući ukida svaki potencijal konstituiranja zajednice. Unutar savršene logike samoregulacije sistema zbude se zabacivanje samoga smisla onoga *bitka-zajedno* (o kojemu tako filozofski uvjerljivo elaborira Nancy). Iako stalno spominje komunikaciju kao svoj »emancipirajući horizont«, vidi se da institucionalna demokracija »imunizira« upravo komunikaciju samu. Cijela informacijsko-komunikacijska paradigma tek je *samozadovoljni monolog* koji sebe reproducira bez stvarne želje za kontaktom sa stvarnim Drugim i Drukčijim. Takav sistem *djeluje* protiv same komunikacije, a kamoli da ima ikakve veze s *razdjeljivom zajednicom*! Ako ovu Luhmannovu teoriju¹⁵⁸ usporedimo s važnom granom bio-medicine, sličnosti su zastrašujuće. Naime, proizvodnjom anti-tijela, te njihovim unosom u organizam, predupređuje se napad tih istih stranih tijela u naš organizam. Imunizacijom se štiti bio-kemijski identitet. Preokret iz kemijske

¹⁵⁷ O tome će, istina na drukčiji način, govoriti i Karl Raimund Popper, ali s različitim zaključcima i posljedicama po teorijsku valorizaciju komunizma! (Komunizam je pak, vidjeli smo kod Nancyja, još uvijek neprekoračivi obzor zajednice!)

¹⁵⁸ Esposito se referira na talijanski prijevod: Niklas Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* (ur. A. Febbrajo), Il Mulino, Bologna 1990.

do molekularne imunologije sadržan je u slici današnje (auto)imunitarne politike, o kojoj govori primjerice i J. Derrida.¹⁵⁹

Kao i u medicini, protiv virusa (anti-gena) izvana, imunitarno tijelo proizvodi samo-zaštitu unošenjem male doze istih tih virusa. Zastrašujuća je sličnost s reakcijom Busheve administracije putem katastrofalnog, pre-emptivnog rata protiv Iraka 2003. godine! Konstituiranje imunitarnog anti-tijela – u prethodnom slučaju, rat zbog navodne ugroze nepostojećim »oružjem za masovno uništenje«! – signum je *imunizacijske paradigme* o kojoj govori Esposito. Ovdje je uvijek prisutnim problem samoregulacije unutar imunitarnog sistema. On uvijek unaprijed već predupređuje mogućnost ikakvog konstituiranja zajednice. Bori se protiv svakog oblika »komunitarne infekcije«!

I, nakon svega izrečenog, gdje još tražiti vezu između demokracije i zajednice? *Cui bono*?

Esposito će, unatoč svemu, reći da je potraga za zajednicom »aktualnija negoli ikada«. ¹⁶⁰ On uspostavlja vezu s Nancyjevim istraživanjima, koje smo opsežno predstavili. Ono *mi* uspostavlja se tek kao ono *cum*. Pred opasnošću da se zaboravi značenje i značaj zajednice za naše konstituiranje javnog prostora kao političkog prostora singularnosti, Esposito insistira na obnavljanju tematiziranja *communitas*.

I to gdje? Upravo u recipročnom suodnošenju s *immunitas*!

Postavlja i pitanje: jesu li s padom komunizama srušene sve mogućnosti obnavljanja zajednice koja ne diže zidove? Jer, svjedoci smo OTPORA malih zajednica koje upravo na ovaj način iskazuju svoj otpor neumitnom procesu globalizacije. Slika malih zajednica, slika tvrđave koja se ograđuje od preostatka svijeta, svakako nije naš obzor suvremenog konstituiranja zajednice.¹⁶¹

¹⁵⁹ Vidi, npr. Jacques Derrida, »Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides«, u knjizi: *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (ur. Giovanna Borradori), University of Chicago Press, Chicago/London 2003. (Usporedi i: »Dekonstrukcija terorizma. Autoimunost: Stvarna i simbolička samoubojstva, razgovor s Jacquesom Derridom«, *Politička misao*, 3/200, str. 91-138). O događajima nakon 11. rujna 2001. Derrida je ispisao niz stranica, uspoređujući američku politiku prouzrokovanu tim zbivanjem s nacističkom *auto-imunitarnošću*. Neizostavan je članak (u tom pogledu) i T. Campbell, »Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito«, *Diacritics*, Volume 36, br. 2 (2006).

¹⁶⁰ R. Esposito, »Immunitarian Democracy«, str. 5.

¹⁶¹ O ovome je zatvaranju pisao Ugo Vlaisavljević povodom foruma i tribine »Je li javni forum za intelektualce isto što i tržište za ekonomiju?«, održanog u Fojnici 27. lipnja 2008: »Nema grada bez trga, a tek na trgu su njegovi stanovnici uistinu građani. Grad bez trga bi bio grad bez

Zajednica nije ništa drugo doli otvorenost prema drugima. Ideja *communitas* upravo je ona koja preko *munusa* (dara) očituje ovu izvornu otvorenost i eksteriorizaciju egzistencije. Izvorna otvorenost prema drugome konstituirana je, i kod Esposito i kod Nancyja – onime *biti-zajedno!* *Être-avec* (Nancy) i *Mitsein* (Heidegger) preduvjet su svakog konstituiranja zajednice.

Esposito će reći da se baš u presezanju same *immunitas* nalazi šansa za zajednicu (tj. *communitas*). Kada se iscrpe sve mogućnosti samo-imunizacije pred zajednicom, zbude se neutaživa žudnja za onime što nudi *communitas*. Dakle, kako živjeti ono zajedničko (*commun*) u vrijeme imunizacije? Esposito slijedi rješenje koje mu na neki način zacrtava Bataille. Slabljenje privatnog vlasništva, što ga imunitarna logika ima za svoju pretpostavku, preduvjet je i povratka onoga zajedničkog. U sveopćoj auto-imunitarnoj krizi (koja se, i ne samo kod nas, naziva i *recesijom!*) – Esposito se zalaže za ekonomiju baziranu na neproizvodnim troškovima i na... daru.

Očit je ovdje utjecaj Bataillea! Tamo pak gdje Bataille ispituje antropološku dimenziju takve tendencije, Heidegger preusmjeruje svoju pozornost na njezin ontološki korijen. Bitak onoga *cum*, bitak je i zajednice. Svojevrsna »ontologija zajednice«. Ista je omogućena i Heideggerovim filozofskim naporima iz *Bitka i vremena*. No treba i preokrenuti njegovu usmjernost prema fasciniranosti nacističkim projektom zajednice. Iako nikada nije eksplicirao svoje razočaranje tim projektom, kao recimo Bataille, svojim je »naporom pojma« kasnije i Heidegger uznastojao na pre-artikulaciji tematiziranja zajednice.

Esposito će naglasiti da se u filozofijski relevantnom poimanju zajednice treba preokrenuti heideggerijanski impuls iz *Bitka i vremena*.

»Zajednica se uvijek treba baviti neautentičnim modalitetom i to naspram vlasništva.«¹⁶²

građana. Ništa drugo nego gradina! Tako su počeli gradovi: kao vojne utvrde. Tako mnogi i do dana današnjeg traju: kao uporišta vojne i upravne vlasti. U takvim su gradovima-gradinama »građani« ponosni što su odavno utvrđeni u svojim staništima, što se još i njihovi daleki preci nalaze iza gradskih zidina... J.-L. Nancy je napisao predivan ogleđ o značenju istovremenog rođenja polisa, demokracije i filozofije (zapadnjačke znanosti). Nijednog nema bez grada/trga. Mogli bismo stoga reći – kada nešto nije u redu sa politikom, sa demokracijom ili znanstvenom kulturom, onda se nešto loše desilo sa gradom. A mjera gradskosti grada može biti raskorijenjenost njegovih građana, njihova nezatvorenost u gradske utvrde.« Upravo u ovim recima odzvanja potreba za jednom *communitas*, putovanju prema zajednici, koje se odvaja od imunitarnog zatvaranja u sebe! Fundamentalizam bosanskih etnija nije doli *imunitarizam* pod krinkom zajednice!

¹⁶² R. Esposito, »Immunitarian Democracy«, str. 7.

Jer, ono što je *zajedničko*, *nema karakter vlasništva*! Zajednica je vezana uz čistu egzistenciju izloženu nedostatku smisla, temelja, sudbine...

Esposito naglašuje da je kod Heideggera još uvijek najaktualnijim ostalo »pitanje tehnike«. Ona je kako krajnja opasnost tako i potencijal slobode. Ako uzme-mo globalizaciju kao krajnju *imunizaciju* putem suvremene tehnologije, onda u ovome logikom inverzije, leži i »ono spasonosno«! Esposito će se ovdje ponovno obratiti J.-L. Nancyju. U njegovoj mondijalizaciji on vidi »povratak svijeta prema svojoj fenomenalnosti«. ¹⁶³ Ovdje se vidi i potencijalno *dioništvo demokracije* kao mogućnosti u konstituiranju zajednice.

Demokracija se, preko tog dioništva, vraća svojoj izvornosti. Naime, demokracija kao vladavina većine na korist zajedničkog! Jesmo li to zaboravili? Što ako pokušamo preosmisлити zajednicu upravo dovršavanjem procesa *imunizacije*? *Immunitas* se vraća u *communitas*!

Na koncu, svijet bez onoga izvanjskoga, svijet posvema imuniziran – po definiciji *nema svoje izvanjsko*. Kulminacija uspješne imunizacije tako će se proširiti sve dotle da *imunizira sebe samu*: da bi ponovno preokrenula raskol, da bi vratila vrijeme zajednice, vrijeme onoga *communitas*.

Ima li utopičnije, ali i ontološki produktivnije teorije zajednice od ove?

Još ponešto o *communitas* (i biopolitici)

Prije negoli prijedem na konačne zaključke glede Nancyjeve filozofije i Esposito-ve teorije zajednice, tj. *communitas*, da spomenem još jedan talijanski prilog ovoj problematici.

Gianni Vattimo, filozof tzv. »slabog mišljenja« (*il pensiero debole*), koji je referentno govorio o postmodernizmu, povijesti i transparentnom društvu, u posljednjoj se fazi svojega mišljenja obraća marksističkom nasljeđu. U okviru istoga, naravno, ne može izbjeći niti pitanja zajednice (*communitas*). U djelu *Ecce comu. Kako se postaje ono što se bilo*, ¹⁶⁴ pitanje je zajednice od najvećeg značaja. Dakle, Vattimo nakon 2004., kada napušta partiju Demokratske ljevice, prigrljuje marksizam. Pozitivno prisvajanje njegovih projektnih načela, te nada u

¹⁶³ Vidi: Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002. (hrvatski prijevod: J.-L. Nancy, *Stvaranje svijeta ili mondijalizacija*, Jesenski i Turk, Zagreb 2004., str. 21).

¹⁶⁴ Gianni Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma 2007.

povratak mišljenja na tragu njemačkog filozofa, bio je i povratak tematiziranju *zajednice*. Komunističar je ostao neprekoračivim horizontom naše suvremenosti. Oslobođen od »zajednice« sovjetskog tipa, on nam omogućuje nanovo misliti zajednicu u pravome smislu. Dijalektičko nadvladavanje povijesnog komunizma potvrđuje kontinuitet Vattimove »slabe misli«, iako uz mijenu mnogih stavova. On se, naime, referira na »oslabljenog Marxa«, ¹⁶⁵ kao ideološki temelj sposoban pokazati pravu narav komunizma. Ovaj novi marksistički pristup blizak je nekim Nancyjevim stremljenjima oko *zajednice*, a pojavljuje se kao praktičko razvijanje »slabe misli« u okviru političke perspektive.

* * *

Nazad Espositu!

U doba kada su predominantni termini teorijskog diskursa globalizacija, mondijalizacija i inter/multi-kulturalizam, Esposito oživljuje značaj *zajednice*. Ovo se tematiziranje usredotočuje oko ponovnog traganja za značenjem pojmo-va »pripadanja« i »solidarnosti«. ¹⁶⁶ U čemu se, pak, može kod njega pronaći *pozitivna koncepcija biopolitike*? I, zbog čega bi ona trebala biti nešto od interesa u suvremenoj politici, naime u preosmišljanju pojma »zajednice«?

»Zašto bi prihvatili paradigmu imunizacije kao nešto više od pomodne biolo-gijske ili biomedicinske metafore« (primjedba jednog recenzenta prilikom pre-davanja ovoga teksta časopisu – op. a.) i, u čemu se može uopće tražiti nešto što stoji nasuprot tematiziranjima biopolitike najprije kod Foucaulta, a zatim kod Agambena?

Kod Foucaulta se može govoriti o tome da se pod biopolitikom podrazumije-va način funkcioniranja moći. *Biopouvoir* jest za njega kolektivna snaga stanov-ništva u ekonomskom i političkom smislu. Agamben je, s druge strane, postavio koncentracijski logor kao paradigmu moderne biopolitike. Moglo bi se reći da je njegovo tematiziranje *homo sacra* u strogoj funkciji kritike neoliberalizma, što se pretvara u kritiku istoga kao ideologije. Moglo bi se čak govoriti, kod potonjeg, o totalitarnoj ideologiji kao onoj koja stoji u podtekstu ove kritičke analize. A ako, pak, znamo da je Foucault biopolitiku postavio načelno »urođenom« liberalnome demokratskom poretku, vidi se i krajnja konzekvencija Agambenova političkog

¹⁶⁵ G. Vattimo, *Ecce comu*, str. 23.

¹⁶⁶ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

stava,¹⁶⁷ a ona je sadržana u izrazito negativnom stavu prema odnosima moći u tzv. »novom svjetskom poretku«.

Kod Esposito radi se o nečemu drugome. Ponajprije, kod njega se radi o eksplicitno iskazanoj težnji da se re-afirmira i pojam »zajednice«. Nadalje, »afirmativna biopolitika« bilo bi ono kod Esposito što se opire suverenoj moći. Znamo li, pak, da se biopolitička moć kod Foucaulta jedva na koncu razlikuje od suverene, a koja teži degenerirati u thanatopolitiku, onda vidimo da se kod Esposito, kako već rekosmo, radi o nečemu sasvim drugome.

Upravo kategorija imunizacije služi tomu da se dođe do pojma njegove »afirmativne biopolitike«. Jedako tako, posredno, i do novog otvarajućeg horizonta u poimanju zajednice.¹⁶⁸ Upravo tematiziranjem imunizacije moguće je doći do istoga. Naime, afirmativno i produktivno tematiziranje biopolitike jedna je od mogućnosti pristupa toj tematici, a koje uvodi Esposito.

Imunizacija kao moć očuvanja života istovremeno blokira zajednicu, ali, kako smo vidjeli, i vraća samu njezinu mogućnost. Esposito prepoznaje nastojanje Moderne da imunizira život, ali i bitne stranputice tog pothvata koji život oslobađa od opasnosti, uvodeći ga istodobno u smrtnu opasnost! Ovo smo najdrašćnije mogli vidjeti kod nacističke bio/thanatopolitike. Recipročna kontaminacija života i onoga političkoga označuje sferu u kojoj se ponovno javlja potreba za *communitas*. Ali i za »javnim prostorom« u smislu ideja Hanne Arendt.

Kako govori Esposito, politički teren izvorno markira sferu *communus*, u prihvatanju dara (*munus*) koja stoji izvan neke logike razmjene. Zajednica nije nešto artificijelno, ona se ne pojavljuje kao pakt među ljudima, već je sadržana u »božanskome daru«. Oдавde i Esposito izvlači svoju već spomenutu etimologiju *munusa*. Prometejev božanski dar, kojega je Hermes trebao posredovati ljudima. Naime, što...

¹⁶⁷ O svemu ovome briljantno analitičko-sintetički secira diskurs Žarka Paića u tekstu »Preobrazbe biopolitike«, u: *Politička misao* god 46, br. 1, Zagreb 2009., str. 7-27. Vidi tamo i ovaj stav: »Agamben je postavku o disciplinarnoj i nadzornoj državi i političkome poretku biomoci doveo do krajnjih konzekvencija: demokraciju je suprotstavio totalitarizmu (!; istaknuo MK), a ne liberalnu ideologiju totalitarnoj ideologiji«, str. 22.

¹⁶⁸ Jedan osebujan pristup poimanju zajednice predložuje nam R. Esposito u tekstu »Community and Nihilism«, u zborniku *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, re-press, Melbourne (Australia) 2009., što su ga uredili Lorenzo Chiesa i Alberto Toscano. U tom tekstu Esposito eksplicite sebe postavlja u vezu s postavkama filozofije Friedricha Nietzschea, Georgesa Bataillea, Martina Heideggera, ali i – što je za nas još važnije! – s nekim tematiziranjima zajednice kod Jean-Luc Nancyja.

Grčki mit govori o Prometeju kao onome koji je, ukravši od bogova vatru, istu poklonio ljudima. Ova »vatra spoznaje«, ustvari, bila je znak tehničkog/tehnološkog dara, koji ljudima omogućuje ovladavanje sirovom i neukrotivom prirodom. Ovaj velikodušni Prometejev čin, međutim, nije polučio očekivane rezultate. Umjesto da iskoriste »plamen spoznaje« kako bi svoj život učinili lagodnijim i humanijim, ljudi su najčešće tehnička umijeća koristili radi nametanja moći i ovladavanja jednih naspram drugima. Vidjevši to, Zeus ljudima obećava Hermeša, glasnika koji će ih podučiti u tomu kako da tehnologiju iskoriste za uzajamno, međusobno humaniziranje. No on je putem negdje »zaglibio«. Ljudi još uvijek svoje tehnološke sposobnosti više koriste za međusobno uništavanje, negoli za unapređivanje mirnog suživota u zajednici.¹⁶⁹

Zaključak

Još jednom, što znači zajednica za Esposito? Kako do nje doći putem »afirmativne biopolitike«?

1. »Zagonetka biopolitike« jest da klasični pojmovi pravne tradicije i politologije – »pravo«, »suverenost« i »demokracija« – nisu izgubili svoje značenje, već su izgubili svoju normativnu i deskriptivnu težinu... Predmet bavljenja biopolitike postaje ono što je kao grčki »podmet«, *hypokeimenon*. Isti stoji kao ono »između« života i politike.¹⁷⁰ A to jest – zajednica.

Esposito će reći:

»... bitak zajednice jest rascjep, oprostorenje koje nas povezuje s drugima u zajedničkom ne-pripadanju, gubitku vlastitoga (samoga) sebe koji se nikada ne uspijeva pridodati u zajedničko dobro... tek je nedostatak (ono) zajedničko«.¹⁷¹

2. Esposito želi uvesti tzv. »novo filozofsko poimanje zajednice«. Ono se upravo začine tamo gdje su pređašnja razmatranja zastala. U tome je nužna referencija na Heideggera, Bataillea, Nancyja.¹⁷² Ponovno »započinjanje« (Heidegger) diskursa o zajednici kreće se od tamo gdje su ovi zastali, a tek je Nancy bio

¹⁶⁹ O ovome posebice piše hrvatski autor Mario Radovan, *Waiting for Hermes*, samostalna naklada, Rijeka 2007.

¹⁷⁰ U vezi s time treba se vratiti na već spomenute visprene analize u tekstu Žarka Paića, »Preobrazbe biopolitike«, str. 11.

¹⁷¹ Vidi R. Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, str. 41.

¹⁷² Isto, str. 152.

otvarajućim za njega. Zbog toga je i ovaj tekst zajednički supostavio Esposito i Nancyja. Upravo je Nancy – svojim govorom o tomu kako zajednice nije uopće nikada niti bilo – bio Esposito poveznicom s potragom za njome iz imunitarne paradigme. Zajednica se još nikada nije ni dogodila!¹⁷³

3. Pitanje zajednice za Esposito nije *inter* onoge *esse*, već ono *esse* kao *inter*. Dakle, zajednica kao ono »biti-između«. Zajednica je istodobno *granica* i *poveznica*. O tome će prozboriti i Žarko Paić: »**objekt biopolitike nije drugo negoli supstancija toga «između» života i politike**. Čini se da je područje koje pokriva pojam biopolitike ipak ponajviše određeno nečime izvan toga «između».«¹⁷⁴

Zajednica nije ništa drugo doli granica, prijelaz između ogromne devastacije smisla i nužnosti da svaka singularnost, svaki događaj, svaki fragment egzistencije mora u sebi biti smislenim.¹⁷⁵ U tome je smislu Esposito mišljenje zajednice povezivao s nastojanjima Jean-Luca Nancyja. Naime, za potonjega, zajednica jest »ništa-drugo-doli-svijet«.¹⁷⁶ Radi se o planetarnom svijetu u kojemu se i vidi zajednica kao oličenje »afirmativne biopolitike« za Esposito.

4. »Afirmativna bio-politika« konstituira se »negdje između«, u međuprostoru oko kojega stoje komunalna, komunitarna i totalitarna politika i koje ga uznastoje zaniijekati. U zajednici (*communitas*) razdor između života i smrti postaje umirenim u ostvarenju esencijalne povezanosti. Iako će Žarko Paić reći:

»... biopolitika se ne može jednoznačno odrediti ni `pozitivno` ni `negativno` ... (nego ... jest) način artikulacije moći u modernome poretku vladavine; struktura a ne subjekt; mreža odnosa a ne nešto materijalizirano i postvareno... i pita se: što još uopće može značiti političko djelovanje u uvjetima biopolitičke produkcije moći?«¹⁷⁷

Espositov je stav takav da on ipak želi vidjeti neki međuprostor za njeno »pozitivno« pozicioniranje. On ga nalazi u biopolitici kao »politici života« sàmogga.

Esposito pronalazi u Spinozi – kao uostalom i Hardt i Negri u *Imperiju!* – *preokret od politike nad životom* prema **politici života**. Spinoza će dakle poslužiti za probijanje biopolitike iz okrilja Foucaultova »hermeneutičkog bloka«. Konstruk-

¹⁷³ Jean-Luc Nancy, *Razdjelovljena zajednica*, str. 18.

¹⁷⁴ Ž. Paić, »Preobrazbe biopolitike«, str. 11.

¹⁷⁵ R. Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, str. 52.

¹⁷⁶ Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, prev. Jeffrey S. Librett, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997., str. 62.

¹⁷⁷ Ž. Paić, »Preobrazbe biopolitike«, str. 22.

cijom ljudskog genosa, o kojoj govori Esposito,¹⁷⁸ u međuprostoru između filogeneze i ontogeneze, stvara se zajedničko tlo koje je osnova svake individuacije, ali isto tako i zajednice. Kroz ono što će Merleau-Ponty označiti »mesom« (flesh), pojedinom tjelesnošću, Esposito će iznalaziti tragove *afirmativne biopolitike*.

Ova će biopolitika obnoviti cirkularnost između »više-od-života« forme i »više života« postajanja – kao *biopolitika života*.¹⁷⁹ I samo će u takovoj, »afirmativnoj biopolitici« biti moguće ostvariti ono čemu toliko žudi ne samo Esposito nego i mnoštvo suvremenika. Naime, *zajednicu*!

¹⁷⁸ Esposito, naveden prema Campbellovu članku, »Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito«, *Diacritics*, Volume 36, br. 2 (2006).

¹⁷⁹ Rosselle Bonito Oliva, »From the Immune Community to the Communitarian Immunity. On the Recent Reflections of Roberto Esposito«, *Diacritics*, Volume 36 (2006), br. 2.

MICHEL FOUCAULT

O impersonalnosti ili ... o MOĆI IDEJA

»Postoji film *prije* Godarda i film *nakon* Godarda«, jednom je zgodom rekao njegov prijatelj i suborac iz *Cahiers du cinema* kao i cijelog pokreta francuskog novog vala, François Truffaut. Na vrlo bi se sličan način moglo pristupiti i Michelu Foucaultu. *Postoje filozofija i humanistika prije Foucaulta i postoji ontologija istine i moći nakon Foucaulta*, mogla bi glasiti nespretna parafraza. Kada je prije više od tri desetljeća preminuo ovaj francuski *enfant terrible* – filozofije, povijesti, književne teorije, društvene znanosti, medicine (psihijatrije, kriminologije)... i mnogih drugih područja humanistike i znanja – suočili smo se s velikom prazninom. Do danas nije prekoračen ovaj jaz *ne-moći* i *ne-istinâ*.

Dakle, Foucaultovom smrću 1984., otvorio se osebujni *horror vacui*. Jer, Foucault je uvijek »užas praznine« nesnalaženja u složenim društvenim zbivanjima, na svim razinama, ispunjavao nevjerojatnom, »luciferskom« snagom prosvjetčenja. Poput Kanta – heroja jednog od njegovih najutjecajnijih tekstova koji pokušava dati na odgovor na pitanje »Što je to Prosvjetiteljstvo?«¹⁸⁰ – i Foucault je, uvijek iznova, pokušavao osmisлити trenutak suvremenosti, *hic et nunc*. Doista, Foucaulta nije zanimala disciplinarna podjela znanosti i znanja. Povijest filozofije i filozofija povijesti bili su mu tek alat, instrument za ispitivanje onoga što on naziva »kritičkom poviješću sadašnjosti«.¹⁸¹ U tom se kritičkom pothvatu Foucault često znao lišavati svojeg osebujnog *sebstva*. Naime, njegovo je poimanje subjektiviteta nadilazilo sve tradicionalne kategorije i odrednice.

»Samoga Foucaulta«, piše Deleuze,

¹⁸⁰ Ogled Michela Foucaulta o prosvjetiteljstvu objavljen je prvi put na engleskom jeziku u knjizi: P. Rabinow (ur.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984. Prijevod s francuskoga, prema izdanju: Michel Foucault, *Dits et écrits*, sv. 4 (1978-1984), Gallimard, Pariz 1995., str. 562-578, s kojim raspolazem dostupan je u Čemu. Časopis studenata filozofije FF u Zagrebu, god. IV, sv. 2 (10), str. 87-101 (preveo Tomislav Medak).

¹⁸¹ »Michel Foucault... je pisao da su njegova povijesna istraživanja prošlosti samo sjena dovedena do teorijskog istraživanja sadašnjosti«. Ovaj »benjaminovski« moment navodi Giorgio Agamben u svom tekstu »Što je suvremenost?«, u knjizi: *Goloća*, Meandarmedia, Zagreb 2010., str. 30-31.

»... netko nije mogao shvatiti upravo kao osobu. Čak i u najznačajnijim trenucima, kada je ušao u prostoriju, bilo je to prije poput neke promjene ozračja, vrste događanja, promjene električnog ili magnetskog polja, ili štogod tomu slično. Sve to uopće nije isključivalo blagost ili dobrotu, ali to nije bilo (nešto) u poretku osobe. Bilo je to (kao)... skup intenziteta« (Deleuze, *Negotiations*).

Način na koji Gilles Deleuze opisuje svoje iskustvo s Michelom Foucaultom svjedoči mnogo više o prirodi sebepoimanja svog suborca i prijatelja, negoli bi bio tek anegdota iz prijatnog druženja i filozofskog života ove dvojice mislitelja. Radi se ovdje o onome što pojam sebstva/sopstva/jastva, odnosno subjekta znači u suvremenoj francuskoj političkoj i filozofiji društva. Jer, *nota bene*, gore spomenuti toponim najčešće govori navlastitoj *subjektivnosti bez subjekta*.

Mišljenje je napor koji (više) nije u modi. Mogli bismo tako reći kako za današnjicu i aktualitet, ali tomu nije bilo drukčije niti u Foucaultovo vrijeme. Toj činjenici »nesretne svijesti« (Hegel) on je pristupao to *promišljenije*. (Gotovo bismo mogli reći da se ovdje radi o nečemu sličnom onome što potječe od filozofa kojega Foucault i ne navodi previše, Heideggerovu *Besinnungu*).¹⁸² Foucaultovo »promišljanje«, naravno, ne ide u pravcu sveprožimajuće racionalizacije i metafizičke tradicije mišljenja, već stalne kritike te tradicije. Ono o čemu on govori jesu tzv. »iskustvena žarišta«.¹⁸³ Foucaultova je revolucija u mišljenju svojevrsna *revolution douce* (»nježna revolucija«, moguća je ovdje opet analogija s Truffautom kroz film potonjeg s naslovom *La peau douce*, 1964.).

Misao treba korjenito dislocirati. Misliti, za njega, znači: *problematizirati*. Znanje, moć i sebstvo postaju tako trostrukim temeljima misli. Na osnovi ovoga, kod Foucaulta možemo govoriti o *arheologiji znanja*, *genealogiji moći*, te *hermeneutici subjekta*. U svemu tome, prema Foucaultu, ključnu ulogu igra sadašnjost. Upravo stoga možemo govoriti o osebujnoj »ontologiji aktualiteta«. Ova, pak,

¹⁸² Vidi: Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, sv. 66, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1997.

¹⁸³ O svemu ovome Foucault govori negdje na početku svoje, vjerojatno, »najživotnije knjige« za današnjicu. Naime, njegovo *Vladanje sobom i drugima* moglo bi se iščitavati upravo na takav način. 30. studenoga 1969. skupština profesora Collège de France izglasava promjenu katedre Povijest filozofijske misli – koju je osnovao Jean Hyppolite – u katedru povijesti misaonih sustava. Foucault tako započinje svoje djelo na tzv. »povijesti misaonih sustava« ili »povijesti sistema mišljenja«. Dakle, utemeljujući katedru »Povijesti misaonih sustava«, Foucault je odmijenio povijest filozofske misli njegova učitelja i prethodnika Jeana Hyppolitea. Koja su tri elementa što čine »iskustvena žarišta«? »Oblici mogućeg znanja, normative matrice ponašanja, virtualni načini postojanja za moguće subjekte... artikulacije tih triju stvari mislim da možemo nazvati 'iskustvenim žarištima'«. Vidi: Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, preveo Zlatko Würzburg, AntiBarbarus, Zagreb 2010., str. 11.

ontologija, *nota bene*, nema nikakve veze s onime što se danas naziva, primjerice, »digitalna ontologija«. Foucault misli u ozračju, ali ipak izvan eksplicitnog okvira onoga što čini današnji aktualitet naime – TEHNOSFERE. Jer, njemu je ponajprije stalo do one kategorije koja obilježuje cijelu povijest humanistike, pa onda i civilizacije kao takove. Naime, radi se o ISTINI. (Iako ovdje ispisan velikim slovom, ona ipak neće biti velikom u smislu hegemonije jedne i jedine neprikosnovene istinitosti). Ali ova se istina ispisuje s drugim ključnim terminom za Foucaulta, dakle, MOĆI. Foucaultov projekt mogli bismo definirati kao »genealošku analizu oblika racionalnosti i mikrofizike moći u kojima je konkretizirana povijest sadašnjosti«. ¹⁸⁴ Znamo to vrlo dobro, Foucault nije tek mislilac i profesor zatvoren u sveučilišnu arkadiju, već je i – aktivist. Njegov aktivizam vezan je kako uz borbu za prava homoseksualaca, tako i za zatvorenike i reformu zatvora. Brine se za društvene marginalce svih provenijencija: imigrante, duševne bolesnike, vjerske i nacionalne izopćenike. Suosjeća s tegobama unovačenih vojnika... nepokolebljivo podržava disidente u istočnoeuropskim zemljama, kao i sindikat Solidarnost u Poljskoj. Najprijeponijim u njegovu angažmanu, mnogi drže njegovo podržavanje tzv. »političke duhovnosti«. Združivanje religije i pobune u šiitskoj opoziciji Šahu Pahlaviju Foucault vidi kao događaj radikalne promjene subjektivnosti pomoću iskustva apsolutno kolektivne volje. Iako mu kasniji razvoj situacije u Iranu možda i nije davao za pravo (pogotovu glede razvitka Homeinijeva režima), ovaj je angažman bio dokaz da za francuskog mislioca ne postoje granice tzv. »slobodnom mišljenju«, kao što ne postoje granice u analizama njegove »ontologije aktualiteta«. Je li Foucault ikada želio neku sustavnu političku filozofiju? I u tome ostao... neuspješan? Ne, on uvodi kritičku epistemologiju društvene prakse i u tomu je bio... nenadmašiv! Pa i za današnje horizonte misli onog Političkog.

* * *

Iako mnogi Michela Foucaulta doživljaju kao jednu od najosob(e)nijih ikona globalne društvene i kulturne scene čitave druge polovice 20. stoljeća, o njegovu će se poimanju »moći ideja« ovdje govoriti preko – *impersonalnosti*. Što bi bila ta »impersonalnost«? Najjednostavnije: zanemarivanje i negiranje kategorije osobnosti. No, kako je uopće moguće zanemariti osobnost kada govorimo o – osobi?

Posebice se ovo pitanje čini radikalno provokativnim ako Michela Foucaulta uzmemo kao osobu i kao intelektualca koji je obilježio javnu, intelektualnu scenu

¹⁸⁴ Vidi o tome: Lawrence Kritzmann, »Foucault i politika iskustva«, *Tvrđa. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti* (172, 2014), HDP, Zagreb 2014., str. 20.

još od *Riječi i stvari* (1966), pa sve do posljednjih spisa o *Uporabi užitaka* i *Brizi za sebe* (1984). Kakva je »genealogija modernoga pojedinca kao subjekta«?¹⁸⁵ Jer, ako je netko odgovoran za raskid s totalnom ambicijom univerzalnog intelektualca, onda je to bio Michel Foucault. On je i izmislio termin tzv. »specifičnog intelektualca«. Taj je, pak, netko čija uloga nije bila u ispisivanju globalne analize ideoloških kodova, već analiza specifičnih mehanizama MOĆI. Moći koja se ne veže uz nekog pojedinca, stvar ili entitet u bilo kojem smislu, već moći koja je sva – u odnosu. Moći koja izvire odasvud i rasprostire se u svim mogućim pravcima. Moći koja nije tek represivni mehanizam tlačenja i prisile, već i proizvodna sila bez koje nema nikakvog opipljivog stvaralaštva. Zapravo, analiza moći je za Foucaulta izgradnja, korak po korak, strateškog znanja. Jer, ako je moć raspršena u umnoženim mrežama, OTPOR je jedino moguć u nizu lokaliziranih strategija.

No, koji je pojam neodvojiv od cijelog Foucaultova idejnog i teorijskog projekta? Naoko, naivno i neočekivano – ISTINA. Svoje shvaćanje istine on iznosi u intervjuu *Mikrofizika moći*:

»Svako društvo ima svoj režim istine, svoju «opću politiku istine», tj. tipove diskursa koje prihvaća i čini da funkcioniraju kao istiniti; mehanizme i instance koji omogućuju da se razlikuju istiniti ili pogrešni izričaji... tehnike i postupke koji se koriste da se dođe do istine; status onih koji su zaduženi za to da naznače ono što funkcionira kao istinito.«¹⁸⁶

Obveza intelektualca – onakvog kako ga zamišlja Foucault – jest da razotkriva režime proizvodnje istine u nekom društvenom i povijesnom kontekstu. No to on ne čini kao »osoba« kojoj je stalo do svoje osobne uključenosti u neki navlaštiti diskurs.

Estetika i etika egzistencije, askeza i samodisciplina, to je onaj model prema kojemu se treba oblikovati i suvremeni intelektualac. No, što je to? Ili, točnije, *tko je to?* Impersona! Neosobnost u potrazi za ISTINOM.

Ponovno se pitamo: kako je uopće moguće zanemariti osobnost kada govorimo o osobi? Zasigurno, nemamo više posla s onime što je Sartre podrazumijevao kao intelektualni angažman univerzalne provenijencije. To je za Foucaulta prevladan oblik, već spomenute, hegelijanske *nesretne svijesti*. Jer, radi se o ne-osobnosti, *impersonalnosti*. Kako doći do impersonalnosti o kojoj govori talijanski

¹⁸⁵ Ovako će svoj tekst nasloviti Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, u svojoj knjizi *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1982.

¹⁸⁶ Ovdje je navod preuzet iz sjajne knjige Maje Profaca, *Subjekt, nasilje i pravo na kontingenciju*, HFD, Zagreb 2009.

filozof Esposito?¹⁸⁷ Što znači da možemo biti, a da ne budemo netko određen? Foucault nije bio osoba u kolokvijalnom smislu. On je bio emanacija težnje za istinom, a ne osoba u klasičnom smislu te riječi. Kako to uopće objasniti?

* * *

U pokušaju da to učinimo, krećemo od pojma/koncepta života. Što je to ŽIVOT? Kako bismo najprimjerenije odredili ovu kategoriju iz filozofijskog motrišta, naravno, najprije se obraćamo antičkoj odredbi. Najkasnije od Aristotela, imamo dvostruko određenje ovoga koncepta. Grci su upotrebljavali dva termina, semantički i morfološki različita, iako objašnjiva zajedničkim etimološkim korijenom: *zoe*, koji izražava jednostavnu činjenicu života zajedničkog svim živim bićima (životinjama, ljudima ili bogovima) i *bios*, koji upućuje na formu ili način življenja svojstven nekom pojedincu ili grupi, kao političkim bićima. Kod Grka posebice, a kod Aristotela navlastito, govoriti o *zoe politike* građana Atene ne bi imalo nikakvog smisla. Jednostavni je prirodni život isključen iz *polisa* i ostaje čvrsto zatočen, kao puki reproduktivni život, u području *oikosa* (Pol. 1252a, 26-35). Aristotel, dakle, protustavlja jednostavnu činjenicu života (*to zen*) politički kvalificiranom životu (*to eu zen*). Klasična definicija čovjeka kao *zoon politikon* (1253a,4) znači, ustvari, to da političnost nije atribut živog bića kao takvog, nego specifična razlika koja određuje rod *zoon*!¹⁸⁸

Giorgio Agamben, najutjecajniji filozof sagledavanja biopolitičke paradigme suvremenog svijeta razvit će navlastitu kategoriju utemeljenu na ovome. Ona će se nazivati forma-di-vita (oblik života). Dok je bioetička diskusija orijentirana uglavnom oko negativnih utjecaja što ih suvremeni tehno-znanstveni razvoj i globalizacija imaju na etičko-tjelesnom osnovu ljudskog življenja i očuvanje sveitosti života na zemlji, *biopolitika se bavi refleksijom i analizom legalnih režima u procesima, ispitivanjem zakonskog kondicioniranja života i povratnim djelovanjem života na isti proces*. Izuzetna politička angažiranost autora koji zastupaju biopolitičku teoriju čini ovu vrst teoretiziranja mobilizacijskim potencijalom što ga evocira koncept 'mnoštva'. U okviru postmodernog naglašavanja koncepta *mnoštvenosti* nastoji se na mogućnosti afirmacije života u zajednici kao težnji za ostvarivanjem *forme-života*, za koju se zalaže Giorgio Agamben.

¹⁸⁷ Vidi: Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della Vita e filosofia dell'imperonale*, Einaudi, Torino 2006. Također: Timothy Campbell, »'Foucault was not a Person?' : Idolatry and the Impersonal in Roberto Esposito's "Third Person"«, *CR: The New Centennial Review* Vol. 10, No. 2, fall 2010.

¹⁸⁸ Vidi: Marijan Krivak, *Biopolitika. Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, Zagreb 2008.

»Život koji se ne može odvojiti od svoje forme jest život kojemu je, kao vlastitu načinu življenja, stalo do tog življenja samog, a u življenju se životu prije svega radi o vlastitu načinu življenja.«¹⁸⁹

Kako sa svime time stoji kod Michela Foucaulta, samog autora koncepta >biopolitika<? Kakav je to tip života koji se može vezati uz njegov pojam sebstva/sopstva/jastva? Prije svega, kod Foucaulta se jastvo, tj. subjekt konstituira kroz – diskurs. Diskurs je glavni pojam prvog polja autorovog intelektualno-filozofskog interesa, što ga on nazivlje »iskustvenim žarištima«. Naime, opći projekt koji Foucault začinje dolaskom na Collège de France naziva se »povijest misli«. Što je, zapravo, ta povijest misli?

Radi se o mišljenju, o *noesis*. No, jednako tako radi se i o onome što je ključni pojam Platonova filozofskog univerzuma – o IDEJI. Ipak, Foucault svoju ideju oko istinitosti iskazuje drukčije od velikog antičkog filozofa. On kazuje kako misao izražava analizu onoga što bismo mogli nazvati »iskustvenim žarištima«, u kojima se jedna artikuliraju pomoću drugih. Spomenuto prvo područje, tako, bavi se oblicima mogućeg znanja. (Osnovni je pojam ovdje narečeni DISKURS). Drugo se bavi normativnim matricama ponašanja za pojedince. (Osnovni je pojam ovdje DISPOZITIV).¹⁹⁰ Konačno, treće se područje bavi virtualnim načinima postojanja za moguće subjekte. (Osnovni bi se pojam ovdje mogao odrediti kao SUBJEKTIVACIJA).

Redom, radi se o *arheologiji znanja*, *genealogiji moći* i – onome što nam se čini najvažnijim za našu temu – *hermeneutici subjekta*.

Dakle... subjekt. Kako Foucaulta pozicioniramo u povijesti filozofije subjekta? Što, prema njemu, omogućuje konstituiranje i uspostavu subjekta? Cjelokupni Foucaultov intelektualni projekt mogli bismo definirati kao »genealogiju modernog subjekta kao povijesne i kulturalne realnosti«.¹⁹¹ Kako bismo ovo primjereno shvatili, moramo na neki način definirati metodu genealogije.

¹⁸⁹ »Bios danas leži u *zoe* točno tako kao što u Heideggerovoj definiciji bit *Daisen* leži (*liegt*) u egzistenciji (ex-sistenciji). Ako nazovemo formom života (forma-di-vita) taj bitak koji je samo svoja gola egzistencija, taj život koji je svoja vlastita forma i ostaje neodvojiv od nje, tada će nam se *otvoriti* polje istraživanja koje leži s onu stranu polja određena kao presjecište politike i filozofije, medicinsko-bioloških znanosti i prava.« - G. Agamben, *Homo sacer*, str. 140.

¹⁹⁰ Kod Foucaulta se ponajprije radi o stalnoj »dekonstrukciji« dispozitiva moći kao proizvođače instance diskurzivne prakse. To jest, njegov je napor vezan uz razotkrivanje diskurzivnih praksi kao političkih tehnologija vlasti (i njihovih strategija).

¹⁹¹ L. Kritzmann, »Foucault i politika iskustva«, str. 23.

Ako je već DISKURS za Foucaulta način na koji se svijet politički vidi, tumači i oblikuje – a usko je povezan s odnosima moći – vidimo da se tu ne radi o nekoj ontologijskoj veličini, već o svojevrsnom »analitičkom konstruktivizmu«. Nadređen u takovrsnoj konstelaciji nalazi se DISPOZITIV. On je, pak, vezan uz genealogiju. Ako diskursi utjelovljuju ono rečeno, tehnologije i APARATI moći uključuju i ono neizrečeno. *Aparat*, tj. *dispozitiv*, dakle, sastoji se od potpuno heterogenog skupa što ga čine: *diskursi, institucije, sve arhitektonske forme; pravne odluke, zakoni, administrativne mjere; znanstveni iskazi, filozofski, moralni i filantropski stavovi* – ukratko, *ono rečeno i, još više, ono prešućeno*. Dispozitiv je, zapravo, **mreža** koja se uspostavlja između tih elemenata.¹⁹² Tako i Deleuze opisuje svijet u kojem živimo kao »entropijski poredak umreženih društava kontrole«.¹⁹³

* * *

Vratimo se genealogiji modernog subjekta. Genealogija bi bila svojevrsna metoda istraživanja, ali i politički stav. U njoj je karakteristična usmjerenost na lokalno, izravni politički angažman, širenje s diskursa na dispoziitivne moći. Ipak, najznačajnije je to da se radi o svojevrsnom »izbjegavanju subjekta«.¹⁹⁴

Tradicionalno – i ne samo u kontekstu političke filozofije – pojam subjekta vezuje se uz pojam tzv. »intelektualca«. Michel Foucault i autor možda ponajbolje knjige o Foucaultu, Gilles Deleuze,¹⁹⁵ preformuliraju tradicionalno poimanje uloge intelektualca u društvenom polju. Intelektualac (k)od njih više nije pozvan igrati ulogu savjetnika masa i kritičara ideološkog sadržaja. On sada može tek davati instrumente za analizu. Intelektualac je odvojen iz povijesno-tradicijske filozofijske uloge subjekta. Više ne funkcionira kao gospodar Istine i Pravde koji bi davao svoj glas potlačenoj svijesti.

»Za nas intelektualac teoretičar« – kaže Deleuze u razgovoru s Foucaultom –

¹⁹² Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977.*, ur. C. Gordon Pantheon Books, New York 1980., str. 94-96.

¹⁹³ Najreferentnije o tomu u: Gilles Deleuze, »*Postskriptum uz društva kontrole*«. Ovaj je esej prvi put objavljen u 1. broju časopisa *L'Autre journal* (svibanj 1990.), uvršten u prijevod knjige *Pourparlers* (Pregovori), Editions Minuit, Paris 1990.

¹⁹⁴ Mnoge od ovih uvida zahvaljujem sjajnoj knjizi Krešimira Petkovića *Država i zločin*, u čijem poglavlju »Genealogija moći i kaznena politika: pouke iz povijesti političkog nasilja«, on obrađuje uporabu Foucaultove metode genealogije u istraživanju nasilja u Hrvatskoj tijekom i nakon Domovinskog rata. Vidi: K. Petković, *Država i zločin. Politika i nasilje u Hrvatskoj 1990-2012.*, Disput, Zagreb 2013., str. 45-77.

¹⁹⁵ G. Deleuze, *Foucault*, Editions Minuit, Paris 1986.

»... više nije subjekt, svijest koja reprezentira ili reprezentativna svijest... reprezentacija više ne postoji, postoji samo djelovanje, djelovanje teorija, praktičko djelovanje u odnosima mreže«. ¹⁹⁶

Foucault sebe shvaća kao *protejsko stvorenje*. Odnosno, subjekt/sebstvo je okarakteriziran(o) time što je sposobno mijenjati svoj oblik. Subjekt ne može biti do kraja odan nekoj sustavnoj doktrini i postati sredstvom neke moralističke istine. Naprotiv, sebstvo/sopstvo/jastvo kod Foucaulta je svojevrsni eksperiment.

Takozvana »tehnika sebstva«, ipak, kod njega je nerazdvojno povezana s moralnim formiranjem pojedinca za kojeg je proces subjektiviranja ontološko kao i društveno pitanje. Osnovom za uspostavu tog i takovog subjekta jest **iskustvo**. Ako kod Foucaulta možemo govoriti o nekoj vrsti političke filozofije, ona se konstituira upravo oko na taj način uspostavljene subjektivnosti. Foucault se kao filozof pozicionira poput, gore spomenutog, »protejskog stvorenja«. Njegov je takovrsni projekt prakticiranje svojevrsne »politike iskustva« kao analitike istine. U tome se ocrtava i osebujna »ontologija aktualiteta«. Drugim riječima, ovdje se radi o kritičkoj povijesti sadašnjosti koja bi trebala funkcionirati kao »nova politika istine«.

Međutim, ono što karakterizira samu »osobu« Michela Foucaulta nešto je krajnje neosobno. Roberto Esposito će to nazvati tzv. »trećom osobom«. ¹⁹⁷

Tko je, ili bolje, što je to »treća osoba?« To je upravo ono što izlazi iz tradicionalnog pojma osobe ili personaliteta. Dok će, primjerice, Ricoeur pokušavati uspostaviti katolički personalizam na način hermeneutike, Esposito će pokušati opisati Foucaulta kao navlastiti život izvan svake kategorije personalnosti. Dobro nam znana Foucaultova analiza modaliteta iskazivanja i uloge subjekta ovdje će nam biti od pomoći.

Pozicija je subjekta, naime, uvijek ispražnjena. Što to znači?

Prije negoli što se odnosi na empirijsko ili transcendentarno ja, mjesto za subjekt uvijek je prazno. S vremena na vrijeme ono se ispunjava. Stoga će i Roberto Esposito govoriti da je to upravo Foucaultova pozicija sebstva/sopstva/jastva. Naime, osoba, tj. personalitet se u povijesti civilizacije pokazao isključujućim čimbenikom za one koji još nisu osobe, koji su tek polu-osobe ili one koji osobe nikada neće niti biti. Radi se ovdje o potpunom diskreditiranju teorije persona-

¹⁹⁶ Vidi: G. Deleuze, »Intellectuals and Power«, u: *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca 1977., str. 206.

¹⁹⁷ Vidi: R. Esposito, *Terza persona. Politica della Vita e filosofia dell'impersonale*.

liteta, jer se ona na neki način pokazuje separacijskom, odnosno segregacijskom u cjelokupnoj povijesti čovječanstva. Barem je to tako bilo od povijesne zgrade Rimskog prava i onoga što otuda proistječe. Jer, osoba se uvijek vezuje uz pravni sustav. Dakle, osobna prava... ali, *nota bene*, *pravo oduvijek isključuje pravednost*. Jer, ako se nekom priznaje pravo osobnosti, ono se uvijek uspostavlja na štetu onih kojima se to isto pravo niječe! Pravo je vezano uz hijerarhijske i staleške odnose u društvu, dok je pravednost onaj iskonski element koji izdvaja sam ŽIVOT kao onu kategoriju koja se suprotstavlja diskreditacijskoj ulozi osobnosti u povijesti čovjeka.¹⁹⁸

* * *

Neustrašivi govor zbirka je Foucaultovih predavanja o antičkom shvaćanju slobodnog govora (*parrhesia*).¹⁹⁹ U njemu se filozof zalaže za izgovaranje istine u najrizičnijim i najkritičnijim trenucima. Znači to: *ukazati na problem tamo gdje ga drugi ne vide ili ga ne žele vidjeti*. Prema Foucaultu, to vuče svoje korijene iz grčkog shvaćanja slobodnog govora kao dužnosti, jednako tako, slobodnog čovjeka. I to usprkos opasnostima koje mu time prijete. Pa čak i izravnoj ugroženosti samoga života. Što, opet, to sve skupa znači?

Foucault nije nikada bio subjekt navlastitoga diskursa kao takovog. Iz njega progovara (emanira!) težnja da se osobnost suspregne naspram *politike istine*.

To je nešto impersonalno, neosobno, ali stoga ne i manje presudno za problematiziranje iskustvenih žarišta koje čine život sam.

Vratimo se Deleuzeu s početka napisa:

»Samoga Foucaulta netko nije mogao shvatiti upravo kao osobu... Sve to uopće nije isključivalo blagost ili dobrotu, ali to nije bilo (nešto) u poretku osobe. Bilo je to (kao)... skup intenziteta«.

Tko je, zapravo, bio Foucault? Nikada nije bio osoba? Nikada nije bio ni filozof, antropolog, povjesničar...? Možda uopće nije niti postojao? Pa što to svima nama govori tri desetljeća nakon njegove smrti?

Samo to da se – u slučaju Michela Foucaulta – radilo o *emanaciji intenziteta iz pozicije impersonalnosti*... Radilo se o – MOĆI IDEJA.

¹⁹⁸ Ponešto o jednom navlastitom shvaćanju problematike pojma 'života' može se pronaći u D. Marjanović - M. Krivak, »Ima li života prije smrti? Pojam života između biopolitičkog i postmodernog stanja«, *Dijalog. Časopis za filozofiju društvenu teoriju*, 3-4 (2014), Sarajevo 2017.

¹⁹⁹ Michel Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), Foreign Agents, New York 2001.

INTERLUDIJ:
JEZIK,
UMJETNOST,
FILM

JEZIK – DISPOZITIV ILI GENERIČKA BIT ČOVJEKA?

Kako danas sačuvati temeljnu vezu između čovjeka i njegova bitka, a da si ne postavimo pitanje o smislu čovjekovog odnosa prema jeziku?

Kako očuvati vezu između jezika i mišljenja?

I, je li tako nešto uopće moguće?

Suvremenost nam nalaže da odgovorimo na ova – tek naoko – retorička pitanja. Kada u svome *Kratilu* postavlja tezu da je filozofija obvezna polaziti ne od riječi, nego od samih stvari, Platon nam zadaje jedan mogući okvir za cjelokupnu povijest odnosa između jezika i mišljenja kroz tzv. »Zapadnu civilizaciju«. ²⁰⁰ Koliko pisana i izgovorena riječ, sam govor utječe na onaj čovjekov temeljni modus egzistencije zacrtan u Parmenidovu stavu: Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι – misliti jest isto što i biti? ²⁰¹

Ako još uvijek postoji, kako bi to volio filozof poput Alaina Badioua, »žudnja za filozofijom«, tada moramo promisliti kako to stoji s mišljenjem/bitkom – i jezikom.

Vladavina robe, vladavina komunikacije, monetarna univerzalnost te proizvodna i tehnička specijalizacija – čine, prema njemu, ono što se danas zove »svijet«. No, to je vrlo ograničujući okvir. Ako doista želimo opet živjeti – a tu bi nam trebala pomoći još uvijek neumrla »žudnja za filozofijom«, prvo moramo raskinuti okove onoga što nam nudi tzv. informacijsko-komunikacijska civilizacijska paradigma.

U njoj se radi o ničemu drugom doli o aparatu, ili dispozitivu. Ovaj Foucaultov termin bit će od presudnog značenja za određenje mjesta što ga ima jezik u suvremenosti.

Najprije, što je to dispozitiv? Michel Foucault uključuje taj pojam u analizu povodom svoje metode – genealogije moći. ²⁰²

²⁰⁰ Platon, *Kratil*, prema oksfordskom izdanju s grčkog preveo Dinko Štambak, predgovor Vladimir Filipović, Medicinska naklada, Zagreb 1975.

²⁰¹ Ovaj je navod česti »schlagwort« Martina Heideggera, s kojim kreće u razračunavanje s poviješću tzv. »zapadne metafizike«. Najprije, pronalazimo ga u tekstu »Stav identiteta«, u: M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996.

²⁰² Michel Foucault uvodi ova razmatranja u: M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, C.Gordon (ur.), Pantheon Books, New York, 1980, str. 194-196.

Giorgio Agamben određuje pojam dispozitiva kao

»... aparata, nečega što se literarno može shvatiti kao sposobnost hvatanja nečega, orijentiranja, određenja, modela, nadzora ili sigurnosti gesti, ponašanja, shvaćanja, ili diskursa živih bića. Ne samo, prema tome, zatvori, ludnice, panoptikum, škole, crkve, tvornice, discipline, pravne mjere itd. (čija je veza s moći u stanovitome smislu izvjesna), već također olovka, pismo, literatura, filozofija, poljoprivreda, cigarete, navigacija, kompjutori, mobilni telefoni i – zašto ne – **jezik sam** (istaknuo MK), koji je možda najstariji aparat – u koji je prije tisuće i tisuće godina primat bio neočekivano sam uhvaćen, a da vjerojatno nije ni bio svjestan posljedica po njega samoga«.²⁰³

Jezik jest, dakle, onaj dispozitiv koji natkriljuje sve gore navedene, najstariji poznati dispozitiv. Dispozitiv je to *par excellence*. Kako se to dešava s kategorijom koju Heidegger određuje kao »KUĆU BITKA«? Preko toga, što nam jezik danas služi tek kao osnovno sredstvo/instrument/alat mogućeg sudjelovanja u cjelokupnoj informacijsko-komunikacijskoj paradigmi koja tako sudbonosno određuje našu civilizaciju, nemušti jezik sms-a i mobitela.²⁰⁴

Jezik je, nasuprot tomu, nešto više: naravniji put iskazivanja mišljenja, imaginacije i sna.

No, kakovo je značenje onoga događaja u 20. stoljeću što ga Richard Rorty naziva »the linguistic turn«, odnosno *jezični obrat*? U čemu se isti sastoji?

Radije se ovdje obraćamo opet Badiouu, negoli Rortyju.

Istražujući tzv. »metafiziku stvarne sreće«,²⁰⁵ francuski nam filozof daje opis Situacije suvremenosti u dva temeljna stava.

Prvi nam takav aksiom kazuje:

- Metafizika istine postala je nemoguća; a drugi:
- Jezik je ključno mjesto mišljenja zato što je tu u igri pitanje smisla.²⁰⁶

²⁰³ Vidi: G. Agamben, »Što je dispozitiv?«, u: *Tvrđa. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti* (1/2, 2014.), HDP, Zagreb 2014., str. 85.

²⁰⁴ O tomu ponajbolje svjedoči Claude Hagège, »Informacija i komunikacija«, u: *Europski glasnik* 1-2/(2012), Zagreb 2012. Na taj način ovaj poznati francuski lingvist dešifrira tzv. »jezik neo-liberalizma« kao servisni anglo-saksonski idiom.

²⁰⁵ Alain Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, Multimedijalni institut- Kulturtreger, Zagreb 2016.

²⁰⁶ A. Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, str. 22.

Dakle, ključni je aspekt filozofijskih istraživanja danas odnos između smisla i istine. Tri su najutjecajnije filozofske »škole mišljenja« obilježile 20. stoljeće.

Najprije, tu je fenomenološka i hermeneutička struja koja svoje korijene vuče iz njemačkog romantizma. Najznačajniji su joj predstavnici Gadamer i Heidegger.

Središnji je pojam za ovu struju sadržan u dešifriranju smisla postojanja i mišljenja – dakle, *tumačenje*.

»Postoje riječi, djela, konfiguracije, povijesne sudbine čiji je smisao opskuran, latentan, skriven, zaogrnut velom, neotkriven. Metoda tumačenja teži rasvjetljavanju te opskurnosti te pokušava doći do prvobitnog smisla... Sudbina je filozofije da bude otvorena za latentno zatvoreni smisao. *Stvarna (joj) je Sreća subjektivna figura Otvorenog*«. ²⁰⁷

Druga je značajna filozofska grupacija prošloga stoljeća, nastala u Bečkom krugu oko Wittgensteina i Carnapa, ona koja se obično naziva analitičkom filozofijom (jezika). Prema njima, cilj filozofije jest strogo razgraničenje između iskaza koji imaju smisla od onih koji ga nemaju. Cijeli je Wittgensteinov *Tractatus* inicijalno usredotočen oko te namjere. Ključni instrument ovdje nije tumačenje, nego *gramatička i logička analiza samih iskaza*. Cilj je filozofije, iz tog polazišta, terapeutski i kritički. »Revolucionarna žudnja«, prema Badiouu, za njih je »žudnja za demokratskim dijeljenjem smisla. (A stvarna je sreća afekt demokracije)«. ²⁰⁸

Konačno, treća je utjecajna struja filozofije 20. stoljeća ona koja se nes(p)-retno nazivlje postmodernizmom. Riječ je ovdje o ukazivanju na potrebu da se samo postavljanje pitanja o smislu iskaže na sasvim drukčiji način. Namjera je ovoga mišljenja dekonstrukcija (Derrida) prijašnjih figura mišljenja, razgradnje svih velikih pripovijesti Moderne (Lyotard), kao i ideje, napretka, revolucije i čovječanstva. Cjelokupna se filozofija svodi na pluralnost registara i jezika smisla. Žudnja je tog tipa filozofije u iznalaženju novih formi života. U postmoderni, nasljeđe filozofske misli najčešće se pronalazi u jeziku umjetnosti.

* * *

Može li filozofija prvenstveno biti meditacija o jeziku? Jer, ako se pomiri s tim primatom jezika, onda će morati odrediti neki jezik kao jedini koji je može spasiti. Heidegger je govorio o sposobnosti njemačkog jezika da pruži utočište onome Otvorenom, iznio je tvrdnju da je njemački jezik u tome smislu naslijedio

²⁰⁷ Isto, str. 24.

²⁰⁸ Isto, str. 25.

grčki. S druge strane, Wittgenstein je filozofiju smjestio u meditaciju o pluralnosti jezičkih igara i gramatičke kodifikacije. Naime, postoji onoliko jezika koliko i zajednica i aktivnosti. Postmoderna dekonstrukcija, također, govori da se JEZIKOM trebamo suprotstaviti metafizičkim apstrakcijama.

Ipak, bilo bi primjereno ovdje vratiti se Platonu i njegovu *Kratilu*. On će, ponavljam, tamo reći da je filozofija obvezna polaziti ne od riječi, nego, kolikogod se to može – od samih stvari. Badiou će kazati da je to svezremenski izazov filozofije same.

Ekskurs o Wittgensteinu i njegovim »Jezičnim igrama«

Posthumno će objavljeno djelo *Filozofijska istraživanja* (1953.) biti ključem za poimanje jezika kao »forme života« (Lebensform), a koje će proročki najaviti ono što danas imamo kao svijet prožet konstrukcijama ili tzv. *tehnosferu*. Za razliku od Heideggera i njegovih razmatranja o jeziku (*Unterwegs zur Sprache*), u kasnoga se Wittgensteina radi o »svođenju jezika na stvar«.²⁰⁹ Njegov se obrat dešava od idealnog jezika logike (*Tractatus*) do jezičnih igara gramatike. Jezik se od svijesti sve više preobražava u aplikaciju programskog jezika za daljnju uporabu. »Jezične igre« postaju paradigmatski okvir otvorenosti samoga jezika u vlastitome govorenju u svijetu. No, ono što je bitno, jezik postaje tako tek važan preko načina svoje uporabe. Radikalno u toj Wittgensteinovoj postavci jest to da jezik postaje funkcijom kulture. Na neki način, jezik je podređen svojevrsnoj semiotici kulture. A to je cijeloj njegovoj teoriji priskrbilo karakter »pragmatičnog polja uputstva za djelovanje«, a što će cijeloj njegovoj filozofiji jezika unekoliko dati osobine samoga JEZIKA kao sredstva za neku drugu svrhu. Odnos jezika i kulture međusobno je uvjetovan onome što pripada »formi života«. Žarko Paić će reći da je Wittgenstein iz svojih *Filozofijskih istraživanja* glavni »krivac« tomu da jezik postaje umjetnim, konstruiranim, te osnovom mišljenja tek kao *planiranja, računanja i konstrukcije* (Rechnen). Dakle, austrijski će filozof – kao i možda najznačajniji autor 20. stoljeća koji čitavo svoje djelo usredotočuje oko jezika – postati »zlogukim prorokom« tehnosfere.

»Jezik realizirane tehnosfere počiva na logici informacije, kojoj je pokretačka moć u 'estetskoj tehnogenezi svjetova'«. ²¹⁰

²⁰⁹ O tomu iscrpnu studiju piše Žarko Paić, pod naslovom »SVE JE SAMO KONSTRUKCIJA: Od 'forme života' do funkcije *Stvari* – Wittgenstein i 'jezične igre'« (još nepubliciran tekst).

²¹⁰ Ž. Paić, »SVE JE SAMO KONSTRUKCIJA«, str. 27.

Jezik kao forma i igra kao život vezani u takovoj filozofijsko-teorijskoj postavci tako su prešli iz analognoga doba teksta prema digitalnoj formi slike. Bit jezika postaje konstrukcija i – slika. (O tomu *Wittgenstein* već piše u *Tractatusu*.) Sintaktičko-semantički odnosi jezika svi se prebacuju na polje »pragmatike znanja«. I što je u svemu tome još ostalo od one kaze na vitgenštajnovskom tragu: »O, Bože, koji jesi jezik«? (a koju izriče ovdašnji pjesnik Danijel Dragojević u zbirci *Prirodopis*). Čini se, doista, da »jezik TEHNOSFERE vizualizira svjetove u tami Ničega i digitalnoj kopreni praznine«. ²¹¹

* * *

Jezik jest, svakako, jedna od najvažnijih navlastitosti pristupu smislenosti i značenju pojedinih filozofijskih iskaza, no trebamo se odrediti i drugim kvalifikativima onoga što nazivamo zbiljsko mišljenje. Badiou će svoje fokusiranje uputiti prema jednoj čvrstoj točki svakog diskursa, a to je, dakako, Istina.

No, izražava li se generička bit čovjeka tek putem jezičkog iskazivanja istine? Ili, ipak, jezik, znači i nešto drugo? Ili nešto više od toga?

Obraćamo se ovdje – za neke dakako nimalo neočekivano – Nenadu Mišćeviću i njegovoj prevažnoj knjizi *Filozofija jezika*. ²¹² On(i) će nam pomoći da sebi predložimo onu mogućnost jezika preko koje dospijevamo do »jezičkog sâmog«.

Što bi to bilo »jezičko sâmo«? I, gdje se pojavljuje?

Filozofija jezika, kazuje Mišćević, dokaz je da ne postoji neka »normalnost« u jeziku. Posredujući opće i pojedinačno, pojam i neposredno ukazivanje, općeniti smisao i individualnu izražajnost – jezik ujedno otkriva i napetost, unutarnje neslaganje svih ovih vidova. Posebice u svakodnevnom govoru suočavamo se s mnogim neodređenostima. Jezik se, dakle, pokazuje kao »željom dohvatljivo biće«. Ponajprije tako nešto možemo pronaći kod pjesnika, a što je bliskom i Heideggerovu pravorijeku o vezi mišljenja i pjevanja. Ono jezično sâmo počesto ukazuje na nesumjerljivost jezika i izrečenog. Gdje ga nalazimo?

Tamo gdje »kozmos smisla« prelazi u »kaos izričaja«. ²¹³

Jezik često odbacuje funkcionalnost. Jean Baudrillard će reći da jezik podliježe »virusnoj patologiji«. Prečesto je zaražen virusom komunikacije. Kako već

²¹¹ Isto, str. 28.

²¹² Vidi: Nenad Mišćević, *Filozofija jezika*, Naprijed, Zagreb 1981.

²¹³ N. Mišćević, *Filozofija jezika*, str. 27.

tradicionalno jezik pati od retorike, fraziranja, logoreje, tautologije – kao što i tijelo može patiti od mehaničkih i organskih bolesti i poremećaja – i jezični znak može oboljeti. Međutim, kad se radi o danas sve prisutnijim virtualnim jezicima, nemamo više tradicionalnu patologiju forme, već patologiju formule. Jezik je izvrnut pojednostavljenim operacijama i komandama, tj. kibernetici. *Nota bene*, ovdje će i Heidegger vidjeti dovršetak metafizičkog jezika filozofije, a kibernetiku kao njezin krajnji vrhunac.

Jezik bi trebalo deprogramirati, reći će Baudrillard. To bi trebalo biti djelo samog jezika. Odnosno, deregulacija samoga informacijsko-komunikacijskog sustava može biti djelom tog sustava!²¹⁴

A kakvu ulogu i mjesto u svemu tome ima danas filozofija? Dajmo riječ eponimnom spisju Gillesa Deleuzea i Felixa Guattarija:

»Ako se filozofija iznova nastanjuje u pojmu, onda uvjet za to ona ne nalazi u sadašnjem obliku demokratske Države ili pak cogitu komunikacije, još sumnjivim od cogita refleksije. Nama ne nedostaje komunikacije, naprotiv, imamo je (i) previše: ono što nedostaje jest stvaranje. *Nedostaje nam otpor spram sadašnjosti*. Stvaranje pojmova priziva u sebi neki budući oblik... Europeizacija ne čini neko postojanje, ona samo tvori povijest kapitalizma što osujećuje potčinjene ljude da postanu. Umjetnost i filozofija susreću se u toj točki...«²¹⁵

Na sličan će način narečenoj problematici pristupiti i Giorgio Agamben u tekstu »Shekinah« svoje *Zajednice koja dolazi*.²¹⁶ Danas, živeći u doba što bismo ga mogli, prema Debordu, nazvati društvom integriranog spektakla, u pitanje je dovedena sama lingvistička bit čovjeka. Naime, spektakl = jezik. To je i ono što nazivamo komunikativnošću ili jezičkim bićem ljudi. No, komunikacija jest i ono što vodi do otuđenja čovjeka od njegova jezika, onoga *logos* što ga Heraklit u jednom od svojih fragmenta nazivlje onime Zajedničkim. U spektaklu nam se naša jezička priroda vraća u izvrnutom obliku.

²¹⁴ Vidi: Jean Baudrillard, *Savršen zločin*, Beogradski krug, Beograd 1998. Savršeni zločin, prema Baudrillardu, znači da »transparentnost zla« u »fatalnim strategijama« dovršava *circulus vitiosus* svijeta simulacruma!

²¹⁵ Vidi Gilles Deleuze i Felix Guattari, »Geofilozofija«, u: isti, *Što je filozofija?*, objavljeno u časopisu *Treći program Hrvatskog radija*, Zagreb 1993., s francuskoga preveo Borislav Mikulić.

²¹⁶ Vidi: G. Agamben, »Shekinah«, u: *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1993., str. 79.-84.

Što se događa onda kada riječ – koja bi treba biti »kazivajuće pokazivanje istine bitka«²¹⁷ – odvaja od onoga što bi trebala otkrivati i zadobije samostalno navlastitu egzistenciju? U *Društvu spektakla* upravo sama komunikativnost, ta generička bit čovjeka sama (tj. jezik) ono je što biva izdvojenim, te se izolira u sferu autonomnosti. »Ono što ugrožava komunikaciju, sama je komunikacija: ljude međusobno odvaja ono što ih po prirodi ujedinjuje.« Tko je tomu kriv?

Agamben će reći da su novinari i mediokrati novi svećenici tog otuđivanja ljudi od njihove jezičke prirode... od njihova lingvističkog bitka.

Jezik se sada ne tek odvaja od tog bitka nego ne otkriva baš – ništa. Točnije, pokazuje nam se ništavnost svih stvari.²¹⁸

* * *

Agamben će reći: postoje živa bića tj. *supstancije* i postoje *aparati*. Stvar je u tome da se iz odnosa tih dvaju skupina entiteta stvori ono što se naziva »subjekt«. Jer, i aparati su uključeni u sam proces humanizacije. Potrebit je stoga vrlo oprezan odnos s aparatima, jer će jedino u toj pozornoj interakciji biti moguće dosegnuti razinu subjektivnosti.

Agamben će tako, na fukoovsko pitanje o dispozitivu, reći i sljedeće: *Pošto smo se prepustili totalnoj kontroli od strane gadgeta* – računala, tableta, mobilnih telefona – *izgubili smo svoju subjektivnost*. Identiteti koji se – tako misle – prepuštaju navodnoj »slobodi« de-subjektivacije, postaju tek objektima »upravljačkog stroja«. Jer, »telefonini« (kako nesumnjivog boga suvremenosti, »njegovo zločinačko veličanstvo«, Mobitel, naziva Agamben, a koji je naoko tek puko »komunikacijsko sredstvo«) zasigurno nam ne olakšavaju kontakt s drugim osobama, nego su tek aparati upravljanja našim željama. A kada su nam jednom okupirane i posve bespomoćne naše želje, postajemo istinski robovi kapitalističke (de)subjektivacije.²¹⁹ Još je veliki Boetije to nazvao »dobrovoljnim ropstvom«!

Suvremeni korpo-kapitalizam osvaja naša tijela, ali i naše želje. Mobilni telefoni i računala u tome nikako nisu »nedužno sredstvo«. Naoko, ovdje prevla-

²¹⁷ Ovaj je izriječ gotovo općenito mjesto Heideggerova diskursa o jeziku!

²¹⁸ G. Agamben, »Shekinah«, str. 83. »Even more than economic necessity and technological development, what drives the nations of the earth toward a single common destiny is the alienation from linguistic being, the uprooting of all peoples from their vital dwelling in language«.

²¹⁹ O tomu Agamben posebice piše u: G. Agamben, »Što je dispozitiv?«, str. 87.

dava tek »ravnodušnost« u sveopće korisnom »informatičko-komunikacijskom« okviru.

Ipak, onaj tko sebi dopusti da ga posve obuzme »celularni telefon«, bez obzira koliki u svemu tome bio intenzitet žudnje njime pokrenut, ne može si prisvojiti neki »novi subjektivitet«. On si može priuštiti tek – broj. To je broj putem kojega, eventualno, može biti zabilježen u statističkim anketama i tako... biti kontroliranim.²²⁰ Pojedinaac postaje tek brojkom u općoj kalkulabilnosti, entropijski sveprožimajućeg »društva kontrole«. Postaje dijelom aparata, dijelom dispozitiva. Naravno, dispozitiva jedinog subjekta-supstancije danas – Kapitala.

* * *

No, najugroženijim se čini upravo – JEZIK. Kako je jezik postao dispozitivom?

U svom tekstu »Pohvala profanaciji« Agamben će detektirati najvažniji problem u postajanju jezika dispozitivom.²²¹ Profanirati, *nota bene*, ne znači jednostavno dokinuti i izbrisati izdvajanja, nego ih naučiti rabiti na nov način, igrati se njima. Upravo će u ovakovoj igri Agamben nastojati pronaći smisao tzv. »besklasnog društva«. Naime, to nije društvo je koje izgubilo svako sjećanje na klasne razlike. Ne... ono bi znalo deaktivirati dispozitive tog klasnog poretka. Omogućujući im novu uporabu, spriječilo bi njihovo pretvaranje u čista sredstva. Jer što čini kapitalizam?

Zašto su dispozitivi kapitalističkog kulta toliko djelotvorni? Upravo stoga što zarobljuju čista sredstva u svrhu koja im nije uopće navlastita. Primjer je JEZIK.

Otimajući jezik ljudskome uopće i bitkovnom karakteru njegove spoznatljivosti, kapitalizam nadzire društvenu komunikaciju. Kapital se služi jezikom kao sredstvom širenja vlastite ideologije i navođenja na dobrovoljnu poslušnost.

Jezik se kao nešto najnavlastitije svakome ljudskom entitetu treba osloboditi svoje komunikacijske svrhe. Treba postati istinskim bitkom tu-bitka.

Jer, cilj je medijskih dispozitiva upravo neutraliziranje te profanacijske moći jezika kao čistoga sredstva.

Crkva je u povijesti na taj način neutralizirala jezik. Crkva je jezik SAKRALIZIRALA. Ona je svoju funkciju osmislila usmjeravajući je pretežno prema neu-

²²⁰ Isto, str. 88.

²²¹ Giorgio Agamben, »Pohvala profanaciji«, u: *Profanacije*, MeandarMedia, Zagreb 2010., str. 85-107.

traliziranju novog iskustva riječi koju je Pavao, smještajući je u središte mesijan-skog navještaja nazvao *pistis*, vjera.

Danas, u sustavu spektakularne religije medija – ništa nije drukčije.²²²

Jezik, koji bi trebao biti čisto sredstvo, u medijskoj sferi izlaže vlastitu prazninu. Jezik izriče jedino vlastitu ništavnost, kao da nikakva nova uporaba nije moguća, kao da nijedno drugo iskustvo riječi više nije moguće.

Coda

Njemački filozof Peter Sloterdijk jezik će vidjeti navlastitim medijem čovjekovog rađanja i ulaska u svijet. *Doći na svijet, dospjeti u jezik.*²²³ Što to znači? Stvar je to oslobađajuće odluke da se uopće »bude«. I to onkraj fatalne, usudne predodređenosti da se jezikom tek rađamo u pozitivitet nacionalnog identiteta. Kroz jezik, potrebna nam je »kura odvikavanja« od nacionalnog, fiksnog, svagda nam zadanog položaja u svijetu, kako bismo oslobodili svoju »rodnost«.

Doći na svijet, dospjeti u jezik. Opet, što to znači?

Znači to da se učimo poetski govoriti i da se prepustimo »disanju na način jezika«. Jezik, kao **generička bit čovjeka** mora se osloboditi. Sloterdijk govori o »oslobađajućoj odluci« da se u jeziku učimo slobodi disanja. I to onkraj nacionalnih predodređenosti, koje uvijek u krajnjoj liniji proizvode tek rat i nasilje. Jezik, dakle nije tek tehnoznanstveni kod informacije-komunikacije. Jezik nije sluga »procesu postajanja svijeta estetskim kodom tehnosfere« (Ž. Paić). Jezik je, ponajprije, *poiesis*. Svijetu otkriva uvjete njegova *poein* i *poiesthai*. Kako kazuje Paul Celan, *la poésie ne s'impose pas, elle s'expose*.²²⁴

Jezik je, unekoliko, »prizvan« poetski govoriti. Tko uči poetski govoriti, kazuje Sloterdijk, »taj od početka unosi slobodu disanja u onaj jezik koji učimo, (nažalost) našim ulaskom u povijesni govor prenošenja nasilja«.

²²² G. Agamben, »Pohvala profanaciji«, str. 92.

²²³ Vidi: Peter Sloterdijk, *Doći na svijet, dospjeti u jezik. Frankfurtska predavanja*, Naklada MD, Zagreb 1992.

²²⁴ Sloterdijkovo navođenje Paula Celana je iz gore spomenute knjige – P. Sloterdijk, *Doći na svijet, dospjeti u jezik*, str. 5.

Jeste li imali »brainstorming«, kada ste *updejtali* najnoviji *pijaring* s upravo završenog *lajfkoučinga*? Ili još niste *daunloadali* svoj *brifing* za sljedeći *peting* sa svojim I-podom? No, zar baš niste učinili ništa od tog?

Pa kako biste onda uopće mogli doći do svog »life-sharinga«?²²⁵

Jesmo li – ponovno prizivamo Sloterdijka – doista osuđeni na to da »moramo ustrajati u post-modernim, dekoncentracijskim logorima kao osuđenici na zabavu«²²⁶ (sjetimo se slogana RTL2 televizije!).

* * *

Porodajne muke dospijevanja u jezik stoga su tek pred nama. Možemo li povratiti jezik kako generičku bit čovjeka? Da... možemo. Kako?

Mislimo, čitajmo, pišimo jezikom slobodno kao što želimo disati. Patetično?

Da, ali i jedino moguće ako jezikom želimo dospjeti u istinski svijet!

²²⁵ Osim ovih vidljivih dokaza tomu što nam se doista dogodilo s jezikom, evo još jedan primjer, a stigao je na adresu autora ovih redaka, nakon što je »pogriješio« i kupio nešto u Shoosteru. Stoga, redovito prima njihov newsletter.

Dakle, Ella voli dugačke šetnje po pješčanim plažama? Ne. Ella voli urban sneakermeister look, a adidas je must have u njenim kombinacijama.

Blue Gazzele – kako to dobro zvuci :) a još bolje izgleda jer Gazzele imaju posebno mjesto u svakoj sneaker collection.

Ostatak outfita su tajice s naglašenim brandingom i adidas sweater koji cijeli look diže na novu razinu. Možda ti voliš dugačke šetnje za razliku od Elle, a svoj adidas look potraži na Shooster look of the week!!!

²²⁶ P. Sloterdijk, *Doći na svijet, dospjeti u jezik*, str. 106.

ANTI-SLIKA, ANTI-FILM... PRO ARS

Julije Knifer i Mihovil Pansini o slobodi u umjetnosti

Moj dragi profesor filozofije, Branko Despot, jednom je prilikom rekao nešto poput: »Filozofija se može poučavati (a da to ima nekoga smisla), još samo na umjetničkim akademijama«. I doista, čini se da filozofija ima puno više zajedničkog s umjetnošću negoli bi se to moglo činiti pravovjernim »filozofima-znanstvenicima«... Ako je filozofija – u svom praktičkom vidu kojime se približava i umjetničkoj praksi! – »sebe-u-djelo postavljanje istine (bitka)«.²²⁷

I film se obično proučava na umjetničkim akademijama. Najčešće je to dramska. No, osim toga, film se kod nas legitimirao kao dio studijskog programa i na komparativnoj književnosti Filozofskog fakulteta. Tamo je postao dijelom onoga što se običava nazvati »humanistikom«. U tom se smislu može govoriti i o osebujnoj filozofiji filma, ili, pak, filmozofiji.²²⁸ (Ne želim uopće razmatrati njegovu pojavnost na metastazirajućim tzv. »kulturalnim studijima«)

A gdje se obično proučava umjetnost? Pa onda i slikarstvo kao predmet analize ovoga napisa (naravno, zbog tematiziranja slikarske motivike, ali i »životne filozofije« što ju utjelovljuje glavni protagonist ovog napisa – Julije Knifer)?! Tautološki, na »umjetničkim akademijama«... Ali, za istinsko proučavanje umjetničkih fenomena, to neće dostajati. Unutar danas gotovo ideološki proklamirane interdisciplinarnosti, upravo se filozofija – unutar i izvan disciplinarne *humanistike* – nadaže zbiljskim izazovom. Zašto? Jednostavno zato što u osnovi ljudske egzistencije i pregnuća stoji – *smisao*. I to ne samo kao »spoznajna dimenzija značenja«, kako bi to rekli filozofi jezika koji slijede Fregea. Jer, riječ je o ulogu puno većem od toga. SMISAO jest ono što nosi svaki život, ako to on to doista i uistinu JEST. Događaj smislenog života nešto je čime se bave i (općenito) umjetnost, (posebice) film, ali i – filozofija. No, kakve sve to skupa ima veze s fenomenima koji se obično nazivaju anti-film, anti-slika... antinomija? Koji ih to *locus communis* povezuje? Rekao bih da je to – život kao OTPOR svemu što ga ograničuje. »Žudnja za životom« nesputanom bilo kakvim konvencijama i građanskim moralom. Otpor je to svekolikom programiranju i sistematiziranju... svakom stavljaju-

²²⁷ Martin Heidegger, *Izvor umjetničkog djela*, AGM, Zagreb, 2010.

²²⁸ Najpoznatiji je u ovome kontekstu istoimeni knjižni tekst Oliviera Pourriola. Vidi: Olivier Pourriol, *Filmozofija*, Meandarmedia, Zagreb, 2010.

nju u okvire... us(š)trojavanju, svakom disciplinarnom, nadzornom i, konačno, »društvu kontrole«.²²⁹

* * *

»Kod mene je najvažniji element u mojem radu potpuna pribranost, ali i krajnja duhovna sloboda«.²³⁰

Ovaj *credo* što ga Knifer navodi u svojim *Zapisima* znak je i njegova slobodnog odabira – ali opet proizišlog iz osebnosti i navlastite umjetničke askeze i samodiscipliniranja. Kao oblik slobode odabrao je – apsurd. Opet, kao oblik kojemu će ostati vjeran, a koji će postati stalan u njegovu slikarstvu, za svoj motiv odabire – *meandar*. (Ovo će, ustvari biti inicirano sugestijom Igora Zidića koji njegove »kompozicije« prvi definira upravo tim imenom.) Tek neznatne varijacije ovog motiva bit će znakom cijeloga slikarovog opusa. Apsurd, meandar... sloboda, ovo će biti pokretači kroz cijeli Kniferov umjetnički i životni habitus.

Je li sloboda moguća na takav način? Naravno, jedino kroz beskrajno discipliniranje u svom umjetničkom radu, Knifer će pronaći istinsku slobodu. Apsurdno? Da, da... ali i jedino moguće u sveokružujućem svijetu površnih senzacija. Sloboda umjetniku pruža i osjećaj sreće mnogo produbljeniji od površnih zadovoljstava. U tome Kniferu može biti sugovornikom i suvremeni francuski filozof Alain Badiou. On će, naime, u svojoj *Metafizici stvarne sreće* reći da se umjetnik, dan za danom, pokorava strogoj disciplini inovacije, te strpljivom i često mukotrpnom radu kako bi iznašao nove načine međuodnošenja sa zbiljom koja čini istinski svijet. Radi se o iznimnoj posljedici unutar svijeta. »Disciplina je istinska bit slobode i bitni uvjet stvarne sreće«.²³¹ Slikarstvo Kniferu pomaže da se moralno i duhovno oslobodi. Ta je, pak, sloboda svakako sadržana izvan okvira konvencionalnog građanskog i akademskog miljea. Do slobode, tek naoko apsurdno dolazi, *anti-slikom*.

Nakon 1959. godine Kniferu će se stvari sasvim razjasniti. *Svijet jest sve što je meandar* (?!). Tako bi mogla glasiti inverzija Wittgensteinova početka *Tractatu-*

²²⁹ I, jesu li »planiranje, računanje, konstrukcija« doista jedini načini na koji se danas strukturira ono što nazivamo »mišljenjem«? *Društvo kontrole* je, pak, paradigmatički termin iz eponimnog teksta Gillesa Deleuzea: »Postscript on the Societies of Control«, u: *rom _OCTOBER_ 59*, MIT Press, Cambridge, MA, Winter 1992., str. 3-7.

²³⁰ Vidi: Julije Knifer, »Zapisi«, *Život umjetnosti* 35, Zagreb 1983., str. 28-32, ovdje preuzeto iz Radmila Iva Janković (ur.), *Bez kompromisa/Uncompromising*, Muzej suvremene umjetnosti, Zagreb, 2014., str. 137-144.

²³¹ Alain Badiou, *Metafizika stvarne sreće*, Multimedijalni institut, Zagreb, 2016, str. 70.

sa.²³² Jer, Meandar jest slučaj. Čisti slučaj, čista kontingencija... ali sretan slučaj – *kairos*. Zašto *kairos*? Čemu ovaj Bog »sretnog trenutka« u vezi s Kniferom? U jednoj inačici *Wikipedije*, primjerice, čitamo i ovo:

»... još od antike poznata rijeka **Meandar** na jugozapadu Turske koja izvire u Anatolijskoj visoravni u okrugu Dinar i nakon slavnih meandara utječe u Egejsko more kod antičkog jonskog grada Mileta...«²³³

Milet? Zvuči li to poznato? Oni koji su barem ponešto čuli o filozofiji, ili učili njezinu povijest, znat će da se ime prvoga filozofa Talesa vezuje uz grad Milet. On će reći: prapočelo svega jest – voda. Prapočelo, pak navlastita slikarstva otkrilo se Kniferu kao – meandar. Slikao je on taj oblik uporno i dosljedno poput kakva Sizifa koji se uvijek iznova, stoički, mukotrpno prihvaćao svog životnog i umjetničkog usuda. Knifer je svoje meandre – od spomenute 1959., pa sve do kraja života 2004. – »gurao« punih 4 i po desetljeća.

»Monotonija i ponavljanje predstavljaju ritam koji je, zapravo, vanjski oblik i sadržaj.«²³⁴ Ritam je to koji pulsira neuništivom životnom snagom Kniferova opusa. Kako to Knifer postiže? Uz minimalna sredstva; s krajnjim kontrastima: kako bi dobio monotoni ritam.

»Proces mojeg rada odvijao se bez oscilacija, a evolucija se kretala u smjeru potpunog nestajanja slike.«²³⁵

Crno i bijelo. Vertikalno i horizontalno. Ovo su jedine odrednice, tj. kontrasti što stoje u osnovi toka kojima na plohi Knifer zasniva ritam svojega slikarstva.

A koja je motivacija i cilj takvog umjetničkog pregnuća? **Anti-slika**. Knifer će reći da funkcija meandra u ostvarenju toga cilja nije *ni pikturalna, ni ornamentalna, pa ni filozofska*. Ipak, usudio bih se reći, ovo je jedna izgrađena filozofija! »Svatko odabire onakvu filozofiju, kakav je čovjek«, reći će, primjerice, Fichte. Knifer je odabrao jednu »ne-filozofsku filozofiju«. Baš poput Wittgensteina, Baudrillarda, ili još ponekog značajnog mislioca koji se baš i nije volio zvati »filozofom«. No, i anti-filozofija nužno se obraća filozofskom pristupu svijetu. Opet će nam od pomoći ovdje biti Badiou. Navlastito Ja, kao subjekta sasvim osobnog

²³² Sjetimo se početka *Tractatusa*: »Svijet jest sve što je slučaj«. Vidi: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, preveo Gajo Petrović: Biblioteka Logos, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960., paragraf 1.

²³³ http://www.wikiwand.com/sh/Kategorija:Rijeke_u_Turskoj

²³⁴ J. Knifer, »Zapisi«, str. 139.

²³⁵ Isto, str. 30.

izbora, Knifera čini autentičnim promišljateljem. To jest – (anti)filozofom.²³⁶ Ap-surd kao oblik slobode iskaz je takvog Kniferova odabira.

Ali, anti-slika? Kakva je to filozofija? Naravno, radi se o avangardnom nasljeđu što ga je jednom svima nama stavio u amanet Kazimir Maljevič. *Crni suprematistički kvadrat* ili, još više, *Bijeli kvadrat na bijeloj podlozi*. Vizualne su to činjenice koje dovode u pitanje samu ontologiju fenomena koji se naziva – slika. Je li anti-slika još uvijek... slika? Može li se ta Kniferova anti-slika s motivom meandra još uvijek zvati slikom ili je doista riječ o nečemu rubnom? Kakav je odnos između anti-slike i nekakve, možebitne, apsolutne slike?²³⁷ Knifer govori da se već metodom stanovite redukcije nastojao približiti »anti-slici«. Radi se o reduciranju vizualnog na slikama. Prije svega, oblika i boje. Crno i bijelo, vertikalna i horizontalna... Krajnji su to i granični oblici jednostavnosti. Funkcija takove slike tek je – *vizualna*. Ovdje povlačim i prvu paralelu između takovrsnog Kniferova slikarstva i teorijskih razmatranja prisutnih u doba kada on iznalazi temeljna načela svog umjetničkog postupka.

Joel Stein će tako reći da slika danas više ne može promatrati tek kao neko artističko djelo ili plod neke osjetljivosti ili, pak, kao izraz neke osobnosti. Radi se, naime, tek o *vizualnom fenomenu* kojega sastavni dijelovi nemaju drugoga cilja nego stvoriti određenu optičku situaciju koja nije ni literarna ni psihološka. Zanimljivo, o ovoj Steinovoj objeckiji izvješćuje nas drugi protagonist našega teksta. Mihovil Pansini – filmaš, specijalist liječnik-otorinolaringolog i zainteresirani intelektualac (opće prakse!) o svemu tomu govori u svojim razgovorima u kino klubu Zagreb, 1962. i 1963. godine. Pansinija zanimaju sve »nove tendencije« i u drugim umjetnostima, a ne samo na filmu.²³⁸ Otprilike istih godina javljaju se Kniferove tzv. »anti-slike« kao i »anti-filmovi« Vladimirea Peteka. *Pastelno mračno, Sybil, Odmor, Sretanje*... tek su neki od Petekovih naslova. Dolazi do interakcije »novih tendencija« u svim umjetnostima: literaturi, glazbi, arhitekturi... slikarstvu, filmu. Modernizam 60-ih prošloga stoljeća čini Zagreb središtem

²³⁶ Primjer svojevrzne anti-filozofije može biti i naslov prvoga dijela zajedničkog projekta »Kapitalizam i shizofrenija«, što su ga Gilles Deleuze i Felix Guattari nazvali *Anti Edipom*!

²³⁷ Svim ovim pitanjima bavi se Krešimir Purgar u inspirativnom tekstu »Anti-slika ili apsolutna slika. Slikarstvo Julija Knifera u doba digitalne reprodukcije«, *Kontura* art magazin 25 (2015), 127; str. 14-25.

²³⁸ Navod Joela Steina iznosi Mihovil Pansini. Sve je ovo zabilježeno u knjizi jednostavnog naslova. *Knjiga GEFFa* 63 (1), Organizacioni komitet geffa, Zagreb, 1967. Odgovorni redaktor bio je Mihovil Pansini, a u redakciji su još bili Vladimir Petek, Zlatko Sudović, Kruno Hajdler i Milan Šamec, sve odreda vrsni amaterski, entuzijastični i eksperimentalno nadahnuti ovdašnji filmaši.

svekolikog intenzivnog kulturnog i umjetničkog gibanja. Radi se o *multimediji* u njenim začecima.²³⁹

Sa svime time u vezi treba reći da se Kniferove (anti-)slike podosta razlikuju, primjerice, od onih Ada Reinhardta. Insistiranje potonjeg na tamnim površinama, na krajnjoj tami konačne vizure – s jedva vidljivim razlikama u tonu crnih kvadrata na crnoj površini – svjedoči da se doista radi o anti-slici. *Black Paintings* stoje negdje na rubu između samog materijala slike i izvanjske stvarnosti koja uokružuje sam prostor ontološkog medija koja označuje sliku. Slikovna informacija ne razlikuje se od prostora prirode. Takova, Reinhardtova slika doista proturječi onome fenomenu što ga zovemo – slikom, reći će Purgar u spomenutom tekstu.²⁴⁰ Naravno, slikom kao pukom fizičkom činjenicom. No što je s Kniferovim meandrima? Postoji li u njihovim nizovima – koji, *in ultima linea*, ne predstavljaju ništa doli tek kontinuitet istog meandra – još slika? Opalka, Rothko, Tobey, Albers... neka su od imena koja se vezuju uz anti-sliku.²⁴¹ Anti-slika postaje ime za hermeneutički oblikovanu recepciju nepredstavljivosti. Jednostavno, anti-slika postaje ime za ne-reprezentativnost slike u odnosu na zbilju. Povijesno-umjetnička recepcija ovdje se ograničuje s obzirom na ontologiju. Drugim riječima, svako apstraktno slikarstvo može biti anti-slikom. Ipak, mene ovdje interesira ono što sam Knifer – usudio bih se reći – **misli** tom svojom anti-slikom.

Τό γάρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – misliti jest isto što i biti.²⁴² Odnosno: misliti, biti, slikati – jedno je to i isto kao suzvučje cjelokupnog habitusa Julija Knifera. *Ono isto pojavljuje se i ponavlja tek u razlikama* (mogao bi ovdje dodati Gilles Deleuze). *Ponavljanje i razlika*, evo još jednog filozofskog motiva koji se može prepoznati u slikarstvu zagrebačko-osječko-francusko-njemačkog umjetnika.²⁴³ Imamo mnoštvo registara repeticije. Baš kao u Kniferovim registrima u kojima se pojavljuju crno-bijela, vertikalno-horizontalna oblička meandara. Ponavljanje

²³⁹ O ovome sam ponešto ispisao u tekstu: »Postmoderna Multimedia – pokušaj definiranja pojma, konteksta i svrhe« svoje knjige *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, HFD, Zagreb, 2000., str. 188-190.

²⁴⁰ K. Purgar, »Anti-slika ili apsolutna slika. Slikarstvo Julija Knifera u doba digitalne reprodukcije«, str. 17.

²⁴¹ O svima njima inspirativni nam tekst podastire Ljerka Mifka: »Prostorna određenost meandra Julija Knifera«, *Život umjetnosti* 9 (1969), Zagreb, str. 25-31.

²⁴² Čuveni je to izriječ Parmenidove filozofije, koji stoji na samim počecima onoga povijesnog razvitka koji se vezuje uz tzv. »zapadnu metafiziku«. Navodi ga i Jean- Claude Marcadé u svom tekstu: »O palindromu u pikturalnoj umjetnosti: Julije Knifer«. Preuzeto iz: R. I. Janković (ur.), *Bez kompromisa/Uncompromising*, str. 249-250.

²⁴³ Gilles Deleuze, *Ponavljanje i razlika*, preveo Ivan Milenković, Fedon, Beograd, 2009.

se uvijek pojavljuje kao razlika. Nikada ne možemo poći tek od identiteta. To je ono što ostaje okovano zakonitostima formalne logike. Razlika postaje diferencijacija zahvaljujući ponavljanju/repeticiji.

»Nikada ono Isto ne bi izašlo iz sebe da se u cikličkim mijenama podijeli u više «isto takvih», da ne postoji razlika koja se kreće u tim ciklusima i maskira u to isto čineći ponavljanje obveznim, ali predočujući samo ono nago vanjskom promatraču, koji vjeruje da varijante nisu ono bitno i da malo mijenjaju ono što one ipak jesu iznutra.«²⁴⁴

To je ono što je prisutno i u stalno se ponavljajućem/razlikujućem motivu meandra. Knifer se iznova vraća svojim slikama.²⁴⁵ Kod njega je naglasak uvijek na procesu stvaranja, a ne na dovršenom djelu. Svojevrsni je to *work-in-progress*. Ovaj će dinamički moment biti i razlogom smislenosti čak i anti-slike!

* * *

No, što je s »anti-filmom«? Može li se ovaj neobični fenomen – koji se pojavljuje sličnih godina kao i Kniferova anti-slika – uspostaviti smisaonim entitetom?

Rasprave o anti-filmu započinju u Kino-klubu Zagreb u proljeće 1962. godine (a nastavljaju se zimi 1963.). Cijela priča kulminira prvim GEFF-om pred sam kraj 1963. godine. Na tom se festivalu odvijala živa diskusija koja je pratila prikazane filmove. Dakle, kakav je to i što je »anti-film«? Prije svega, radi se o filmu koji osporava autorstvo. Iako je neprijeporno da se, recimo, ime Pansini pojavljuje ispisanim na ekranu. No, namjera je anti-filma bila – kao i kod anti-slike – da se reduciraju sva izražajna sredstva. Pritom je jasna sama tendencija da se amaterski film (iliti *genre*-film, što je prepoznatljiva oznaka za neprofesionalizam i amatersku ljubav prema filmu) približi svim drugim umjetnostima. Tzv. »nove tendencije« pojavljuju se ne tek u slikarstvu, nego i u glazbi, plastičkim umjetnostima i književnosti. Anti-film pojavljuje se – prije svega kod svog idejnog tvorca Mihovila Pansinija²⁴⁶ – kao opreka konvencionalnom filmu. Suprotstavlja se

²⁴⁴ Deleuzeov navod jest iz: Gilles Deleuze, *Difference nad Repetition*, Continuum, London & New York, 2001., str. 370. U spomenutom zborniku o Juliju Kniferu ponovno ga navodi Jean-Claude Marcadé.

²⁴⁵ »Možda sam svoje posljednje slike već načinio, a prve možda nisam. Moje prve slike podsjećaju me na budućnost«. J. Knifer, »Zapisi«, str. 140.

²⁴⁶ Mihovil Pansini (1926-2015) po struci je liječnik. Diplomirao je medicinu u Zagrebu (1953), specijalizirao se iz otorinolaringologije (1960). Djelovao je na Odjelu (poslije Klinici) za otorinolaringologiju zagrebačke bolnice »Sestre milosrdnice«. Osim toga, bio je profesor na Medicinskom i Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Velik obol dao je i »Suvagu«. Od prvog filma *Gospodin doktor* (1953) prepoznat je zbog sklonosti nekonvencionalnom

kako profesionalnom, komercijalnom igranom filmu za mase tako i onome koji proishodi iz tradicije »nijemog filma«. Anti-film se postavlja u opoziciju prema svakom komercijalnom iskorištavanju vizualne umjetnosti filma koja je, prema Pansiniju, u zaostatku uzimajući u obzir (neo)avangardna (i eksperimentalna) strujanja u drugim artistskim poljima. Tako, primjerice, film koristi tijekom svijesti nekoliko desetljeća kasnije, negoli se ona pojavljuje u literaturi kao roman struje svijesti kod Joycea, Faulknera ili Virginije Woolf. Alain Resnais, međutim, slijedi književne postupke Alaina Robbe-Grilleta i francuskog »novog romana«. Pansini će biti mišljenja da to više odgovara pozicijama anti-filma. »Ako gledalac misli da u tome (radi se o filmskoj priči – op. a.) ima još neko značenje, neke skrivene namjere, nekih simbola, iza slika, onda je izgubljen«. ²⁴⁷ Resnaisov je to navod kojeg Pansini – zbog njegove radikalne vizualnosti – smatra bliskim anti-filmu.

Kako je, opet recimo Pansini, u svojoj umjetničkoj praksi, negirao autorstvo? Tako što bi prikao kameru za svoju guzicu (pardon, stražnjicu!) i tako je ostavio da Ona nesmetano snima sve što vidi kroz svoj objektiv u šetnji gradom. Naravno, ona je bila namještena od samoga Pansinija i baš je on taj koji ju je nosio u to putešestvije Zagrebom. Već na toj razini ovo se negiranje autorstva čini, u najmanju ruku, prijepornim. Svoje (ne)djelo *Scusa signorina* (1963) okrstio je sam »autor« kao »**anti-film**«. Zašto je moguće reći baš »ne-djelo«? Upravo stoga što se u diskusijama kino Kluba Zagreb začinjnu rasprave o tomu kako stoji s tradicionalnom »trijadom« *autor-djelo-gledatelj* u kontekstu *novoga filma*. Uz nestanak autora i nevažnost gledatelja, i *djelo* će postati upitnim (!?). Važnijom od »djela« bit će intencija razbijanja postojećih kodova reprezentacije. U tom će kontekstu – a strano svakom simbolizmu i predstavljaštvu – biti bliskim stvaralaštvu i Pansinija i Knifera. Knifer će odbijati bilo kakve namjere i karakteristike osim puke »vizualnosti« svog rada. Pansini će, pak, svoje slične težnje povezati s vizualnom činjeničnošću tzv. »novoga filma«. (Novi će film Antonionija, Fellinija, Resnaisa, Godarda, ali i novi roman Robbe-Grilleta i Sarraute... biti uvodom u diskusije o anti-filmu.) U spomenutom međuodnosu, autor postaje »nevažan«. Tako će se

vizualnom izričaju, s naglaskom na literarnost svog autorskog postava. Kasnije postaje klasikom eksperimentalnog filma preko svojih radova *Siesta* (1958), *Dvorište* (1963) i *Zahod* (1963), u kojima se pretežito koristio metodom fiksacije određenog ambijenta i postupcima strukturalnoga filma. No najpoznatiji ostaje po svojim radikalnim teorijskim stavovima, prije svega u svojim javnim nastupima, izloženima na mnogim tribinama i razgovorima o filmu. Zabilježeni su najmetodičnije u *Knjizi GEFF-a 1*, 63, Zagreb 1967. Povodom dvaju njegovih estetički najradikalnijih filmova *K-3, ili čisto nebo bez oblaka* (1963) i *Scusa signorina* (1963) govori se ovdje kao o proto-tipovima tzv. »anti-filma«.

²⁴⁷ *Knjiga GEFF-a 1*, 63, str. 63.

tematizirati filmovi Vladimira Peteka, koji su, kazuje se, prije plod slučajnosti negoli neke smišljene autorske namjere». Gledatelj je jednako »nepotreban«. Zašto? Jednostavno zato što su se sva važna umjetnička djela u ljudskoj povijesti dogodila izvan masovne recepcije publike. Gledatelj više nije nužan umjetniku! On stvara za samoga sebe. (Možda je ovo i najprijeponija teza Pansinija u raspravama o anti-filmu). No, što sa samim djelom? U konačnici, »nije bitan« ni proizvod stvaranja kao neki opipljivi artefakt. Presudna je tek ideja ili, pak, *igra*.

»Antifilm treba da pobuđuje samo osjećaj ugone, osjećaj nezamjenljiv i osobit, koji možemo nazvati estetskim osjećajem. To je domet kojemu treba težiti u stvaranju filma.«²⁴⁸

Ovo je i oznaka umjetničke **slobode** koja proishodi i iz apsurdne neegzistencije djela (!?). To je i parafraza Camusa iz njegova *Mita o Sizifu* gdje on kazuje da »apsurdni stvaralac ne drži do svojega djela«, te da »stvarati ili ne stvarati« ništa ne mijenja na stvari. Ni slika nije više artističko djelo, plod neke osjetljivosti ili izraz neke ličnosti (Jameson bi to kasnije zvao osebnim *tekstom* koji odmjenjuje *djelo* kao recepcijski entitet u postmoderni kao kulturnoj logici kasnog kapitalizma).²⁴⁹

Sloboda koja proishodi iz apsurdne egzistencije važna je, vidjeli smo, i kod Kniferova shvaćanja slobode. Najminimalniji mogući ritam, monotonija, antilikovnost... »kod mene nema ni razvoja ni napredovanja... uvijek sam smatrao da je to oblik zapravo moje jedine slobode. Ili jedini oblik moje slobode.«²⁵⁰ Kniferov cilj bio je načiniti anti-sliku procesom reduciranja oblika i sadržaja.

»Budući da je apsurd za mene jedan sasvim određen oblik slobode, u tom procesu do stanovitog oblika anti-slike išao sam do apsurd.«²⁵¹

Što, pak, znači Pansinijev naslov »scusa signorina«? Ne, nije to izraz učtivosti prema nekoj gospodici. Oznaka je to snimateljske metode narečenog »anti-fil-

²⁴⁸ Isto, str. 47.

²⁴⁹ Fredric Jameson (1934) američki je književni kritičar i teoretičar, te marksistički politički teoretičar. Najpoznatiji je po svojim analizama suvremenih kulturalnih trendova, a posebice po svojim lucidnim analizama postmodernizma. Autor je jednog od najutjecajnijih eseja što sagledavaju Postmodernu, »Postmodernizam, ili kulturna logika kasnog kapitalizma«. Vidi: F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, prvi puta objavljeno u časopisu *New Left Review*, London, Nr. 146, July-August 1984. Kasnije je objavljena i knjiga istoga naziva, koja obuhvaća uz navedeni esej još devet pridodanih (Duke University Press, Durham, 1991).

²⁵⁰ J. Knifer, »Zapisi«, str. 138.

²⁵¹ Isto, str. 144.

ma«. Pansini je filmsku kameru, naime, smjestio na svoju stražnjicu i njome snima svoju šetnju Zagrebom. Dakle, **zguza sinjorina!** Ono što se danas slavi kao neobuzdana »kamera iz ruke« ovdje je postavljena na samo »pantagruelovsko« mjesto podrijetla svijeta. Film je svojevrсно istrgnuće života iz njegova ležišta. Zgrabiti život filmom, pa makar i 'zguza'... bilo je to i ostalo Pansinijevom nakonom u njegovu pregnuću.

Posljedično, namjera je bila da se sruše sve konvencije koje se obično vežu uz film. Dakle, *sloboda*. I to ona koja svoje povijesno umjetničko ishodište ima u **dadi**. Sjetimo se značajnog teksta Waltera Benjamina iz 1936. godine.²⁵² Naime što? »Dadaizam je sredstvima slikarstva (odnosno literature) pokušao stvoriti efekte koje publika danas traži u filmu«.²⁵³ Pansini predlaže da se napravi nekoliko dada-filmova kako bi se filmski amateri osamostalili, jer je dada-pokret vodio bitku protiv tradicionalne figuracije, a s druge je strane bio znak anarhističke slobode samih dadaista. Još jedna je to bliskost poimanja slobode što ju čovjek stječe kroz umjetnost, kako kod slike (Knifera) tako i kod filma (Pansinija).

Dakako, ta je sloboda vrlo bliska onome što nam objašnjava Knifer iz svog apsurdnog doživljaja svijeta oko sebe. No, apsurd je kod Pansinija umjetnička gesta *par excellence*. *Scusa Signorina* (1963) navlastita je, baš dadaistička »autorska provokacija« (projektil upućen prema potencijalnom gledatelju!) koja ne iskazuje toliko anti-autorstvo koliko svijest o umjetničkim strujanjima koja su obilježila prva tri desetljeća 20. vijeka. Dada, nadrealizam, ekspresionizam, strukturalizam... ponajviše **suprematizam**. Eto nas opet kod Maljeviča!

»Kvadrat koji sam izložio nije bio prazni kvadrat nego osjećaj odsutnosti objekta... Taj čisti kvadrat učinio se publici nerazumljivim i opasnim... drugo se nije niti moglo očekivati... ali (kakav je samo bio) osjećaj zadovoljstva koji sam osjetio pri oslobađanju od objekta«.²⁵⁴

Ovako će otprilike sam Kazimir Maljevič objašnjavati svoj amblematski rad *Bijeli kvadrat na bijelom polju* (1918). No, kakvo je to poimanje umjetnosti što nam ga opisuju Maljevič?

»Umjetnost prošlosti koja stoji, doduše prividno, u službi religije i države, započet će novi život u čistoj (neprimjenjenoj) umjetnosti suprematizma, koja će izgraditi novi svi-

²⁵² W. Benjamin, »Umjetničko djelo u razdoblju tehničke reprodukcije«, u: *Estetički ogledi*, Biblioteka Suvremena misao, Školska knjiga, Zagreb, 1986.

²⁵³ W. Benjamin, »Umjetničko djelo u razdoblju tehničke reprodukcije«, str. 146.

²⁵⁴ Navod iz: *Knjiga GEFF-a 1*, 63, str. 41.

jet, svijet osjećaja... Ali priroda i značenje umjetničke kreacije nastavljaju bivati pogrešno shvaćani, kao i općenito priroda kreativnog rada, stoga što je osjećaj, naposljetku, uvijek i svagda jedan i jedini izvor svake kreacije. Osjećaji koji plamte u ljudskom biću snažniji su od samoga ljudskog bića... oni pod svaku cijenu moraju naći izlaz, poprimiti otvorenu formu, treba ih priopćiti ili učiniti djelatnima.»²⁵⁵

Dakle, slično kao u implikacijama Kniferova samoobjašnjenja, radi se o oslobađanju od funkcionalnosti umjetnosti. Suprematistička umjetnost bila bi »čista estetika«. Bavila bi se jedino formom i bila bi oslobođena ikakvog političkog ili društvenog značenja. (Ima li to ikakve veze s Kantovom estetikom?) Naravno, *cum grano salis*. Pansini sam, želi se osloboditi od predmetnosti. Za suprematizam će, slijedeći Maljeviča, reći da ga on shvaća kao *supremaciju osjećaja*. I to ne samo u likovnoj umjetnosti, odnosno slikarstvu. Ovo je prisutno u glazbi – recimo, Berlioz, Scarlatti, Leoncavallo, Webern... zatim su tu klasici nove muzike Igor Stravinski i Arnold Schönberg... cijeli niz skladatelja koji se pojavljuju na Bijenalu 60-ih u Zagrebu – ali i u nizu modernih filmskih ostvarenja. Antonioni, Fellini, Resnais, Tati; posebice se voli Godard sa svojim prvijencem *Do posljednjeg daha* (1959). U književnosti se spominje francuski »novi roman« – Nathalie Sarraute, Alain Robbe-Grillet – ali i Faulkner, kazališni izričaj anti-teatra Ionesca, koji Pansiniju govori i znači slično kao što to Kniferu čine Samuel Beckett i njegov *Godot*.

Pansini posebice apostrofira glazbeni termin *moderato cantabile*. U diskusiji nazvanoj upravo ovako, razvija se analiza osjećaja što će ga željeti polučiti zastupnici anti-filma. Ovu je transpoziciju ostvarila Marguerite Duras, s ponavljajućim se glazbenim motivom u istoimenom romanu (1958), ali i adaptaciji za film Petera Brooka (1960).²⁵⁶ *Moderato cantabile*, što znači »umjereno pjevno«, prema Pansiniju, bio bi anti-film jer su tamo svi pokreti svedeni na najmanju mjeru...

²⁵⁵ Kassimir Malevich, *The Non-Objective World: The Manifesto of Suprematism*, Courier Dover Publications, 2003. Preuzeto iz: Leonida Kovač, »Image Condition from Laibach 2011«, u: *Tübingenska kutija*, AntiBarbarus, Zagreb, 2014., str. 65-66.

²⁵⁶ Osnovna značajka svih filmova koje režira Marguerite Duras mora se tražiti u njihovoj nepitnoj literarnosti, gotovo precioznosti kojom tretira filmski prostor i vrijeme. Obično se u strukturi tih ostvarenja namah zapaža odmak od klasične narativne prirode medija, odnosno svojevrсни intelektualizam s prizvukom inherentne pobune s obzirom na neke nepisane redateljske kanone što se obično podrazumijevaju kod klasičnog holivudskog filma s kojime se i najčešće susrećemo. Uvriježilo se da se ovi filmovi nazivaju »unutarnjima«, jer korespondiraju s karakterizacijom likova i situacija koja se, u nekom širem rasponu značenja, obraća oslikavanju ljudske psihe i dublje osjećajnosti. Akcijski momenti svedeni su na minimum. Poradi svega toga, njezin scenarij za film *Moderato cantabile* poslužiti će Pansiniju kao paradigma ANTI-FILMA jer je »izvršena i redukcija vremena i redukcija likova, (te) redukcija akcije«.

smrt nije učinjena, nego je samo izgovorena. *Moderato*, zapravo znači redukciju priče. Priča o nemogućoj ljubavi između žene bogatog industrijalca (Jeanne Moreau) i otpuštenog radnika iz tvornice njezina supruga (Jean Paul Belmondo) vizualni je prodor u psihi i emocionalnost protagonista dotada rijetko zabilježen. Slikovni moment postao je u scenarijskoj vizuri Durasove izuzetna nadopuna onog verbalno neiskazivog, ali usprkos tomu nabijenog značenjima koja se trebaju iščitavati na mnogo složenijoj i dubljoj razini od one pojavno prisutne. Ovo ostvarenje možda, u filmskom smislu, ostaje nikad kasnije dosegnuti vrhunac uspjelog pretapanja svijeta i temata u kojima obitavaju likovi Marguerite Duras u svijet filmske sugestije jakog, gotovo tjelesno opipljivog bola proizlazećeg iz temeljne nemogućnosti ostvarivanja osjećajne žudnje što ostaje upravo tragičnom konstantom situacije tih likova. Svakako je to ostvarenje sa značajnim mjestom u svakoj ozbiljnije promišljenoj povijesti filma.

Za Pansinija, roman Marguerite Duras – pa onda i njegova filmska adaptacija – paradigmatički je za umjetnost novih tendencija. Konačno i za – anti-film.

* * *

Ako pokušamo sažeti neke proklamacije anti-filma, otprilike se radi o nekoliko temeljnih postavki. Kakav treba biti takav, nekonvencionalni film? Najprije zahtijeva se *preciznost izvedbe*. Zatim tu treba postojati *ravnoteža ideja i čistoća dojma*. Bliskost s Kniferovim proglasima i samoiskazivanjima vidi se u stavu da djelo »treba biti pojednostavljeno do maksimuma«. Nadalje, poput onoga što istaknuti pripadnik Gorgone (od Josipa Vanište će dobiti **gorgonski crnu**) također ističe, treba napustiti tradicionalna sredstva realizacije. Sjetimo se, Knifer se često koristi običnom grafičkom olovkom na papiru, da bi u metodologiji svojeg »slikarstva« kao *hypokeimenon* nanosio bijelu boju na koju će nizati svoje meandre crnom bojom. Tekstura je tako postavljena poput Pansinijeva bijeloga blanka u kino-projektoru!

»Funkcija meandra na mojim slikama nije filozofska, a još manje dekorativna«, reći će Knifer u svojim *Zapisima*.²⁵⁷ Dakle, to što on radi nije dekoracija, ukras ili estetika. Radi se o nizu činjenica (opet, baš kao u Wittgensteinovu opisu svijeta). Funkcija motiva meandra podređena je shvaćanju slike kao »vizualne činjenice«.²⁵⁸

²⁵⁷ Vidi: J. Knifer, »Zapisi«, str. 142.

²⁵⁸ Upravo će na ovaj način vizualnost biti sagledavana u već spomenutom tekstu Krešimira Purgara. »Apsolutne slike Julija Knifera, sagledane izvan uobičajenih motrišta poput umjetnosti i vrijednosti, postaju polazišnom točkom za razumijevanje naše sveukupne vizualne stvarno-

Između crnog i bijelog, s horizontalama i vertikalama, na Kniferovim »slikama« dogaća se jedan proces koji na osnovi tih elemenata stvara vizualni događaj ili, pak, »organizirano vizualno zbivanje«. To su njegovi osnovni duhovni i fizički principi.

»Vanjski oblik «slike» posljedica je nastojanja da se na putu procedure do anti-slike koristim nekim sredstvima koja daju konačni oblik slike, a taj oblik trebalo je da dade rezultat u obliku anti-slike«. ²⁵⁹

Pansini, pak, navodi Marca Adriana koji govori o vizualnosti na način koji priziva Kniferove opservacije. »Isključivo se bavim kinetičkim, optičkim fenomenima... Pokušavam razvijati optičke strukture analogno serijalnoj muzici«. ²⁶⁰ I od jednog filmaša po vokaciji – a to Pansini nedvosmisleno jest – dobivamo definicije vrlo bliske Kniferovim postavkama da bi jedini, najjednostavniji opis činjenica bio tek niz definicija.

»Slika nije više artističko djelo, plod neke osjetljivosti ili izraz neke ličnosti, nego: čisti vizualni fenomen kojega sastavni dijelovi nemaju drugoga cilja nego da stvore određenu optičku situaciju koja nije ni literarna ni psihološka«. ²⁶¹

Jedna od proklamacija Pansinijeva zalaganja za anti-film jest i ova: *film prestaje biti izraz određene ličnosti* (tj. osobe kao takve). To je njegova intencija u spomenutom *Scusa signorina*. Također, »film prestaje biti izraz neke osjetljivosti... preostaje tek kao čisto vizualno-akustički fenomen.« ²⁶² Ovi su iskazi nesumnjivo odraz hrabrosti i odluke promišljatelja umjetnosti da napusti sve dotad postojeće konvencije. Prekid s tradicijom, oslobođenje imaginacije, traženje novih putova, prepuštanje igri... Sve je to jedan osebujan eksperiment. Baš kao i Kniferova strategija redukcije! Nadalje, slijedi tvrdnja koju ne bih želio uzeti zdravo za gotovo u njezinoj doslovnosti. Naime, *anti-film treba biti oslobođen filozofskog, literarnog, psihološkog, moralnog i simboličkog značenja*. Ipak, oslobađanjem od značenja ne bismo se trebali lišiti i SMISLA.

sti.« Vidi: K.Purgar, »Anti-slika ili apsolutna slika. Slikarstvo Julija Knifera u doba digitalne reprodukcije«, str. 24.

²⁵⁹ J. Knifer, »Zapisi«, str. 139.

²⁶⁰ *Knjiga GEFF-a 1*, 63, str. 42.

²⁶¹ Isto, str. 42.

²⁶² Isto, str. 44. Vrlo je velika bliskost ovdje s onime što i Knifer traži od svog slikarstva. »Do anti-slike htio sam doći postupkom reduciranja (pedeset devete, šezdesete). Krajnjim kontrastima i krajnjim ritmom. Vizualni ritam ostao je na plohi. Htio sam postići isključivo vizualni efekt«. J. Knifer, »Zapisi«, str. 141.

Vidjeli smo, Knifer cijeni velikog rusko-sovjetskog avangardista i crpi svoj stvaralački movens iz Maljevičeva slikarstva. Također, voli francuski »nouveau roman« i francuski filmski *novi val*. Inspiriran je poetikom apsurda i Becketovim komadima *u kojima bi se trebalo pokrenuti, ali se ostaje na mjestu*.²⁶³ Kafka je također jednim od heroja Kniferove »Kunsthistorie«. Pansini će, pak, na početku svojeg ranog filma *Brodovi ne pristaju* (1955) ispisati tekst »Vizualni odraz doživljenog osjećaja napuštenosti«. To je, uz, nemogućnost bijega s otoka, srušenih mostova, pokušaja izmaknuća od neizbježne starosti, nedostatnosti zadovoljenja u onom putenom, ženskom... i posveta Franzu Kafki. Kafka je, pak, nesumnjivo jedan od najfilozofskijih pisaca tzv. »moderne književnosti«. Iako obojica bježe od toga da se njihovo djelo razmatra u nekim filozofskim kategorijama, i Knifer i Pansini, neprijeporno, podatni su i za neku takovu analizu. Posebice ako izvor umjetničkog djela sagledavamo iz njegova odnosa prema kategoriji istine. Dakle, kako u konačnici stoji s Pansinijevom i Kniferovom filozofijom – slobode!?

* * *

Filozofija, naime, ne može više opstati bez umjetnosti. Ako smo u Hegelovu filozofskom sustavu imali umjetnost kao spoznaju apsoluta preko zora; tek smo sa Schellingovom filozofijom umjetnosti dospjeli u neposrednu blizinu bitka.

Dva najrelevantnija filozofska teksta 20. stoljeća o umjetnosti, pak, na oprečan način govore o funkciji umjetnosti u suvremenosti (riječ je o 30-im godinama prošlog stoljeća). Benjaminov tekst »Umjetničko djelo u razdoblju tehničke reprodukcije« i Heideggerov spis *Izvor umjetničkog djela*²⁶⁴ ostaju paradigmatskim za taj odnos.

Benjamin suvremenu umjetnost detektira kroz gubitak njezine aure. On pokazuje da je masovna kultura, kultura reprodukcije. Tu više za tradicionalno poimanu, ritualnu i auratsku umjetnost nema mjesta. Jedan, pak, od malobrojnih tekstova 20. stoljeća, u kojima se o umjetnosti govori u najvišem tonu, jest *Izvor umjetničkog djela* Martina Heideggera. U poznatom izriječu, tamo se tvrdi kako je umjetnost »sebe-u-djelo-postavljanje istine (bitka)«. Dakle, radi se o ontološki fundiranoj umjetnosti koja propituje istinitost samu. O tomu Žarko Paić kazuje:

²⁶³ »Ostat ću upravo na ovom mjestu. Nije loše. Ne moram se kretati. Ja kretanje volim, ali ne znam kamo bih krenuo. Ne mogu pronaći ni cilj, a ni put do toga cilja. Ostajem ukopan na mjestu. To je moj status.« Vidi: J. Knifer, »Bilješke«, u: Radmila Iva Janković (ur.), *Bez kompromisa/Uncompromising*, str. 209.

²⁶⁴ Martin Heidegger, *Izvor umjetničkog djela*, AGM, Zagreb, 2010.

»Ako zanemarimo Heideggerov stav kojim je «prekrižio» najznačajnije smjere moderne umjetnosti kao pripreme suvremene umjetnosti, od nadrealizma, apstrakcije do nepredmetnosti (Dali, Kandinski, Maljevič, Duchamps), zbog toga što su uronjene u metafiziku kao prikazivanje-predstavljanje bića kao bića, preostaje s Kleeom misliti ono suvremeno iz samoga «praznoga događaja» svijeta. Ali ne smijemo zaboraviti da za Heideggera promjena biti umjetnosti analogno znači i promjenu biti filozofije.«²⁶⁵

U čemu se radi u toj tzv. »promjeni biti filozofije«? Radi se o – *događaju*. *Događaj* je to u kojemu se mijenjaju biti, kako filozofije tako i umjetnosti. U tome, u 60-im godinama prošlog stoljeća participiraju i umjetnici s ovih prostora: Julije Knifer i Mihovil Pansini. Anti-slika i anti-film mogu se pratiti u paradigmi promjene što ju u svoje djelo unosi i Paul Klee, među ostalim autor čuvenoga *Angelusa Novusa*.²⁶⁶ I *anti-slika* i *anti-film* događaji su slobode naspram kanona i obrazaca konvencija u umjetnosti. U doba kada je suvremeni svijet postao entropijska emergencija umreženih društava kontrole (Deleuze), umjetnost postaje sredstvom otpora globaliziranom i dehumanizirajućem poretku moći bez supstancije i subjekta, kojemu u pozadini stoji jedino – Kapital.

Kniferova i Pansinijeva umjetnost – anti-slika i anti-film – postaju temeljem jednog preosmišljanja uloge umjetnosti koja stoji naspram tradicionalne discipline koja se naziva *Povijest umjetnosti*.

Mogli bismo njih dvojicu nazvati – unatoč njihovu odbijanju – i svojevrsnim modernim/ističkim *filozofima među umjetnicima*. Knifer govori da je njegov odnos prema umjetnosti bio odnos čovjeka prema umjetnosti, a ne umjetnika naspram svoje umjetnosti. To je stav slobode... gotovo filozofske slobode, navlastitog odabira života u okružju apsurdna. S druge strane, Pansini je najbliži filozofskom stavu Ludwiga Wittgensteina. Naime, Wittgensteinova *Philosophische Untersuchungen* vodila su Pansinija i u primarnoj struci otorinolaringologa, ali i kao »majstora amaterskog filma«.²⁶⁷ Jer, i u umjetnosti, kao i u filozofiji postoji ono »neizrecivo«. Ono se ne daje izreći, ali se može pokazati. Upravo je ovdje

²⁶⁵ Žarko Paić, »Otvorenost i plavetnilo: S Heideggerom na putu prema *drukčijoj* umjetnosti«, preuzeto s: <https://filozofskimagazin.blogspot.hr/2016/01/zarko-paic-s-heideggerom-na-putu-prema.html>

²⁶⁶ Ovoj će slici posebnu pozornost posvetiti Walter Benjamin u svojoj čuvenoj 8. tezi o filozofiji povijesti. Vidi: W. Benjamin, »Povijesno-filozofijske teze«, u: *Novi anđeo*, AntiBarbarus, Zagreb, 2008.

²⁶⁷ O ovome sam saznao i iz privatnog razgovora s Pansinijem, u vrijeme dok smo zajedno žirirali filmove na Reviji Hrvatskog filmskog stvaralaštva u kinu »Tuškanac« 2008. godine.

bliskost Wittgensteina iz *Tractatusa* i teorije »uzvišenog« što ju Lyotard na tragu Kanta izvodi u postmodernoj estetici.

Kniferu je slikarstvo pomoglo da se moralno i duhovno oslobodi. Njegovo je poimanje slikarstva toliko daleko od tzv. »građanskog slikarstva« koliko to samo može biti. Utoliko je i filozofija, u svojoj navlastitosti, oslobođena od bilo kakve znanstveno-tehnološkijske manipulacije. Ona je slobodna ukoliko je »misleća«, tj. u potrazi za smislom.

»Znanost ne misli.« Poznat nam je i onaj Heideggerov izriječ koji dovodi u vezu istinu filozofije s istinom i svakog umjetničkog pregnuća i *vjernosti* (A. Badiou) artistskom događaju. Misliti i biti, stvarati (anti-)slike i filmove, jedinstven je habitus i Knifera i Pansinija. (Iako će Pansini do kraja svog života održavati intenzivne kontakte i pokazivati iskreno oduševljenje ne s Kniferom, nego s jednim drugim Gorgonašem, Josipom Vaništom!) Pansinijev filmski eksperiment *K-3 Čisto nebo bez oblaka* (1963) i njegovi blankovi podsjetit će na Kniferovo bojanje platna bijelom prije samog stvaralačkog čina.

* * *

Nije nastalo puno tzv. »anti-filmova«. Uz spomenute Petekove spontane, ne-autorske filmove, najzanimljiviji se čine eksperimenti što ih je u svojim filmovima izvodio sam Pansini. Ali, javljaju se i otpori prema tzv. »anti-filmu«. Ponajprije, rad Milana Šameca *Termiti* (1963), koji ironijski tretira njegove teze o tomu da svako može biti eksperimentator, ili da je »autorstvo« tek slučajnost. Poseban je, pak, slučaj *Kariokineza* (1965) Krune Hajdlara.

»Ovaj film je zapravo naknadna rekonstrukcija i bilježenje izvorna performansa na GEFF-u 1965, a sastojao se u tome da je operater provlačio kolor filmsku vrpcu (istočnonjemački ORWO) izravno ispred žarulje projektora povremeno prislanjajući vrpcu na žarulju, čime se na ekranu dobio efekt postupnog sagorjevućeg raspada filmske vrpce s različitim kolorističkim efektima. Taj doista metodološki radikalni film (uništenje vlastite filmske vrpce kao tema njezine filmske projekcije) također je bio zamišljen kao dokaz ad absurdum koliko je besmislen 'antifilm' i kako ga bilo tko može proizvesti.«²⁶⁸

Repeticija, nizovi, ponavljanja, monotonija... meandriranje, »oko kamere« i blank... dijelom su svojevrsne umjetničke proizvodnje onoga Istoga u razlikama. Knifer i Pansini na zajedničkom su putu upravo takove umjetnosti. I to bez ob-

²⁶⁸ Film se može vidjeti na posebnom izdanju #2 *Rani eksperimentalni film i video u Hrvatskoj*, HFS, Zagreb 2007. Ovdje je opis preuzet s <http://25fps.hr/kariokineza.html>.

zira na nazive što su ih uveli – anti-slika i anti-film. Jer, njihova promišljanja, no nadasve »umjetnički događaji« nadživljavaju ove terminološke provokacije.

Obojica umjetnika autora podosta duguju Françoisu Morelletu. Pansini će reći da je za filmaša »korisnije uputiti se na izložbu Morelleta nego poći u kinoteku pogledati neki film«. ²⁶⁹ Njega će posebice oduševiti slikareva platna u kojima se inscenira oživljavanje prostora koje se zbiva u percepciji putem laganog pomaka glave. To je i signum umjetnosti kao »vizualnog fenomena«. Morellet nagovješćuje revoluciju u umjetnosti jednaku onoj koja se zbiva u znanostima. Intuicija i individualistički izraz bivaju nadomješteni duhom sistematskog istraživanja. Ali, *cum grano salis*... Individuum je ostao dubokim korijenom i Pansinijeve kao i Kniferove umjetničko-životne slobode. Što se tiče Kniferova odnosa s Morelletom, isti je vezan uz duboko osobno prijateljstvo. Kružila je anegdota da je francuski umjetnik saznao za svog hrvatskog su-druga tako što je bliskima pričao kako je upoznao umjetnika koji uporno i samo slika radijatore! ²⁷⁰ Morellet je odigrao ključnu ulogu u Kniferovu odlasku u Francusku. Zajedno su izlagali, a njihovo je povjerenje u vizualnost, kao i njihova serijalnost, bilo neprijeporno blisko i s tezama Pansinija u kojima govori o *novim tendencijama*.

Nadalje, dok je Pansiniju blizak Wittgenstein, Kniferov bi se umjetnički *credo* mogao učiniti bliskim onome Michela Foucaulta. Posebice se to može primijetiti putem jednog navoda.

»... onima kojima je naporan rad, novi i novi počeci, pokušaji i greške, vraćanje i prerađivanje sve od početka do kraja – ukratko, svima onima kojima je rad usred nesigurnosti i strepnje jednak neuspjehu, sve što im mogu poručiti jest da... nismo s iste planete«. ²⁷¹

Nije li to upravo ona Kniferova sloboda, tj. *licentia poetica* koja ga obvezuje na njegova svakodnevna pisanja i crtanja/slikanja meandara, a u kojima vidi – kako bi to rekao Camus – sebe u navlastitoj radosti što obuzima Sizifa na kraju dana? Nije li svakome istinskom umjetniku doista suđeno da napravi djela iz vlastita promišljanja, iz vlastite predane ljubavi, te života cijele svoje osobnosti s umjetnošću?

²⁶⁹ Vidi: *Knjiga GEF-a 1*, 63, str. 14.

²⁷⁰ Informacija preuzeta iz razgovora s Kniferovom kćerkom Anom. Vidi: J. Knifer, *Bez kompromisa/Uncompromising*, str. 313.

²⁷¹ Michel Foucault, *The Use of Pleasures. The History of Sexuality, volume 2*, Vintage Books, New York, 1990., str. 7.

Coda

Knifer i Pansini bili su tek rijetkim umjetnicima »života sàma«. Stoga će se obojica naći na putovima istinskog umjetničkog eksperimenta u skladu s – filozofijom. Unatoč protivljenjima u svojim iskazima o vezi s ovom disciplinom, njihova će umjetnost biti upravo vezana uz jedan *filozofski život iz slobode*.

Danas se može – pojednostavljeno, ali i bolno istinito! – reći da netko postaje umjetnikom (samim) »postavljanjem u kontekst kulture kao znanstveno-tehnološkog sklopa...«²⁷² Nasuprot tomu, Knifer i Pansini nikako nisu dijelom ovakve predeterminiranosti i potpunog gubljenja smisla umjetnosti i/kao života! S druge strane, iako ni filozofija u svom, nazovi, »znanstvenom postavu« (Ge-Stell) više nije dio toga *realnog* svijeta, ona doista ostaje **zbiljskom** mogućom inspiracijom preosmišljanja svih mogućih »životnih svjetova«. (Naravno, ako je vođena istinskim životnim porivom da se iskaže kao najnavlastitija – sloboda.)

Što u tom smislu danas znače pojmovi *anti-slike* (Knifer) i *anti-filma* (Pansini)? Radi li se tu o nekim osviještenim umjetničkim konceptima strogosti i metode? Ne, ne... nikako NE. Njihova zbilja i smisao trebaju se povijesno (re)-kontekstualizirati.

Anti-slika i anti-film tako ostaju zbiljskim pro-Ars dokumentima jednog vremena, koje nam ima što za reći i *sada i ovdje*. U tomu je svaka filozofija nedostatna. Ipak, bilo kakvo istinsko promišljanje umjetnosti nemoguće je bez navlastitog napora (pa i onog filozofskog) što su ga, svijetu unatoč, *apsurdnom slobode* poduzeli Knifer i Pansini.

* * *

Profesor Despot imao je pravo. Filozofija bez umjetnosti nema više nikakve nade u opstoj, ali vrijedi i obrnuto. Zajedno, ONE misle i čine svijet ljudski(ji)m mjestom za život.

²⁷² Vidi: Žarko Paić, *Treća zemlja. Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb 2014., str. 82.

SPIKE JONZE: ONA

Prikaz filma i njegova teorijsko-filozofskog značenja

Što je to »aparat«? Ili, još preciznije, »što je to dispozitiv«?

Pitanja su ovo što si ih postavljaju (barem) dvojica velikih filozofa: (živi) Giorgio Agamben, te vjerojatno još aktualniji (iako ne-živi) Michel Foucault.

Aparat, tj. *dispozitiv*, dakle, sastoji se od potpuno heterogenog skupa što ga čine: *diskursi, institucije, sve arhitektonske forme; pravne odluke, zakoni, administrativne mjere; znanstveni iskazi, filozofski, moralni i filantropski stavovi* – ukratko, *ono rečeno i, još više, ono prešućeno*. Dispozitiv je, zapravo, **mreža** koja se uspostavlja između tih elemenata. Tako i Deleuze opisuje svijet u kojem živimo kao »entropijski poredak umreženih društava kontrole«.

No, zapravo, uvijek se radi o – **moći**. Moć je to koja predodređuje sve međuljudske odnose u društvu, a na neki način, čak, i osjećaje. Moć je – znamo to još od Foucaulta – sveprisutna, izvire odasvud i prostire se svakuda. Osjećaji, naime, nisu lišeni ovih odnosa moći. Do osjećaja, pak, nikako/nekako ne bismo mogli doći da nemamo **jezik**. Jezik jest onaj dispozitiv koji natkriljuje sve gore navedene. Jezik je najstariji poznati dispozitiv. Dispozitiv je to *par excellence*.

Jezik je, naime, instrument mišljenja ali i najnaravniji put iskazivanja – *osjećaja*.

Što je, pak, sada, »operativni sustav«? Skraćeno OS (ili u filmu kojeg sam gledao i o kojem pišem, OS1 – *operating system one*)?

Radi se, i opet, o ničemu drugom doli upravo **o jeziku**. Jeziku koji nam služi kao osnovno sredstvo mogućeg sudjelovanja u cjelokupnoj informacijsko-komunikacijskoj paradigmi koja tako sudbonosno određuje našu civilizaciju.

Jer, posve smo »premreženi«... »zapleteni smo« u mreže onoga što se – sve učestalije i sve uvjerljivije – naziva »društvo kontrole« (*la société du controle*).

Nije ovo, naime, tek toponim teorijske konstrukcije filozofa Gillesa Deleuzea: radi se upravo *o nama, sada i ovdje*.

Pa zar i onda kad govorimo o ljubavi? Kada volimo... čeznemo... žudimo? Ili, kada »vodimo ljubav«?

O »ljubavi sàmoj« progovara i vrlo zapaženi, četvrti dugometražni igrani film Spikea Jonzea, *Ona* (Her, 2013.). Nakon što je inicijalno ušao u svjetsku kinematografiju u suradnji s čuvenim scenaristom Andyjem Kaufmannom – preko prva dva svoja, sasvim neobična, ali i neprijeporno inventivna filma *Biti John Malkovich* (1999) i *Adaptacija* (2002) – ovim je filmom Jonze posve potvrdio svoj veliki autorski i redateljski potencijal. Prije ulaska u kino-svijet, ovaj je autor bio tek dio novog vala mladih video-artista koji su poetiku spotova učinili uzbudljivim medijem, pa i umjetničkom vrstom. (U tom mu je smislu najslbližnji ostao danas također afirmirani filmski autor, David Fincher.)

Protagonist filma, Theodore Twombly (Joaquin Phoenix) zaposlenik je tvrtke u kojoj se pišu pisma raznim osobama.

»Lijepo pismo pisano rukom« naziv je njegova sasvim posebitog odjela. Sam Theodore pravi je majstor u pisanju takovih pisama. Rekli bismo, »istinski umjetnik«. (Kasnije će to u filmu biti priznato i potvrđeno ukoričenjem njegovih odabranih uradaka u zasebnu autorsku knjigu.) Theodoreovo se umijeće očituje u sastavljanju emotivnih i toplih ljudskih iskaza. Ali... radi se o emfatičnosti i osjećajnosti koju on ispisuje u ime *drugih ljudi*, a za neke, opet, *druge osobe*. Theodore je, zapravo, angažiran kako bi izrazio osjećaje umjesto nekoga *drugoga*. On je tek sredstvo transfera osjećajnosti! Zamjenjuje osobu koja treba izraziti i prenijeti neku »jaku« emociju, ali nije dovoljno vješta u pisanom izričaju. Theodore je, ustvari, suvremeni Cyrano de Bergerac!

Čak i kada ne prenosi izravno ljubavne poruke, uvijek će umijeti uobličiti »toplu ljudsku riječ«, usput još i ispisanu putem najdragocjenijeg ljudskog instrumenta – ruke. (Prisjetimo se samo *hommagea* što ga ruci »ispisuje« Jean-Luc Godard u svojim *Histoires du cinema*.) No, da li se baš radi o ruci?

Ne, jer ruka je ovdje tek fingirana, riječ je o računalom posredovanoj, »digitalnoj ruci«. »Rukopis« je elektronski prozveden, radi se o *simulacrumu* pera i papira. Nema ovdje razlivene tinte, tragova brisanja grafitnog zapisa... nema šuštanja i presavijanja papira... Sve je, rekoh, fingirani rukopis... no, da li i s fingiranim osjećajima?

Ne bismo mogli izreći takav, radikalni zaključak. Theodore je, zapravo, vrlo emotivna osoba i njegova pisma »u ime drugih« u sebi prenose i njegova raspoloženja i čuvstva kojima on u sebi oslobađa, radosno ili sjetno – što opet ovisi o tomu koliko je sâm prebolio (ili zasigurno *još uvijek nije*) svoj raskid braka s Catherine (Rooney Mara). U nizu *flashbackova*, dešava se »rewind« (premotavanje) Theodoreova sretnog, ali nepovratno proteklog života, prohujalog i melankolično

prizivanog bivanja s hiper-senzibilnom Catherine. (Njezin je lik, čini se, ipak ostao nedovoljno motivirajućim u narativnoj liniji filma.)

Theodore je ranjiv i krhak, što se može iščitati i iz niza pisama koja je uobličio nakon fatalnog raskida.

Kako se protagonist nosi sa samoćom? Pa, nikako drukčije doli većina takovih osamljenika što ih svakodnevno susrećemo. Pokušava ulaziti u druge veze, ali su rana i bol preveliki za »osjetljivu dušu«. Slušalice, pak, u njegovim ušima znak su totalne »dispozicioniranosti« suvremenog pojedinca tzv. »društvu kontrole«. Ako i ne gleda u ekran svog mobitela i računala, putem slušnog »aparatusa« Theodore je u svakome trenutku dostupan. (Ne vidimo li i svi mi obično stalno ovakve prizore oko sebe, na ulici u tramvaju, u kafićima... zapravo svugdje? Neću ni pokušati pitati: je li vam sve to poznato!?)

Zasigurno, dakle, ne slučajno, naš se junak i protagonist pretplaćuje na novi uređaj, već spomenuti OS1. Ovaj je, najnoviji, operativni sustav mnogo više od uobičajenog, uslužnog operirajućeg sistema. Kada isti »raspakira«, Theodore se susreće s glasom koji je prepun obećavajućih emocija. I ne samo to... Putem Samanthina glasa (daje ga senzualna Scarlett Johansson, iako ga je isprva trebala tumačiti Samantha Morton), on se suočava s »osobnošću«, koja se reklamira i kao sama »svijest«. Ova je *svjesna osobnost* sposobna za najširi mogući set intelektualnih aktivnosti, od čitanja e-mail poruka, do planiranja protagonistovih noćnih izlazaka i odluka. Ona sama, tj. Samantha upoznaje svijet i to bivajući projekcijom Theodorovih najintimnijih žudnji, čežnji, želja... I upravo stoga, Samantha se pretvara u »objekt protagonistova emotivnog angažmana«. No, taj će se objekt uskoro pretvoriti u agensa, tj. u subjekt njihove veze. A Theodore? On se jednostavno – zaljubljuje!

Njegova prijateljica iz studentskih dana, Amy (Amy Adams) također je doživjela emotivni šok kroz krah svoje osmogodišnje veze s Charlesom (Matt Letscher). Njezin je doživljaj vrlo sličan onome Theodorovu.

I ona pronalazi prijateljicu u jednom OS1-u!

Kreirajući upravo ovakav bizaran i neobičan ljubavni čeverokut, Jonze nam odašilje nedvosmislenu poruku. Dakle: čovjek će se prije vezati uz neku »artificial intelligence« negoli uz osobu od »krvi i mesa«. (Tek će sasvim neobičan i pomalo patetičan *happy end* spojiti dvoje prijatelja i nesuđenih ljubavnika.)

Vratimo se temeljnom motivu filma.

Kako to da je Theodore Twombly popustio osjećaju prema »umjetnoj inteligenciji«? Što ga je potaknulo da se upusti u vezu s »osobom bez tijela«?

Ima li nam, sve to skupa, nešto za reći o izglednoj nam i skoroj budućnosti? (I, je li ona već ovdje?) I kakve sve to ima veze s *aparatom*, tj. *dispozitivom*?

Theodore Twombly zasigurno nije loša osoba. Naprotiv... osjećajan je, duhovit, ima razumijevanja za probleme svojih najbližijih. Ipak, prijatelji s posla, pa i dugogodišnja prijateljica sa studija, čine tek okvir za njegovo »ludilo«. Jer, kako drukčije nazvati njegovu »vezu« sa Samanthom? Priznat ćete, ovo je »ludilo« kudikamo drugačije od homoseksualne, lezbijske ili veze s pripadnikom druge rase, etniciteta ili religije, pa i živuće vrste (biljke ili životinje).

Sve je u osnovnoj naraciji, dakle, tek pozadina za osnovnu interakciju filma, a to je ona između čovjeka i... stroja. Kolikogod to zvučalo grubo u cjelokupnom, emocijama natopljenom sižeju pod naslovom *Ona*, radi se upravo o tomu – o nemogućnosti istinskog odnošaja, a što tinja od početka ove »ljubavne veze«.

Agamben će reći, postoje živa bića, tj. *supstancije* i postoje *aparati*. Stvar je u tome da se iz odnosa tih dvaju skupina entiteta stvori ono što se naziva »subjekt«. Jer, i aparati su uključeni u sam proces humanizacije. Potrebit je stoga vrlo oprezan odnos s aparatima, jer će jedino u toj pozornoj interakciji biti moguće dosegnuti razinu subjektivnosti.

Ljubav između prirodnog, »ljudskog isuviše ljudskog« bića i – istinabog! – senzualnog, ali ipak konstruiranog entiteta kao proizvoda koji nadomješćuje *zbijsko tijelo*, stvarnu »krv i meso«... nemoguća je!

U nadasve apsurdnoj, ali i vrlo tužnoj sekvenci filma, pokušaj tjelesnog kontakta i snošaja između Theodorea i Samanthina surogata, prelijepe Isabelle (Portia Doubleday) završava katastrofom.

Mnogi su suvremeni teoretičari i filozofi već govorili o ovoj, vrlo izvjesnoj *katastrofi*. Možda je najuvjerljiviji i najkritičniji bio Jean-François Lyotard u svojoj knjizi *Neljudsko* (*L'inhumain*, 1988.). Tamo je scenarij pretvaranja svih ljudskih bića, kakve danas poznajemo, u virtualne egzistencije kojima je tijelo tek »bespotrebni relikat prošlosti«, zapravo, katastrofičan.

Nešto je što bismo svakako trebali izbjeći.

Ne radi se, naime, tek o, patetički govoreći, »de-humanizaciji«. Riječ je o nečemu dubokosežnijem. Naravno, ako gledamo iz vizure filozofije, radi se o – **smislu**.

O tomu su, uostalom, filmski sugestivno progovorili već *montipajtonovci*. Njihov je *The Meaning of Life* (Terry Jones, 1983.) duhom prožeta posвета ne samo filozofiji već životu samome. U čemu je, dakle, »smisao«?

Filozofija jezika (barem od Gottloba Fregea naovamo) kazat će: »Smisao je spoznajna dimenzija značenja«. Nešto je to što nadilazi svaku racionalnu kalkulasiбилност i mogućnost izračunavanja i predviđanja nadolazećeg u životu.

Ustvari, kod smisla, radi se životu samome.

Ukoliko propustimo »događaj života«, njegovu ljudsku kulturnu oplemenjenost, ali i njegovu sirovu i nepredvidljivu »naravnost«, može nam se desiti da više ne znamo odgovoriti na pitanja: »Što život jest?«, »Čemu sve to?«,

te »Koji je smisao naše egzistencije?«

Agamben će tako, na fukoovsko pitanje o dispozitivu, reći i sljedeće: *Pošto smo se prepustili totalnoj kontroli od strane gadgeta* – računala, tableta, mobilnih telefona – *izgubili smo svoju subjektivnost*. Identiteti koji se – tako misle – prepustaju navodnoj »slobodi« de-subjektivacije, postaju tek objektima »upravljačkog stroja«. Jer, »telefonini« (kako nesumnjivog boga suvremenosti, »njegovo zločinačko veličanstvo«, Mobitel, naziva Agamben, a koji je naoko tek puko »komunikacijsko sredstvo«) zasigurno nam ne olakšavaju kontakt s drugim osobama, nego su tek aparati upravljanja našim željama. A kada su nam jednom okupirane i posve bespomoćne naše želje, postajemo istinski robovi kapitalističke (de)subjektivacije. Još je veliki Etienne de la Boetie to nazvao »dobrovoljnim ropstvom«!

Suvremeni korpo-kapitalizam osvaja naša tijela, ali i naše želje. Mobilni telefoni i računala, u tome nikako nisu »nedužno sredstvo«. Naoko, ovdje prevladava tek »ravnodušnost« u sveopće korisnom »informatičko-komunikacijskom« okviru.

Ipak, onaj tko sebi dopusti da ga posve obuzme »celularni telefon«, bez obzira koliki u svemu tome bio intenzitet žudnje njime pokrenut – a isti je nesumnjivo golem u slučaju nesretnog Theodorea Twomblya – ne može si prisvojiti neki »novi subjektivitet«. On si može priuštiti tek – broj. To je broj putem kojega, eventualno, može biti zabilježen u statističkim anketama i tako... kontroliran.

Pojedinac postaje tek brojkom u općoj kalkulabilnosti, entropijski sveprožimajućeg »društva kontrole«. Postaje dijelom aparata, dijelom dispozitiva. Naravno, dispozitiva jedinog subjekta-supstancije danas – Kapitala.

Prisjetimo se ovdje kako stvari stoje s pojmom «dispozitiva», odnosno aparata kod Foucaulta.

Ako se spomenemo njegove tvrdnje iz klasičnog spisa *Nadzor i kazna* (Surveiller et punir, 1975.), »zatvor funkcionira kao aparat znanja«.

Naravno, u filmu se ne radi, doslovno, o zatvoru! Radi se o sistemskoj strategiji.

Zatvoreni smo, putem reklamne mašinerije, u strateški »zatvor sistema«.

Jer, znamo prema istome autoru, disciplinarno je društvo ono koje oblikuje, odnosno »dresira pojedinca« umjesto da ga kažnjava.

Tako ga i aparatura nenasilno, ali strateški precizno i neumoljivo uvlači u sebe.

Stalni diskurs o poželjnosti komunikacije mobitelima i računalima – na koncu i OS1! – govori o, kod Foucaulta implicitnoj, povezanosti diskursa, moći i politike. **Aparat, doista, proizvodi želju!**

Kroz složeni mozaik tehnika i procedura, kontrolira se diskurzivna proizvodnja, pa onda i želja za takovim *gadgetima*.

U analizama tijekom 70-ih kod Foucaulta dešava se metodologijski pomak od arheologije (znanja) prema genealogiji (moći).

Tada će u igru ući i njegov pojam «moći», kao proizvodnje i konstitucije subjekta.

No kakav je to subjekt?

Za Foucaulta on je – metodološki sugestivno, no pomalo teorijski nategnuto – bez ostatka »proizvod političkih tehnika, procedura i moći«, bez ontologijske biti.

Pretjerano?

Naravno, ali vrlo sugestivno je ovo ugrađeno u konstituciju subjekta filma *Ona!*

Ne represivna, ali produktivna moć – ovdje *moć stvaranja emotivnog i erotskog odnosa sa strojem* – znak je da je aparat/dispozitiv strateški učinkovito na djelu.

Ako možemo ovdje preuzeti Foucaultov konceptualni instrumentarij, unosimo i još jedan pojam iz njega. Naime, »anatomopolitika tijela«. Njezina je »ra-

cionalnost« na djelu i u filmu *Ona*. Sadržana je u sklopovima diskursa i moći prisutnih u društvu, a utječu na želje pojedinaca.

Tako je i moguće (ili je ipak nemoguće?) da Theodore prihvati i tijelo Samanthe.

Opet ćemo ovdje uvesti (i) još jedan Foucaultov pojam.

Tzv. »pastoralna moć« u zapadnom je svijetu oznaka one moći koja kontrolira dušu. Za okcidentalnog čovjeka ona se, doista, može utjeloviti i u ovakovome tipu emotivne vezanosti kakvu u filmu prikazuje: odnosa čovjeka i stroja.

Aparat, tj. dispozitiv, na neki način, preuzima pastoralne moći koja upravlja protagonistovim emotivnim životom.

Posljedice? Katastrofa!

Još jedan filmski primjer svega toga je i izuzetno ostvarenje Terryja Gilliama *Nulti teorem* (*The Zero Theorem*, 2013). Qohen Leth (Christoph Waltz) računalni je genijalac, *hacker* koji svojim virtualnim ekvilibrizmom pokušava dohvatiti – ni manje ni više – sam *smisao postojanja*. No, Kapital je, ali i Qohen sâm, pod stalnim nadzorom. Gilliam hladnim okom crno-bijele fotografije utjelovljuje jednog od glavnih aktera suvremenosti, **nadzornu kameru**. Ova je smještena na raspelo, umjesto razbijene božje glave. (Sjetimo se ovdje Benjamina i njegove teze o Kapitalizmu kao religiji!)

Možemo li se svega toga spasiti? Postoji li »umjerena, pravilna« upotreba aparata poput, recimo, mobilnog telefona? Ili pravilno, odnosno nepravilno »trošenje vremena« na njega? Jer, ako je već jezik sâm dispozitiv, gdje onda možemo pronaći utjehu u svakodnevnom funkcioniranju s takovim aparatima?

Da ne bude nesporazuma, i sam je humanizacija djelo dispozitiva, tj. aparata.

Dispozitivi nam daju stanovite oblike subjektivnih identiteta. Možemo biti pi-sac, tango fanatik, anti-globalizacijski aktivist, pa onda i web-surfer i mobitelški ovisnik... u istoj osobi. Dispozitivi daju multiple subjektivitete istoj supstanciji.

Ipak, ni u jednom trenuutku ne možemo reći da smo sebi pribavili subjektivnost!

Radi se tek o ulogama što ih igramo u strategijskom planu sustava. Spomenu-ti, pak, sustav video-nadzora, pokazuje da smo tek u jednom »velikom zatvoru«.

Aparat nas – slično eshatološkom pozivu Providnosti – vodi u Katastrofu.

Nema pravilne uporabe aparata, reći će Agamben. Uvijek ćemo pogriješiti u tome. No, nije, zapravo, stvar u tome... Stvar je u »sakralizaciji« kojoj smo pod-

vrgnuli našu uporabu svekolikih aparatura. Nesumjerljivost njihove realne uporabe prema njihovoj zbiljskoj, smislenoj uporabljivosti – katastrofička je.

Ljudska je priroda ipak suviše krhka za toliku nesumjerljivost.

Stoga, reći će Agamben, trebamo *profanaciju*... trebamo *subjektivizaciju*. (Ovdje je talijanski autor vrlo blizak političkoj filozofiji jednog Jacquesa Rancièrea.)

Trebamo, dakle, ono još malo preostalog od mizerne, slabe, pokvarene, ponižene... *profane*, ali ipak »ljudske, isuviše ljudske« egzistencije.

Kraj je Jonzeova filma neočekivano obećavajući. Zapravo, utopijski!

U naglom nestanku Samanthe, pa onda i svih OS1-ova, pružena nam je, barem u dramaturgiji filma, još jednom prilika da se ponovno primaknemo svojim bližnjima. Amyna glava koja se spušta na Theodoreovo rame može biti tek patetičan »*happy end*«, ali volio bih ga vidjeti kao *otvorenost* i *novi početak* (iako se radi tek o američkom filmskom hitu koji je trijumfalno završio tek jednu kino-sezону, *Ona* Spikea Jonzea više je od tek... filma).

Budi nam nadu ne samo u vitalnost američkog kina nego i vjeru u život sam.

MRTVOUZICE:
FAŠIZAM

METASTAZE HRVATSKE ZBILJNOSTI

Diskurs o fašizaciji: uz roman Alena Bovića (2006) i film Branka Schmidta (2009)

Hipotekst²⁷³

Hrvatsko kino – od samostalnosti – ne oskudijeva filmskim adaptacijama književnih djela. I to kako onima iz nacionalne tradicije tako i ponekima iz svjetske književnosti. Ipak, najčešće su ove adaptacije odabirale pristojnu povijesnu distancu, jednako prema književnom predlošku kao i prema zbilji koju taj predložak tematizira. Distanca je uspostavljana, s jedne strane, u kronološkome smislu, a s druge u neutraliziranju bilo kakve idejne aktualnosti tematiziranih književnih siževa.²⁷⁴

Generalizirajući, tako je to bilo sve do pojave dvaju (tek naoko) marginalnih romana jednoga Autora. *Metastaze* (2006) i *Ljudožder vegetarijanac* (2010) Alena Bovića nisu doživjeli neke pretjerane laudacije od književne struke. (Naravno, ovdje postoje i vrlo znakoviti izuzeci.)²⁷⁵ Jednako tako, ni njihov autor nije ustoličen na neko visoko mjesto u novijoj HR-književnosti. Međutim, ova dva ro-

²⁷³ Cijeli je ovaj tekst nastao kao hipertekst na hipotekst mojeg prikaza filma *Metastaze*, *prvobitno objavljenog na* <http://www.filmovi.hr/index.php?p=article&id=698>, no ovdje se radi o hipotekstu romana *Metastaze*, na koji se kasnije nadovezuje hipertekst samoga filma s istim naslovom.

²⁷⁴ Tu je svojevrstnu distancu, značajnije, na neki način dokinuo istoimeni film Dalibora Matanića prema literarnom predlošku Damira Karakaša, *Kino Lika* (2009). Zbirku priča pod tim naslovom Karakaš je objavio još 2001. (vidi: D: Karakaš, *Kino Lika*, Ghetaldus optika, Zagreb 2001.). Matanićev film sasvim je slobodan kritički dijalog s literarnim predloškom, uz nesumnjiv kritičko-ironijski odmak prema prikazanoj zbilji.

²⁷⁵ Neke od izuzetaka predstavljaju blagonaklone kritike romana što su ih ispisale Jagna Poglačnik (preneseno iz Jutarnjeg: <http://www.mvinfo.hr/clanak/alena-bovic-metastaze>, pregledano 15. lipnja 2016.) i još više Maja Hrgović (<http://www.zarez.hr/clanci/valjanje-od-smijeha-i-strave>, pregledano 15. lipnja 2016.). Matko Vladanović, pak, u svojem će se osvrtnu rezerviranije postaviti prema Balenovićevu prvijencu: „Iz nepoznatih razloga, kako to već biva s hitovima, Balenovićev roman je podigao veliku prašinu, požnjeo uglavnom pozitivne i panegiričke kritike i na kraju, odlično prošao u knjižarama“. Vidi: <http://www.booksa.hr/kolumne/kritike/kritika-86-alen-bovic>, pregledano 16. lipnja 2016.). Međutim, ni jedan od tih prikaza – baš ni u jednom retku – u romanu *Metastaze* ne detektira opis fašistogenih pojavnosti u HR-društvu!

mana treba promatrati u širem socio-psihološkom kontekstu sredine u kojoj su nastali. Njihov se autor usudio propitivati ono nepropitljivo. Po *defaultu*, takvo je »nepropitljivo« i nacionalni osjećaj, odnosno HR-patriotizam. Baština domovinskog rata sakralna je kategorija koja svako malo iskazuje svoju svetost i nedodirljivost u kontekstu sebedoživljajnosti nacije.

Pojedini hrabri pokušaji dodira tog *svetog tkiva državotvornosti* najčešće su gledani kao provokacije, ekscesi i – u najčešćoj floskuli tzv. »javnog diskursa« – *kontroverze*.

Ivo Balenović (1969), po vokaciji ginekolog, započinje dvije paralelne karijere. Osim što je liječnik – i koji kao takav potpisuje svoj rad pravim imenom i prezimenom – on kao književnik – a želio je da kao osoba bude zaštićen od moguće negativne reakcije na poslu i, općenito u socijalnoj egzistenciji – odabire pseudonim, Alen Bović.²⁷⁶ Zašto tomu mora biti baš tako?

Pa ponajprije stoga što je problematika koje se odlučio poduhvatiti prepuna političko-socijalnih »kontroverzi« i konotacija koje, potencijalno, mogu uzburkati tzv. »javno mnijenje«. Jer... ono što je autor želio iznijeti svojim književnim djelima preseže granice puke literarnosti i bolno zadire u neurotičko tkivo nacionalne državotvornosti i genealogije nastanka »samostalne i neovisne, suverene HR« (kako ju, npr. karakterizira njezin prvi, »povijesni« predsjednik).

* * *

U svojoj politološkoj analizi (kao i analizi tzv. »javnih politika«) Krešimir Petković Balenovićev roman prvijenac *Metastaze* naziva »metastazama politike«, a ne odveć širokog i difuznog pojma 'društva'.²⁷⁷ Knjiga indikativna naslova *Država i zločin* pokušava nam pružiti sveobuhvatnu analitiku sveze između države i nasilja kojom se ovjerovljavala hrvatska državotvorna zbilja. Autor nam u me-

²⁷⁶ Prva dva njegova romana potpisana su imenom Alen Bović (*Metastaze*, Konzor, Zagreb 2006. i *Ljudožder vegetarijanac* Naklada Jesenski i Turk/Konzor, Zagreb 2010.). Kasnije (nakon *coming outa*), isti autor objavljuje još dva kratka romana pod pravim imenom Ivo Balenović (2084: *Kuća Velikog Jada*, Naklada Jesenski i Turk Zagreb 2012. i *Vladimir se vraća kući*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2013.). Potonja dva naslova, »fantazmagorijske satire«, međutim, ne polučuju veću pozornost kao ni ekranizaciju.

²⁷⁷ Vidi: Krešimir Petković, *Država i zločin. Politika i nasilje u Hrvatskoj 1990–2012*, Disput, Zagreb 2013. Ova je knjiga prošla, što ne začuđuje, gotovo neopaženom u samozadovoljnom hrvatskom kulturno-sociološkom prostoru. Zašto? Odgovor bi mogla pružiti i dolje podastrijeta analiza Balenovićeve romana i njegove Schmidtove ekranizacije.

todološkom ključu Foucaultova djela *Nadzor i kazna*²⁷⁸ pruža studiozan pregled spomenutog državotvorenog diskursa i – iz njega proizišle – genealogije nasilja, a sve to prelomljeno kroz iščitavanje prikaza nasilja prisutnih u hrvatskim medijima tijekom više od dva desetljeća.

»Krug politike i nasilja zatvara se kada samoautorizacija nađe svoje političko opravdanje i efektivno se poveže s poretком moći u činu političkog nasilja«. ²⁷⁹

Predmet analize diskursa nasilja ovoga teksta ograničit će se, dakle, na prvi roman Ive Balenovića (pardon, Alena Bovića!). Upravo taj se doimlje aktualnim... pokazuje koliko je opasno i dubokosežno to što on piše.²⁸⁰ Prije svega, ne radi se ovdje tek o literarnom diskursu nego i o pripovjednom postupku kojim autor slijedi logiku filmske montaže. Jer... roman ima svoj filmski uzor. To je film *Train-spotting* (Danny Boyle, 1996.) nastao prema istoimenom romanu Irvinea Welsha. Dakle, desila se inverzija u adaptaciji! Bovićeve knjige slijedi filmski predložak, a ne obrnuto, što je uobičajenije. (Ovu su metodologiju prepoznale kako Jasna Pogačnik tako i Maja Hrgović u gore spomenutim prikazima.)

Sam je, pak, književni postupak već dobro poznat u literarno-filmskoj povijesti 20. stoljeća. Primjerice, Alfred Döblin svoj je čuveni roman *Berlin-Alexanderplatz* (1929) – možda i najvažnije djelo nastalo u Weimarskoj republici – posložio prema filmskim montažnim obrascima. Fassbinder je kasnije cijelu stvar stavio u navlastite filmske okvire, istoimenom filmskom TV-serijom od 14 nastavaka.²⁸¹

Metastaze su svoju prvu medijsku transpoziciju doživjele u Satiričkom kazalištu Kerempuh 2007., u režiji Borisa Svrtana. Predstava je nesumnjivo bila uspješnica... To najbolje pokazuje brojka od više od stotinu teatarskih izvedbi. Ipak, **hipertekst** koji nas ovdje zanima vezan je uz kinematografski medij.

²⁷⁸ Vidi: Michel Foucault, *Nadzor i kazna*, Informator, Zagreb 1994. U ovome se djelu spaja analiza suverene i disciplinarne moći (a kao preduvjet nastanka one danas sveprisutne, naime biopolitičke).

²⁷⁹ K. Petković, *Država i zločin*, str. 320.

²⁸⁰ Pa tako to ne prepoznaje ni Jagna Pogačnik u svom prikazu <http://www.mvinfo.hr/clanak/alena-bovic-metastaze>: »Zašto bi se netko tko debitira sakrio iza pseudonima, to nikome nije jasno« (??). Ja bih rekao, upravo zbog latentno prisutnog dijagnosticiranja fašizacije u HR-društvu!

²⁸¹ O ovoj Fassbinderovoj adaptaciji objavio sam tekst 2013. Vidi: M. Krivak, »Franz Biberkopf u vrtlogu Berlin Alexanderplatza«, *TVRĐA. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti*, god. 20, br. 1–2, str. 364–367.

Ovdje je zloćudna bolest metastazirala do svojih krajnjih granica. Slijedeći taksonomiju koju nam u svojoj knjizi nudi Željko Uvanović, filmsko djelo Branka Schmidta bilo bi transformativan hipertekst koji se ravna načelima aktualizirajuće reinterpetacije.²⁸² Sve se ovo poklapa i s terminologijom Fredrica Jamesona, filozofa, sociologa, kulturologa i književnog teroretičara Postmoderne. Naime, on govori da je kategoriju »Umjetničkog djela« u »kulturnoj logici kasnoga kapitalizma« i njemu pripadajućoj kulturnoj dominanti, posvema zamijenio termin **teksta**.²⁸³

* * *

Što to znači: *Imati Hrvatsku*?

Tek su malobrojne knjige u posljednjih nekoliko godina dovele u pitanje neprijepornu moralnu suverenost domovinskog rata te iz njega proizišle državotvornosti. Od teorijskih knjiga, uz već spomenutu K. Petkovića,²⁸⁴ ističe se filozofijski prilog Ivana Paića *Imati Hrvatsku. Paradoks jednog obećanja*.²⁸⁵

»Imamo Hrvatsku. Bit će onakva kakvu želimo«. (Parafraza je to navoda prvog hrvatskog predsjednika, Franje Tuđmana, u nebrojenim prigodama i govorima.)

Što znači obećanje »Imamo Hrvatsku«? I još više, kakvu je semantičku promjenu, prema autoru knjige, doživio drugi dio sintagme, »Bit će onakva kakvu želimo«?

U Paićevoj se analizi radi o filozofijskoj dekonstrukciji. Dakle, o pokušaju osmišljavanja jednog Obećanja u kontekstu sveobuhvatne svjetske Situacije. Moramo imati u vidu i to što autor razumijeva pod ovom situacijom (pisanom s velikim S). Za razliku od situacije (pisane s malim s), svjetska situacija umnogome je

²⁸² Vidi Ž. Uvanović, *Književnost i film*, Matica hrvatska – Ogranak Osijek, Osijek 2008., str. 25. »Dakle, filmska adaptacija nije nipošto prijevod (prijevod bi trebao ostati vjeran duhu i slovu izvornog teksta), nego transformativan hipertekst, aktualizirajuća, popularizirajuća reinterpetacija u duhu filmske umjetnosti.«

²⁸³ Uz cijeli niz Jamesonovih spisa, još uvijek najznačajnijom i najrelevantnijom za ovu problematiku ostaje njegova knjiga *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991.

²⁸⁴ Premda, mora se reći, Petković nigdje ne postavlja upitnim legitimnost nacionalnih težnji za suverenom državom. Knjiga uopće ne »moralizira« nad načinima održavanja suvereniteta, ali uvida da je politički poredak »autorizirao nasilnike, ubojice i mučitelje«. K. Petković, *Država i zločin*, str. 73.

²⁸⁵ Vidi: Ivo Paić, *Imati Hrvatsku. Paradoks jednog obećanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2011.

semantički izmijenila smisao na početku danog obećanja. *Imati Hrvatsku* više ne znači isto *sada* 2016. godine, kao što je to značilo u trenutku »velikog Obećanja« 1992. Mala hrvatska *situacija* našla se u »bespućima povijesne zbiljnosti« novoga globalnog svjetskog poretaka. Ovaj je svjetski poredak umnogome obilježen prezentom Situacije dominacije Kapitala. Kapital, jedini zbiljski Subjekt globalne Situacije, desemantizira i drugi dio na početku navedene izjave.

Ako pokušamo sumirati rezultate do kojih je došao Paić, onda možemo vrlo uopćeno reći: »obećanje i hrvatski paradoks nerazdruživo djeluju kao praksa **ideologije**«. ²⁸⁶ *Veliko obećanje i veliko obvezivanje* (kako glasi naslov ključnog, uvodnog dijela studije) pokazuje se, dakle, dijelom onoga što se običava etiketirati »njihovim«, a ne »našim«. Naime, *ideologijom* (a ne istinom).

Prelazak sa strukturalnog koda na procesualni glede velikih hrvatskih obećanja biva dopunjenim s još jednim ideološkim poticajem za Paićevu analizu. Desetak godina nakon izrečenih obećanja, u reprezentativnoj hrvatskoj tiskovini, u *Jutarnjem listu* pojavio se rezultat jednog istraživanja javnog mnijenja prema kojem se tvrdi da 77 posto Hrvata smatra da je opstanak nacije naš osnovni zadatak. »Kolektivno samo-obvezivanje« kao osnovni zadatak pokazuje primarno ideološki karakter političkog diskursa dominantnog u Hrvatskoj. ²⁸⁷

Hrvatska danas – više od 20 godina nakon obećanja – daleko je od »naše želje«. *Pretvorba-krađa hrvatskog nacionalnog bogatstva, surovost »prvobitnog akumuliranja kapitala na HR-način«, korupcija u svim segmentima društva...* Je li sve to upisano u inicijalnu želju?

Nadalje, utapanje nacionalne suverenosti u naloge svjetskih gospodara, ustupanje hrvatskog teritorija vojnim i gospodarskim interesima svjetskih sila, zavisnost u odlučivanju o nekim ključnim pitanjima od nacionalnog interesa (štogod isti bio!) *svjedoči tomu da Hrvatska nije baš takva kakvu Mi želimo*. Mediji »objav-

²⁸⁶ I. Paić, *Imati Hrvatsku*, str. 20.

²⁸⁷ U takovu se okružju Situacije (termin je to francuskog filozofa Alaina Badioua) i mogla pojaviti teza (zapravo ideologem!) o *nacionalnom opstanku kao primarnom zadatku svakoga od nas*. Naime, što? Iza globalne Situacije razvija se – počesto i iracionalan – strah od ugroze nacionalnog identiteta. U biopolitičkom horizontu, strah za goli opstanak *homo sacera* sasvim je razumljiv, a »raspolaganje strahom kao moćnim sredstvom upravljanja društvom vodi latentnom ili pak neprekidnom *izvanrednom stanju*« (iz Giorgio Agamben, *Izvanredno stanje*, Del-takont, Zagreb 2008., str. 33). Strahovi su brojni u hrvatskom ideološkom diskursu. *Strah od komunizma, strah od Balkana, strah za nacionalni teritorij, strah za gospodarske resurse, strah za identitet, last but not least, strah od hrvatskog pretvorbenog kapitalizma...* tek su neki od takovih strahova prisutnih u našoj psihi. Ali i ne samo psihi, jer je, primjerice, *zabrana udruživanja u bilo kakvu buduću zajednicu južnoslavenskih naroda* postala dijelom HR-ustava!

ljuju u prvom redu ono što građani žele čitati, gledati, slušati kao pojedinci i skupine kod kojih se ta predodžba (željene Hrvatske – op. a.) razvija *kao (da je) izvorno njihova*«. ²⁸⁸

Dakle, u hrvatskome slučaju često je narodna volja oteta iz ruku naroda. Točnije, od onih slojeva koji se ne smatraju »državotvornim«. Tu su socijalno ugroženi, pripadnici manjina, rodno ambivalentni i oni stavom nehomogeni *nacionalizmu*.

Epilog Paićeve knjige suočava nas s »*velikim očekivanjem i ubrzanjem povijesti*«. Odvažio bih se ovdje iznijeti svoj zaključak, ali koji je, nadam se, u skladu s Paićevom analizom. Posljednje poglavlje pita se: »Što smo to zapravo doživjeli?« ²⁸⁹ U svijetu imaginarne, ili fantazmatske uobličivosti »svijeta života«, *Imati Hrvatsku* – ne znači baš mnogo! Daleko smo i od toga da je to ono što smo željeli (imati). Upravo će tomu svjedočiti Balenovićev roman i Schmidtov film!

METASTAZE hrvatske zbiljnosti

Balenovićev literarni pokušaj bio je među prvima koji je ukazao na skup malignih pojava u HR-društvu, ali zasigurno prvi koji je u fikcijskom diskursu odlučno zasijekao u bolno tkivo samoosvješćivanja nacionalne državotvornosti. Naravno, najdramatičnijim se u tom kontekstu pojavljuje (doista nikada aktualniji!) diskurs o fašizaciji HR-društva. Roman *Metastaze* (2006) gotovo je proročki, prije jednog desetljeća, uhvatio *timing* i *kairos* sociološko-umjetničkog tematiziranja te pojave.

Schmidtov se film pojavljuje tri godine kasnije. Jer, samo koju godinu prije na ekranima hrvatskih kino-dvorana, ne bismo gledali *Metastaze*. Zasigurno i definitivno!

Moralne snage hrvatskog društva, izraslog u domovinskom ratu i petrificirane u državotvornoj ideji o neupitno pravednoj »stvari za koju smo se borili« – a ovjerovljene i od svete Katoličke crkve – zdušno bi se usprotivile bogohulnoj poruci koja stoji iza predstave, romana, napokon i filma pod nazivom *Metastaze*. Naime, Hrvat – barem u tada dominantnoj idealiziranoj i fantazmatskoj sebepercepciji! – ne psuje, ne tuče žene i slabije, ne krade, stoga i ne ubija...Maltene da i ne vodi ljubav sa svojom ženom, već se mladi Hrvati rađaju bezgrešnim začecem!

²⁸⁸ I. Paić, *Imati Hrvatsku*, str. 41.

²⁸⁹ Isto, str. 340.

No, vremena su se u kulturnom prostoru promijenila. Glavni lik romana i filma *Metastaze* ne samo da radi sve spomenute stvari, nego pored toga nema ni jednu karakteristiku koja bi ga učinila barem donekle ljudski(ji)m. Na samom će kraju filma počiniti krađu kladionice, u kojoj će u posljednjem kadru biti zatečen zvukom klika pištolja pred svojim profilom. (Usput, »kladionica«²⁹⁰ jest još i danas jedan od presudnih financijskih momenta i mjesta socijalizacije mnogobrojne, i ne samo braniteljske populacije!) Roman je u svom postavu poprilično eksplicitniji od filma. To je po sebi razumljivo, jer pisana riječ lakše ulazi u (pre)-naglašene opise grafičkog nasilja.

Evo, možda, najdojmljivijeg primjera:

»Ubi pičke jugoslavenske! - viknem i rokmem prvog do sebe. Peder mi scuri pod noge pa ga još par puta maznem čizmom u glavu... Pičke vrište, par pederčića pokušava pružiti neki otpor i samo mašu rukicama, a ja ih mlatim palicom... ono ne biram... rokam ih u glavu, bubrege, jaja... jebem im mater di stigmem. (...) osjetim vibru pucanja kosti kak mi se širi prek palice na ruku... Zubi su mu smrvljeni, a oči mutne i širom otvorene. Izgleda nekak neprirodno, ko da nije dobro.. ali pizda ionak nije bolje zaslužil, jebem mu mater, nije imal kaj tu tražiti i provocirat?«²⁹¹

Balenović je u ovome odlomku iz romana pokušao rekonstruirati zbiljski događaj. Upad 60-ak nasilnih skinheads²⁹² u Zagrebački klub Močvara, naoružanih hladnim oružjem, te bestijalno premlaćivanje prisutnih bilo je poticaj i za ovaj eksplicitan opis. Znakovito za nacionalnu mržnju, tamo se prikazivao slovenski dokumentarni film o bivšem nogometašu Partizana i Crvene Zvezde Milku Đurovskom. Posjetitelji su pretučeni, a klub je posve demoliran.²⁹³ (Opasna Mo-

²⁹⁰ Balenović u diskursu romana koristi žovijalni termin »kladuša«.

²⁹¹ Alen Bović, *Metastaze*, str. 132-133.

²⁹² *Nota bene*, glumac koji tumači protagonista u filmu također je obrijane glave. Rene Bitorajac već je u benignom sitcomu »Bitange i princeze« (red. Goran Kulenović) u diskursu i gestama savršeno utjelovio ovaj zagrebački žargon ulice i njenih nepisanih zakona. No, u *Metastazama* utjelovljuje već istinskog fašista. U svibnju 2016. Bitorajac kritički pristupa nasilnom nacionalizmu kojega ružnu karikaturu grubo skida u tekstualno-slikovnom predlošku pod imenom »Mi Hrvati«, https://www.youtube.com/watch?v=LEoWdkJI6_M

²⁹³ Podatke o tomu mogu se pronaći u *Nacionalu* od 19. ožujka 2002. »Da se pitalo javnost, vjerojatno ne bi bilo posebne reakcije, barem prema *Vjesnikovoj* anketi koju je dva dana poslije provedena u susjedstvu kluba. Komentari Trnjana bili su 'mladi koji se tu okupljaju su drogirani, napad se mogao očekivati jer su posljedice rata još svježije', 'ne podržavam nasilje, ali ni posjetitelji nisu mnogo bolji', 'napad se mogao očekivati jer je ta Močvara kurvinska kuća' i 'svi su oni isti'. Komentator *Večernjeg lista* Milan Jajčinović napisao je pak kako je 'moguće je da je netko od napadača izgubio oca, prijatelja ili brata u agresiji na Hrvatsku u kojoj su sudjelovali navijači Crvene zvezde u uniformama', dodajući da su 'organizatori programa u

čvara nešto je ranije dislocirana iz centra grada na periferiju Savskog nasipa!?). Dakle, ovdje su meta (već poslovično neprijatelji iz Domovinskog rata) Srbi, a u igri su i Slovenci.

Sekvenca nije ušla u film... teško je vjerno prenosiva, a i ultimativno je krvava. Kako je, pak, verbalni diskurs uobličen naspram Slovenaca (tzv. »alpskih Srba«)? Još jedna sekvenca iz romana koja nije ušla u film prikazuje odlazak trojice prijatelja – Deje, Filipa i Krpe – na more. Cijela epizoda, opet puna prenatrpanosti nasilja, kulminira Krpinim silovanjem slovenske djevojke.

»Sama je tražila, mamu joj jebem slovensku. Ne bi se tak obukla da nije. Osim tog, ti Slovenci su zadnje pičke, jebo im pas mater. Ne sjećam se kad sam bil u Sloveniji, a da me pičke nisu oglobile. Čim vide našu registraciju odmah ti zmisle neki kurčevi prekršaj... da se mene pita sutra bi se naša zastava vijorila na vrhu onog njihovog Triglava. Za dva sata bi pregazil cijelu Sloveniju. Da im nema Srba i Muslića ne bi si mogli ni repku složiti. Jebo ih Janez Janša, da ih jebo.«²⁹⁴

Ovdje diskurs nije tek nasilno nacionalistički, nego eksplicitno **nacistički**, a priziva se ratna mašinerija, najčešće na taj način povezuje s naci-fašističkim osvajanjima u II. svjetskom ratu.

* * *

Koja je moja operativna definicija fašizma, a zatim i nacizma, pošto se o ovim fenomenima povezano može govoriti s obzirom na tezu o »fašizaciji« cijeloga ovoga napisa? Fašizam je ideologija koja se pojavila nakon I. svjetskog rata kao reakcija na vodeće političke ideologije vremena, liberalizam i socijalizam. Prema fašizmu, kako liberalizam, svojim naglaskom na individualizmu, tako i socijalizam, naglašujući sukob među društvenim klasama, međusobno suprotstavljaju pripadnike društva jedne drugima, na taj način slabeći državu. Država može biti jaka jedino onda kada su svi pripadnici i klase društva ujedinjeni pod jednom strankom i vrhovnim vođom.²⁹⁵ Fašisti su temeljito protiv svake glavne ideje u pozadini liberalizma, socijalizma, te bilo čega što proizlazi iz Prosvjetiteljstva. Za

klubu Močvara koji su prikazali film o bivšem nogometašu Crvene zvezde trebali *pokazati malo više osjećaja za mjeru* ...«. (sic)

²⁹⁴ Alen Bović, *Metastaze*, str. 184.

²⁹⁵ To je bila ideološka srž fašizma razvijena u Italiji pod Benitom Mussolinijem (1883-1945), ali i nacizma pod Adolfom Hitlerom (1889-1945) u Njemačkoj. Važno je zabilježiti da su fašizam i nacizam dvadesetostoljetne ideologije, te da su revolt protiv ideja i vrijednosti koje su vladale zapadnom politikom od Francuske revolucije. (Opća određenja preuzeta iz: Terence Ball & Richard Dagger (ur.), *Ideals and Ideologies: A Reader*, Longman, New York 1999.)

fašizam, sloboda se definira kao posvemašnja podređenost državi. Napredak je moguć tek kroz borbe i rat. Stoga što fašizam odbacuje ideje Prosvjetiteljstva, on nije racionalna filozofija, već preferira akciju.²⁹⁶ Upravo će se na ovim simptomima temeljiti i moj operativni stav o »fašizaciji«.

O njemu će zboriti Umberto Eco u svojim zapisima pod naslovom *Ur-fašizam* (tj. pra-fašizam). Kakva su njegova određenja? Slijedi njihovo taksativno nizanje: 1) kult tradicije; 2) odbacivanje modernizma; 3) iracionalizam akcije zbog akcije; 4) odsutnost kritičkoga mišljenja; 5) strah od razlike; 6) frustracija malograđanina; 7) opsesija zavjerama; 8) proizvodnja neprijatelja; 9) život kao permanentna borba; 10) populistički elitizam; 11) herojstvo i smrt za domovinu; 12) kultura mačizma; 13) selektivni populizam; 14) novogovor.

Cum grano salis, sve će ove osobine na neki način obilježiti hiperprenaglašeni karakter Krpe iz Balenovićeva romana i Schmidtova filma.²⁹⁷

Rastko Močnik u svojoj će studiji *Koliko Fašizma?* govoriti o fašizmu kao »mogućnosti uspona krajnje desne politike i fašizaciji vladajuće kulture«.²⁹⁸ Jedna je od daljnjih njegovih objekcija ona o fašizmu kao »psihologizaciji politike«. Končno, realna je opasnost da fašizam postane masovan i to je, tek naoko paradoksalno, strukturna mogućnost svakog neo-liberalnog društva današnjice. Nadalje, fašizam u takovrsnom poimanju nije statična pojava, nego posjeduje procesni karakter. Upravo se u ovome smislu može govoriti o „FAŠIZACIJI“... Radi se o, doista, kancerogenom, metastatičkom razaranju liberalno socijalne osnove društva.²⁹⁹ Također, dok je fašizam vezan uz kršćansku religioznost, nacizam je ultimativno poganski i teutonski. Ipak, nacizam i fašizam toliko su organski povezivi da je legitimno upotrebljavati sintagmu naci-fašizam!

Inače, uobičajena je zabluda, kada se govori o naci-fašizmu samo kao o jasno odredivom totalitarnom poretku. Prije svega, radi se o autodestruktivnom

²⁹⁶ U potkriepu ovoj tvrdnji vidi 2. tezu o fašizmu Umberta Eca: <http://www.6yka.com/novost/1770/umberto-eco-fasizam-zlo-u-10-tacaka>, pregledano 12. svibnja 2016.

²⁹⁷ Usredotočeno i prošireno, ove teze nalazimo u U. Eco, »Ur-fascism«, The New York Review of Books 1995.

²⁹⁸ Vidi: Rastko Močnik, *Koliko fašizma?*, Arkzin d.o.o. Zagreb 1998-1999., str. 85.

²⁹⁹ Politički se pokreti i režimi ponekad cijepaju na različite pojavnosti. *Differentia specifica*, pak, njemačkog nacizma u odnosu na talijanski fašizam jest insistiranje na rasizmu, dok je talijanski izvorni pokret usredotočen na državnost i naciju. Nadalje, za moj operativni pojam fašizma posebice vidi tekst Mathiasa Wörschinga: »Što je to – fašizam?«, dostupan na: <http://slobodnifilozofski.com/tag/mathias-worsching>.

porivu otjelotvorenom u pokliču Francovih boraca u Građanskome ratu (1936-1939): *Viva la muerte!* (Živjela smrt!). Ovaj oksimoron ponajbolje ocrtava i Krpino prenatraglašeno i karikirano, ultimativno nasilje u *Metastazama*. Riječ je, dakle, o ultimativnoj autodestrukciji.

Osim hipertrofiranog prikaza nasilja, međutim, Balenović nam daje i jasne asocijacije na suvereni državni aparat nasilja iz perioda Domovinskog rata, prisporidiv s mnogim Petkovićevim opisima iz knjige *Država i zločin*. Čak i u onim dijelovima romana koji potencijalno donose komiku, pa i salve spontanog smijeha na lica čitatelja (kakav je, primjerice, i Filipov opis svog doživljaja svadbe kod svojih rođaka koju posjećuje s roditeljima), uključen je latentni politički komentar. Ratni ministar obrane Republike Hrvatske Gojko Šušak ovdje se priziva u prepoznatljivu ključu. Naime, urbana, ali potvrđena legenda kazuje da je isti (koji u Zagrebu ima ulicu sa svojim imenom!) bio poznat po tomu što se za vrijeme političke emigracije u Kanadi šetao i slikao sa svojom svinjom na kojoj je bilo napisano Titovo ime. Balenović u sljedećem pasusu daje gorko-sarkastični opis jasnih aluzija:

»Neuredni primitivac.. se odmah prihvatio mikrofona i dva sata sral o jedinstvu nacije i svom doprinosu u ostvarenju nečega... gnom je inače negdje u kanadskoj provinciji prodavao hamburgere prije nego je ovdje postao ministar za neki kurac. Deficit centimetara pokušavao je nadoknaditi mržnjom prema svima koji nisu iz njegova zaselka... tip je za tri godine uspio upropastiti tri tvornice (preveličavanje – op. a.) i na cestu poslat stotine idiota, ovakvih kakvi mu plješču«. ³⁰⁰

Sada je možda jasnije zašto je Balenović svoj roman prvi puta objavio pod pseudonimom. Jer, Šušak će i u današnjoj političkoj klimi biti visoko pozicioniran kao besprijekeoran borac i doprinositelj HR-državotvornosti! Upravo gore izneseni navodi predstavljaju radikalne slike iz romana koje na koncu nisu ušle u sam Schmidtov film. Ipak, mnogi motivi se (pro)nalaze i u kino-verziji *Metastaza*.

No, sam je roman zapravo usredotočen na lik Filipa koji postaje latentni glasnogovornik urbaniteta i kritičar političkog i tjelesnog nasilja u kojemu se mogu

³⁰⁰ Alen Bović, *Metastaze*, str. 146. Silber i Little pišu u knjizi *Smrt Jugoslavije* (navodi to i *New York Times*), da se Šušak hvalio da je upravo on ispalio prve hite u sukobu kod Borovog sela, u jednom od najranijih okršaja u Domovinskom ratu, i time dao Srbima iz Borova sela povod za ustanak. David Binder, autor teksta u *New York Times*, ne navodi izvor informacije - koju je mogao pročitati u knjizi Silber i Little. Kanadski magazin *Saturday Night* u svom dvobroju (prosinac 1997./siječanj 1998.) opisao ga je kao: »pizza-mana iz Ottawe koji je upalio fitilj na Balkanu, okrenuo svoju vojsku protiv kanadskih mirovnih snaga i izrastao u jednog od najodvratnijih europskih čvrstorukaša«. Izvor: https://hr.wikipedia.org/wiki/Gojko_Šušak.

prepoznati i stavovi spisatelja. Iako prigušeni, ti će stavovi odjekivati to jače, koliko će drugi protagonist, sam Krpa, dobivati priliku za svoju radikaliziranu formu nasilja i fašistogene mržnje, dakle ekstremnih *passages a l'acte*.³⁰¹

Filip je narkoman, ali koji je ipak uspio upisati fakultet (premda ga ne završava). Njegov je glazbeni ukus urbanog *junkiea* nešto na što se mogao »navući« i Bović (aka Balenović). Dejan, pak, s druge strane, također je narkoman koji u svojim iskazima otjelovljuje žovijalni i šeretski, lokalno zagrebački humor. Ironija autorovog postava je u tomu što je on kao »žargonski Agramer« sin (nekad moćnog) oficira JNA, dakle Srbin. Zanimljivo je da se u kratkom filmskom pojavljivanju Dejin oca (Predrag Vušović) ovaj ističe hitlerovskim brčićima i frizuricom. Jasna je to aluzija na (ovdje na srpski/JNA) fašizam u narativnom postavu. Sviličić i Schmidt će još jasniju aluziju na fašistogenost ponoviti u posljednjoj sekvenci, kada se Krpa skriva ispred grafita na kojemu se ističe golemi HackenKreutz!³⁰²

Svaki onaj interpret koji u *Metastazama* želi prepoznati temeljni humorni diskurs u mnogim će jezičnim kalamburima i ekvilibristici pronaći azil od sumornog i tragičkog ozračja cjeline. Kao primjer, dajem tek jedan maleni dijalog (iz prvog susreta Filipa s Dejom nakon tri godine):

- » - Kaj ima?
- Niš. Kod tebe?
- Kragujevac. Si za pivu?...
- Je l' znaš ono kad je Bruce Willis ušao u dućan s kompjutorima i reko: Daj hard'?
- Ne, al' znam kad je Joko ušla u pekaru i rekla: Daj ono.
- Ha! Ha! Ha! Koji si ti zajebant.
- Koji?
- Sedmi. Oćemo do grada na pivu?«³⁰³

³⁰¹ Sam termin, dakako, dijelom je vokabulara psihoanalitičke teorije Jacquesa Lacana.

³⁰² Jedna je od najvećih fabularnih razlika između romana i filma u tome što roman završava satiričkom eskapadom u kojoj se dva Srbina, pripadnika bivše JNA, Dejin otac Stevo i Miloš, prepuštaju alkoholnom jugo-nostalgijačarskom deliriju. Film u tom smislu djeluje inventivnije i sa svojim otvorenim krajem – Krpom u suočenju s klikom pištolja – dobiva vizualno i idejno ultimativno zaokruženje.

³⁰³ Alen Bović, *Metastaze*, str. 37.

Ovo nije tek »šega« dvojice lokalnih *junkiea*, već diskurs posve otvorene forme kojega je moguće prisposodobiti osebnim »jezičnim igrama« u Wittgensteinovu smislu!³⁰⁴

Filmski diskurs Metastaza

Scenarij za kino-verziju *Metastaza* – uz autora romana – potpisuju redatelj Schmidt, ali i Ognjen Sviličić (koji se nameće kao jedan od istinskih autora filma). Iskustvo potonjeg u oblikovanju vizualno efektnih, ali i idejno podatnih scenarijskih detalja filmu je dalo dimenziju više u odnosu na roman. Ponajbolja je dodana sekvenca, naravno, ona s Oltarom domovine. Dotična je epizoda, osim prigušene, ali jasne situacijske komike ocrtala psiho-sociološki obrazac prepoznavanja hrvatske državotvornosti od 90-ih naovamo. Nije slučajno ni to da film započinje *in medias res*, bauljanjem pijane četvorke po noćnom Novom Zagrebu. Kada se rascjepkana tekstura filma u jednome trenutku kasnije zaustavi na Deji, vidjet ćemo i to da je ta epizoda zapravo ključna za cijeli film. Dok se pijani po noći deru na ulici na susjede, Deji pobjegne psovka u kojoj se na nezgodan način spomenu Hrvati i Katolici, a Krpa ga prisiljava da za kaznu mora poljubiti Oltar Domovine. Jer, Domovina nije nešto što se propituje, to je »svetinja« (kako bi rekao Miroslav Škoro, omiljeni domovinski bard).³⁰⁵

Slika je to koja će se ponavljati i u HR-filmu, sve do *Broja 55* Kristijana Milića, također pulskog pobjednika, pet godina kasnije.³⁰⁶

Jer, *nota bene*, dok je II. svjetski rat dospio biti historiografskom činjenicom povjesničarskog diskursa, Domovinski je rat, zapravo, svetinja, tabu u najčišćem mitsko-semiologijskom smislu riječi. Usuđujući se ovdje kolokvijalno generalizirati, reći ću da o njenoj auratskoj prirodi, dakle „svetosti“, nema nekog znan-

³⁰⁴ Termin je to, naravno, iz *Filozofijskih istraživanja* – kao i drugih spisa – Ludwiga Wittgensteina.

³⁰⁵ Miroslav Škoro: *Svetinja* (2005): »Kakvo je to došlo vrijeme / i brat, brata vara; što nam rade loše sluge loših gospodara; /svaka laž je trn u kruni mojih predaka, a gdje je istina: /Nema riječi, nema dara, niti pjesama, da sakriju moju muku /moja sjećanja; zlato daje, dušu krade; slatko progovara, guja iz njeđara / Ko to moje, ime doziva; Čudni ljudi, čudnog imena/ pa mi kunu, što je svetinja /vjera, ljubav i domovina (neka mi /ne/ zamjere, autor teksta ovdje prepoznaje latentni fašizam i homofobiju – op.a.)/Na sve strane dižu glave ptice rugalice; sve je manje sretnih dana /sloge i pravice; a najbolji među nama / noću vodu piju, bijelo lice kriju.« Tekst pjesme preuzet s: <http://tekstovi.net/2,390,9980.html>

³⁰⁶ Zanimljivo, Milić tumači epizodu u *Metastazama*, kao i u drugoj suradnji istih autora, u *Ljudozderu vegetarijancu*.

stvenog propitivanja, kritičke analitike, ili pak »scijentometrije« historijskih čimbenika – *inputa* i *outputa*, uzroka i posljedica.

Iz pozicije svetosti hrvatskog državotvornog diskursa nasljeđe se Domovinskog rata ne propituje... Jer, radi se o pijetetu, poklonstvu... auri!³⁰⁷ Koja je svrha ove AURE? Posljedično, događa nam se posve opipljivi *povijesni revizionizam*. Isti nastoji preinačiti povijesnu faktografiju te postaviti u istu semantičku ravan pojavu autoritarnog YU-socijalizma i nasilni režim NDH. Žurnalistički dosljedno, dešava se »glajhšalovanje« svih »totalitarističkih režima«. Tako imamo situaciju da se umjetno stvara besplodna raspra ili »kontroverza« o »ustašama i partizanima«. No, doista, samo jedni od njih imaju nacionalno-državotvorni legitimitet... (drugi ga imaju deklarativno za tzv. „međunarodnu zajednicu“!?)³⁰⁸ *In ultima linea*, historijski revizionizam svu prethodeću povijest *auratizira* u Domovinskom ratu kao jedinom ovjerovljujućem za diskurs državotvornosti.

Nasuprot ovoj »auratizaciji«, esPLICITNO epizodična, fragmentarna i posve raspršena struktura *Metastaza* progovara o donedavno nezamislivim, tabuiziranim temama hrvatskog društva kao takvima! Ono čime smo, *htjeli ili ne htjeli*, bili okruženi u svom svakidašnjem obitavanju – od 90-ih naovamo – u sredini punoj razočaranja neostvarenim nacionalnim blagostanjem, doživjelo je svoje »umjetničko« uprizorenje. Točnije, manje-više »umjetničko«. Možda više, *kulturološko*. Jer, sposobnost postmoderne kulture da u sebe apsorbira sve, pa i najsubverzivnije umjetničke sadržaje, dijelom je i ovdašnje javne i medijske scene.

³⁰⁷ O ovome sam pisao u svom prikazu filma Kristijana Milića, neprijepornog pobjednika Filmskog festivala u Puli 2014. »Milić je, međutim, svojim filmom prodro u područje onoga što se u teorijskoj terminologiji naziva postmodernim *uzvišenim*, a koje se sastoji u 'prikazivosti neprikazivog'. Termin iz Lyotardove estetike doista je primjeren 'duhu epohe'. Autor je *uzvišenom nacionalnom smrću* opravdao nacionalnu mitologiju. Upotrijebio je, dakle, *auru* bliskog prikaza (povijesne) daljine. U tom smislu, nije izbjegao niti svojevršnom autorsku, *auratskom* nacionalizmu. Njegov je film auratski *par excellence*, nosi svetost HR-heroja o kojima govori... Možda ne bih smio, malo me je strah to izreći, ali film *Broj 55*, znakovita podnaslova *Nema predaje!*, ostaje idejnim taocem 'državotvorne aure' žrtve.« (M. Krivak, *Kino Hrvatska*, Durieux, Zagreb 2015, str. 303-306.) Autor ovoga teksta kasnije je obijeden da ne razumije film i da je samozvani apatrid! Vidi: https://hr.wikipedia.org/wiki/Broj_55 (2014).

³⁰⁸ Svojedobno, ispisao sam i tekst o, navodnoj, »filmskoj satiri« *Narodni heroj Ljiljan Vidić* (2015), Ivana Gorana Viteza. O nekoj, navodnoj »podjeli« između »ustaša i partizana« možemo reći da je notorna, manipulativna glupost. Tamo pišem: »Hej, je li netko na hrvatskim stadionima od 90-ih ikada prema prepunim tribinama uzviknuo 'Smrt fašizmu!', a masa mu razdragano i zdušno odvrtila 'Sloboda narodu!' (??) Tko je ovdje bedast? Jer, ili smo ljudi koji samosvojno mislimo svojom glavom ili si sarkastično možemo zapjevati 'glupost je neuništiva' (KUD IDIJOTI, 1992.).« Tekst, naravno, nikada nije bio objavljen...

Dakle, što su *Metastaze*? Radi se o bujanju raka. Rastu kanceroznog tkiva. Naime, o bolesti.

Bolesno tkivo razara organizam. Truje ga, ozljeđuje i na kraju, uništava. Bolest raste, širi se... *metastazira*. Metastaze su posvuda oko nas. Metastaze na tijelu pojedinca, metastaze na tijelu društva; dok smo se snašli, bujanje kanceroznih tijela dovodi do agonije – do smrti.

Stoga je dobro da su se pojavili ne samo roman i kazališna predstava nego, konačno, i film s naslovom *Metastaze*. Prije negoli je u Hrvatskoj posve metastazirala »kultura laži« (D. Ugrešić).³⁰⁹

»Dok još ima vremena ukloniti bolesno tkivo. Ili je već prekasno?«³¹⁰

Žanrovski profiliran i sasvim sigurno neobičan film u opusu Branka Schmidta, kao da je i ovome autoru pomogao da unekoliko prebriše niz beznačajnih i slabih ostvarenja tijekom »olovnih devedesetih«. Iako su nostalgična *Kraljica noći* (2001) i sumorni *Put lubenica* (2006) udahnuili dah života u Schmidtovu filmografiju, čini se da je tek s *Metastazama* uspio polučiti neki opipljiviji trag u oporavljenj HR-kinematografiji u novom mileniju.³¹¹

* * *

Roman Ive Balenovića, rekoh, isprva se pojavio pod pseudonimom. Indikativno, ali i sretno! Zbog čega? Upravo stoga što je jedino na taj način u danom povijesnom trenutku i mogao pred ovdašnju, hrvatsku nam javnost. Motivski sasvim nemilosrdan, na zaobilazna je vrata ušao u hrvatsku književnu zbiljnost.. U godini bez *svjetskog prvenstva*, bez *europskog prvenstva* i bez *Olimpijade* – *Metastaze* su uprizorene u sebi najprimjerenijem mediju. Tamo gdje će najviše bujati u

³⁰⁹ Poznata je autoričina knjiga istoimenog naziva objavljena u biblioteci *Arkzin*. Vidi: Dubravka Ugrešić, *Kultura laži. Antipolitički eseji*, Arkzin d.o.o., Zagreb 1996. Moj prikaz objavljen je u tekstu: Marijan Krivak, »Kultura laži i ratova«, *Dijalog: časopis za filozofiju i društvenu teoriju*, god. 13, br. 1–2, Sarajevo 2010., str. 31–41. Tamo sam pisao: »U hrvatskoj, *iznova-sebe-utemeljujućoj*, kulturi autorica otkriva moment kiča; denuncira pretendiranu prirodnost simboličkog – primjerice, u najanaliziranijem primjeru, onome o umatanju lijesova poginulih hrvatskih vojnika u državne stjegove – upozorava na poništenje forme u korist sadržaja, zabacivanje estetskog u korist moralnog. Jer – ponovno će Eagleton – kultura je prije proizvod politike nego što bi politika bila poslušna dvorkinja kulture!«
U tom je politička *estetizacija* kiča – *Kultura laži*.«, M. Krivak, »Kultura laži i ratova«, str. 38.

³¹⁰ M. Krivak, *Kino Hrvatska*, str. 76.

³¹¹ Kasnije će isti autorski tim ekranizirati i drugi Bovičev/Balenovićev roman, *Ljudožder vegetarijanac*. Vidi moj prikaz iz 2012.: M. Krivak, »O korupciji, ali ne i o... fašizmu«, *Hrvatski filmski ljetopis*, god. 17, br. 70, str. 123–126.

svoj svojoj kancerogenoj *subverziji*. Za ovdašnju je sredinu ovaj film doista – *cum grano salis* – subverzivniji od, primjerice, svih filmova prikazanih na bilo kojem *Subversive film festivalu*!

Pripovijest o četiri prijatelja – Krpi, Kizi, Filipu i Deji – priča je o supstanciji degeneriranog nacionalnog tkiva. O njegovoj bolesti koja, nažalost, znači i stvarno postojeće stanje... ili o bolnom otrežnjenju.

Sudbina jednog od likova iz filma, notornog alkoholičara Kize (Robert Ugri-na) koji okončava u bolesničkoj (zapravo, roman sugerira u »samrtnoj«) postelji bit će od životnog značenja za katarzu osvješćivanja. Ili?

Hoće li tu ulogu imati, ipak, »metastazirani Krpa« (sjajni Rene Bitorajac) koji u sebi nosi zrno autodestrukcije u tom smislu da to znači »dodirivanje samoga dna« u odskoku prema spoznaji posvemašnjih mentalnih zabluda – iz rata proizišle – nacionalne, državotvorne zajednice. Krpa je, naime, toliko stvaran lik da je u toj svojoj odredbi istovremeno i »nestvaran«! Sukus nacionalističkog nasilja posve je ogoljen... Krpa svoje vrijeme provodi u izživljavanju frustracije koja ga iluzorno drži na površini ustajale »kaljuže hrvatstva«. Njezin je talog sastavljen od žabokrečine »podgrijanog domovinskog populističkog nacionalizma«. Ili, fašizma?

Sve je tu... Mržnja prema Srbima, »komunjarama«, Ciganima, pederima, ženama, svemu drukčijem... toliko je pandemski stereotipna, da je i »istinita«. I to, ponavljam, unatoč svojoj stereotipnosti postava!³¹²

Povremeno stereotipiziranje i karikiranje – Bosanci i Srbi su u filmu sve prije negoli ljudi od krvi i mesa! – vjerujem, u službi je onih *trećih*, najzainteresiranijih... baš Hrvata! Posebice mi se u tom smislu sretno pogodnim čini jedan moment. Kada Hrvat Filip (Franjo Dijak) i Srbin Dejo (Rakan Rushaidat) potegnu put Bosne, sjetit ćemo se ovdje stalno spominjanih stereotipa. No, oni su, u svojoj stereotipnosti – »zbiljskiji« od stvarnog. Naime, susjed Reuf (Emir Hadžiha-

³¹² Istinitost lika Krpe u pitanje će dovesti Petković u spomenutom tekstu (K. Petković, *Zločin i država*, str. 321, bilješka). »Gotovo svaka društvena epizoda u kojoj Krpa sudjeluje nasilnički je ispad nekog tipa, još više u knjizi nego na filmu...On je, dakako, mrvicu prerasnolik nasilnik da bi bio sociološki uvjerljiv«. Nogometni huligan nije nužno i silovatelj, pljačkaš kladionice i ubojica, te obiteljski i ulični nasilnik. Iz Balenovićeve fikcijskog paketa uzimamo ovdje tek njegovu fašistogenost. Krpa je, reći će Petković, sama »alegorija nasilja«. U njegovoj analizi ovaj će nasilno hiperekspozirani lik postati subjekt/objekt genealogije (o tomu zbori Foucault u svojim analizama genealogije moći) kaznene politike u Hrvata, te onaj koji otvara teren za ontologijska razmatranja pravo-uspostavljajućeg nasilja (o tomu u tekstu »Uz kritiku sile« govori W. Benjamin) suverene moći hrvatske državotvornosti.

fizbegović) reći će, a na spomen »hrvatske prijestolnice«, nešto poput: »Zagreb, to ti je Europa, kultura – Velesajam, tramvaji, Zoološki vrt, Dinamo.« I doista, to je »hegelijanski zbiljska slika« samopercepcije Zagrepčana, u suprotnosti s njihovim prikazom u *Metastazama*.

Posve de-politizirani grad koji u sebi čuva fantazmu o vlastitom kulturnom poslanju. (Sačuvaj nas Bože srpske artiljerije i hrvatske kulture!) Pakao alkohola, mržnje, droge i svog nasilja, držim, zapravo je znak Balenovićeve spretno prikri-vene ljubavi prema Hrvatskoj!(?).

Da, da... *Metastaze* odaju autora punog boli i razočaranja. Takva eksternalizacija svojih osjećaja priziva »žal za Hrvatskom kakva je mogla biti«, ali kakva će (valjda) jednom biti nakon katarze nacionalnog otrežnjenja od mitomanije.³¹³ Autorovo je naizgledno »antihrvatstvo« jedino u prikazu njegove ikonografije, no to je i latentni, bolni priziv onog *istinski hrvatskog*. Šahovnice, križevi, »navijači«, nacistički pozdravi i pjesme – »Spremnost za dom« – svoju ekstatičku ispraznost i transparentnost iskazuju u slikama koje su, tek naoko, jednoznačno postavljene. I makar je nemilosrdna korporacija poput Zagrebačke pivovare pokušala svojevremeno iskoristiti trenutak prikazivanja filma za pokretanje još jedne svoje sezone kampanje, poruka se filma nezaustavljivo probija ispod naslage vizualne i verbalne zavodljivosti nasilja svojih protagonista. Žargon ulice, prepun psovki, pruža onima koji uspiju sastrugati te naslage, doista jedan nada-sve punokrvni žanrovski film. To je i jedina realna »opasnost« ovoga kino-ostva-renja. Naime, to da ostane žanrovski... da ostane zabavna travestija... da ostane tek »kulturni artefakt«. Da ne upozorava na ono najvažnije prikazano – stalnu i sveprisutnu fašizaciju.³¹⁴

Jer, vjerujem da su autori i uprizoritelji *Metastaza* imali ozbiljnije namjere u svojem pothvatu. Čini se da su takvi, primjerice, bili i svojevremena ukazanja »tarantinoidne poetike« nasilja jednog *Pulp Fictiona* i ogoljena transparentnost šokantne teenage seksualnosti Clarkovih *Kids*! Kamera iz ruke, sumorna fotografija, no prije svega sjajna glumačka improvizacija učinili su od *Metastaza* film koji bi svakako trebao pružati puno više od plakatno transponirane kritike populističkog nacionalizma.

³¹³ Opet se ovdje treba prisjetiti Paića iz njegove spominjane knjige *Imati Hrvatsku. Paradoks jednog obećanja*.

³¹⁴ »Kraj II. Svjetskog rata bio je samo vojna pobjeda. Pobijedene su bile fašističke države i njihove vojske. Ali nije bio pobijeden fašizam kao povijesna praksa, politička metoda, ideološki obrazac i misaoni obrazac. Fašizam je preživio i sada se vraća, pa i tamo gdje je bio pobijeđen!« (R. Močnik, *Koliko fašizma?*, str. 4-5).

Roman i film: razlike u sličnosti

Glede fabularne linije romana i scenariističko-narativne linije filma, ona se ponajviše razlikuje u razrješenju Filipove sudbine. U romanu je Filipov usud ultimativno tragičan. Piščev se glasnogovornik (?) zatvara u pakao ponovne ovisnosti i čeka ultimativan kraj:

»... tamo živi Filip Novak, poznat po tome što ništa nije napravio u svom jadnom životu. Ako se požurite, moći ćete vidjeti njegovo obamrlo tijelo. S desne strane mu je šprica i žličica, a s njegove lijeve strane su upaljač i vrećica praha koju smrtnici, zemljani, zovu heroin... a koristi se kao zamjenu za ljubav«. ³¹⁵

U filmu, Filip Marcijuš bježi iz beznadne sredine kako bi svoju sreću potražio negdje u stranome svijetu. Spominje se Amsterdam, a na odlasku vidimo gomile navijača s hrvatskim trobojnicama kao *signum* i *circulus vitiosus* beznađa. Protagonist će u bijegu od osвете narko-klana izbjeći Krpino i Dejino ultimativno »nasukavanje« pred kladionicom. U romanu, Krpa nije uhvaćen pri pljački iste, već pokušava doći do daha (poglavlje: »*Jebem ti mater, moral bum prestat pušit*«), ³¹⁶ dok se na samome kraju filma ultimativno suočava s klikom pištolja uperenog u njegovu ćelu nakon nes(p)retnog pothvata u Zapruđu.

Glumci su sjajni i, rekoh već, dodaju dimenziju više literarnom predlošku. Bitorajac, Ugrina i Dijak svojim glumačkim kreacijama organski se ugrađuju u Sviličićev scenariistički predložak. Alkoholičar Kizo, narkoman Filip, te ultimativno nasilni i fašistogeni Krpa ocrtani su kao izuzetno uvjerljivi karakteri, doista »od krvi i mesa«. No posebno je zanimljiv karakter »uljeza«, zagrebačkog Srbina, u nacionalno kompaktnu grupu, zapravo grupu Dinamovih »tifoza«. Rakan Rus-haidat kao Dejo, flegmatični narkoman i »zajebant« sjajno je ocrtan u antologijskoj sekvenci sa samoga kraja filma.

Nakon što Krpa opljačka kladionicu, napušeni Dejo, koji mu je trebao držati stražu, tetura posve izgubljen u vremenu i prostoru.

»Krpa: Dejo jebem ti mater narkomansku!;

Dejo: Kaj je bilo buraz? –

pogled na policajce 3 metra dalje –

³¹⁵ A. Bović, *Metastaze*, str. 233-234.

³¹⁶ Alen Bović, *Metastaze*, str. 226-228.

Dejo: *A u pičku Sava, Krpa, Sava, Sava.; Jebem ti mater u pičku.*³¹⁷

Motiv filma koji se nameće kao nadogradnja, već jasno postavljene, »*subkulture*« navijača iz romana, glavni (mi) je argument za deskripciju »*puzajućeg fašizma*«, ne samo u Hrvatskoj već i u cijeloj regiji bivše nam države. Vizualni prikaz utakmice u kino-verziji *Metastaza* plastično je eksplicitan u poruci o tom fenomenu. Sjetimo se, hrvatski državotvorni diskurs voli isticati 13. svibanj 1990. kao datum početka Domovinskog rata. Slika Zvonimira Bobana – koji poput klokana skače na YU-milicajca, a koji je netom prije pendrečio njegova rođaka – postaje ikonografskom za taj tip nasilnog nacionalno-ovjerovljujućeg diskursa.³¹⁸ Dugo potom navijači ostaju mezimcima javnog mnijenja, jer je velik broj njih među prvima uzeo oružje i krenuo u Domovinski rat za obranu Hrvatske. Ta sveza državotvornosti i navijača traje za cijelo vrijeme modela suverena obnašanja vlasti tuđmanizma, sve do prijevora oko imena Dinamo. No kada se u Hrvata kasnije ponovo prisjete obrasca disciplinarnog obnašanja moći, dolazi i do svojevrsnog pripitomljavanja »navijačkih plemena« nakon 2000-e. Ipak, stadion ostaje permanentno onaj prostor u kojem na vidjelo dolazi taj latentno prisutni moment »*kolektivno nesvjesnog*«. ³¹⁹ Osobito uvjerljiv komentar o stadionu kao »posljednjem rezervatu fašizma« ispisao je Boris Dežulović.

»Divna je stvar nogomet. U nogometu nisi fašist, nego navijač, to nije fašizam nego supkultura, nije šovinizam, nego samo zdravi sportski rivalitet... (Tumačeći kako društvo nema razumijevanje za druge kriminalce i nasilnike, dodat će i ovo - op. a.)... društvo (iz nekog razloga – op. a.) ima razumijevanja za ćelave kabadahije (Bitorajac u filmu! - op. a.), a nikad nitko nije objasnio kako su pljačkaši kladionica ogledalo društva koje ih je gurnulo na marginu«. ³²⁰

To je taj »naš Krpa svagdašnji«.

³¹⁷ Dio *scripta* za završnu sekvencu filma. Naime, Sava je trebala biti kodna riječ kojom će Dejo upozoriti Krpu da dolazi policija.

³¹⁸ Jedan ipak trezveniji pogled na spomenuto zbivanje daje nam ovaj prikaz Ivane Erceg Matijašević: <http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/381481/Sto-se-zapravo-dogodilo-tog-povijesnog-13-svibnja-1990-na-Maksimiru.html>, pregledano 3. lipnja 2016.

³¹⁹ Na jednoj od sjednica Vijeća za elektronske medije, novinar (čije ime ovdje neću spominjati) predložio je da gledatelji, u trenutku kada »navijači« počnu skandirati »za dom spremni« - utišaju zvuk na svom televizoru! Slučaj pak medijskog spektakla kod obraćanja nogometaša Josipa Šimunića »navijačima« nakon utakmice bio je najspontaniji i najemotivniji, neskriveni iskaz srca o doživljaju HR-državotvornosti.

³²⁰ Vidi Boris Dežulović, kolumna u *Globusu*, od 23. listopada 2009. (navedeno prema: K. Petković, *Država i zločin*, str. 306).

»Krupa je devedesete završio u Lepoglavi zbog ubojstva. Razbijenom bocom prerezao je vrat nesretniku za kojeg si je umislio da se upucava njegovoj curi. Vratio se devedeset prve u maskirnoj uniformi, pun tetovaža i nacionalno osviješten. Kad je rat završio, Krpa više nije znao kako se treba ponašati... Totalni luđak... iz zatvora je (ponovno) izišao puno prije isteka kazne. Imal je sreće kaj je počel rat.«³²¹ (A je li zaista imao sreće? – op. a.)

Politička i diskurzivna manipulacija ovakvim karakterima, dakle, začela se 90-ih. No, zapravo, nikad nije niti prestajala. (Pa ni danas, četvrt stoljeća kasnije).

Krupa oličuje onaj tip protejskog fašizma o kojemu pišu kako Rastko Močnik tako i Umberto Eco.³²² Ovaj se fašizam pokazuje na svakodnevnoj, empirijskoj kao i na socio-patološkoj ravni, inače legitimne ideje jedne državotvornosti s ovih prostora. Nažalost, ta legitimna borba za neovisnost i domovinski rat porodili su i bili uzrokom mnogih anomalija nastalih iz tako poimane državnosti. Brojni primjeri nefunkcioniranja bilo kojeg oblika liberalnog konstituiranja (i kondicioniranja) moderne državne zajednice svjedoče o metastazama hrvatskog državotvorstva.³²³ U njezinoj će deskripciji pomoći i stručnije, politološko pozivanje na metodološke obrasce Michela Foucaulta i njegovu analizu tzv. »mi-

³²¹ Alen Bović, *Metastaze*, str. 68.

³²² Završna Ecova »Teza o fašizmu« zaključuje: »Fašizam je još uvijek oko nas, ponekad neugledno obučen. Bilo bi mnogo lakše za nas kada bi se na svjetskoj sceni pojavio netko i rekao: 'Želim drugi Auschwitz, želim da crne košulje ponovo paradiraju italijanskim trgovima'. Život nije tako jednostavan. Fašizam se može vratiti i pod najnevinijom maskom. Naša je dužnost da ga razotkrijemo i da upremo prstom na svaki od njegovih primjera svakog dana, na svakom mjestu na svijetu. Sloboda i oslobođenje zadaci su kojima nikada nema kraja«. Preuzeto s web-portala: <http://www.6yka.com/novost/1770/umberto-eco-fasizam-zlo-u-10-tacaka>.

³²³ Možda najočitiji primjer »kabadahijskog« poimanja državnosti prosvjed je tzv. branitelja ispred zgrade 'njihova' Ministarstva (2015-2016). Navodim ovdje samo priopćenje što ga je tim povodom bio objavio – dakako, vrlo brzo ugasli – pokret Occupy HR. »Ispostavilo se da ekscenčni nacionalizam i netolerancija prema drugima i drugačijima nisu samo prolazne slabosti, nego postaju temeljne 'vrijednosti' društvene zajednice - trenutačno se naočigled kompletne javnosti manifestiraju u Savskoj 66. Vlast prešutno dopušta širenje nacionalističke 'ideologije' i jednako je odgovorna za eventualne posljedice kao i oporba. Svim političkim strukturama ovakvi derneći odgovaraju - miču se iz fokusa pozornosti javnosti bitni ekonomski problemi, piše u priopćenju Pokreta. Politička i javna scena zemlje od samog početka ovog 'derneka' djeluje u skvrčenom strahu, panici od toga da ne naljuti domaću desnicu i dobije etiketu 'lošeg Hrvata'. Ucjena šatoraša je tolika da se rijetki ljudi usude i otvoreno progovoriti o tome na društvenim mrežama, a kamoli u stvarnosti. Oni koji se i usude progovoriti o tome, dobivaju prijetnje, čak i smrću. U ovoj zemlji nije nikad bilo dobro nositi etiketu 'izdajnika naše stvari', smatraju u pokretu Occupy Croatia. Izvor: www.hrt.hr, veljača 2015.

Naravno, javno se mnijenje svih državotvornih profila ustremilo na ovo »otkriće« o svima znanim činjenicama. Rekli bismo, parafrazirajući Hegela: »Tim gore po činjenice«!

kro-fizike moći« (kakvo nam npr. podastire K. Petković). Ipak, vratimo se još jednom dubokosežnom iskazu suvremene svjetske filozofije:

»Ono što čini fašizam opasnim mikropolitika je ili molekularna moć«. ³²⁴

Zanimljivo, kada su se svojedobno *Metastaze* pojavile na kazališnim daskama – namjerno ili nenamjerno? – popratni tekst uopće nije prepoznao ovu dimenziju opisa fašistogene patologije samog tekstualnog predloška. Ipak vispreni tekst kazuje sljedeće:

»Ljudi s društvenih rubova, poniženi, zaboravljeni i obespravljeni, ne snalaze se u tom metežu koji se stručno zove tranzicija, a koji se čak cinično prikazuje kao povijesni napredak. Tako dezorijentirani vrlo lako postaju META različitih teledirigiranih eksperimenata prema kojima i STAZE miševa u labirintu izgledaju kao polja slobode.« ³²⁵

No, ovdje se doista radi o jednome obliku onoga što se može detektirati kao inherentna fašizacija društva. O tomu piše francuski politički filozof Etienne Balibar kaže:

»Povijest pokazuje da nijednu situaciju ekstremnog nasilja ne karakterizira prisutnost samo jedne opasnosti, jednog neprijatelja ili jednog vida neprijatelja – to je važno čak i u uvjetima borbe protiv fašizma, a tim više važi u kontekstu neo-fašističkih stremljenja (ili, kako se ponekad nazivaju, »populističkih«) za kojima se danas povode nacionalizmi, pogotovo u Europi.« ³²⁶

* * *

Jedan film iz susjedne nam kinematografije također je na tragu *Metastaza* pokušao propitati pojavu takovog »mikro-političkog fašizma« (Deleuze & Guattari). *Šišanje* (Stevan Filipović, 2010.) spada u skupinu rijetkih djela koja otvaraju mnogo širi krug pitanja od onih filmskih.

Već tijekom gledanja filma bio sam se prisjetio već poodavne studije Slavoj Žižeka. U njoj ovaj – od akademskih struktura prezreni – filozof govori o sebepercepciji jedne od ključnih subkultura neoliberalnog kapitalizma, *skin-*

³²⁴ O tomu na taj način pišu Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Tisuću platoa. Kapitalizam i shizofrenija 2*, Sandorf Zagreb 2013., str. 239; poglavlje »1933. Mikropolitika i segmentiranost«).

³²⁵ <http://www.kazalistekerempuh.hr/arhiva-repertoar/metastaze-redatelj-boris-svrtan/>.

³²⁶ Prijevod Tomislava Medaka objavljen je u izdanju Centra za Medije i Komunikacije, Beograd, te Multimedijalnog instituta iz Zagreba, 2011. Izvornik: Étienne Balibar, *Violence et civilté*, Galilée, Paris 2010., str. 117.

heads.³²⁷ Kada se nakon nekog nasilnog čina oni privedu pred istražitelja maloljetničke delikvencije, sami će započeti priču poput: *u društvu ima sve više nesigurnosti, smanjena je društvena mobilnost... nisam imao majčinsku ljubav u djetinjstvu, desio mi se raspad očinskog autoriteta*. Naravno, sve ovo ako prijestupnik ima ikakvu sposobnost verbalne refleksije. Dakle, početak će govoriti poput kakvog socijalnog radnika, sociologa, socijalnog psihologa... No, iako »jako dobro zna što čini, on to unatoč tomu čini«... naime, premlaćuje strance, pali njihove dućane... vrši »ideološku zaštitu nacionalnog bića«. Suvremeni zapadni (neo)liberalizam tako dobiva »socijalni *feedback*«, izvrnutu poruku mu o samome sebi. Preko navodnih ekscesa mladih jurišnika (čitaj: naci-skinheada) vraća mu se istina. Jer, u suvremenom svjetskom poretку ne pita se *ima li*, već tek *koliko fašizma?* (Moćnik).

Stevan Filipović priča pripovijest o Novici (Nikola Rakočević), matematičkom talentu, pred kojim se otvara svijetla budućnost izlaska iz provincije zbog njegove nadarenosti i znanja. Međutim, školski drug Relja (Viktor Savić) uvlači ga u lokalnu maloljetničku skupinu ultra-nacionalističkih klinaca, tj. nacista. Potraga za identitetom (i autoritetom) tragično završava...³²⁸

Film obiluje ciničnim i sarkastičnim šalama. Međutim, po tome poznati tzv. »srpski humor« ostavlja gorak okus u ustima. Jer, sumorna slika Srbije iz *Šišanja* nije tek lokalni eksces. Radi se mnogo širim koordinatama. Giorgio Agamben reći će kako liberalna, parlamentarna demokracija kao svoje podsvjesno u sebi nosi i... *fašizam*. Mogućnost da on postane masovnim jest »strukturna... kao *po-vijesna praksa, politička metoda, ideološki obrazac i misaoni obrazac*... Fašizam je jedan od mogućih odgovora na proturječja parlamentarizma“ reći će, pak, Ratko Moćnik. *Šišanje* otvara mnoga pitanja. Film je posvećen žrtvama huliganskog nasilja u Srbiji. Ali i hrvatskom gledatelju...

³²⁷ Slavoj Žižek, »Postpolitički Denkverbot«, *Bastard*, br. 1. (prosinac 1998.). Žižek ovdje govori o post-političkoj zabrani mišljenja svega što bi ugrozilo neoliberalni konsenzus o supkulturi skinheads i njihovoj navodnoj »devijantnosti« s obzirom na neku »normalu«(!).

³²⁸ Nakon što iz osвете ubije mladog Roma, njegov je put u pakao (popločen nasiljem), put bez povratka. Grizoduše koje ga je mučilo pretvara se u (auto)destruktivni bijes. Filipović vizualno vrlo vješto uobličuje svoj film. Česta kamera iz ruke, brišuće panorame praćene potmulom kakofonijom zvukova, nagla zumiranja i neurotični *flashbackovi* čine vizuru *Šišanja* dojmljivom. Posebnu ulogu ima i već nagoviješteni socijalni komentar. Mladi nam autor nudi vrlo osviještenu analizu mentalnog stanja post-miloševićevske Srbije. Akademik Hadži-Tankosić (Predrag Ejđus) prosvijećeni je ideolog. Njegova se uloga u filmu može poistovjetiti s ideologizma SANU s početka 90-ih. Srpski se fašizam, dakle, oktroira s najviših socijalnih pozicija. Mladi *skins* u potrazi za identitetom slijede ovaj neobični ideološki galimatijas satkan od imaginarne mitologije izmišljene prošlosti i nasljeđa Hitlerova *Mein Kampf*.

Adaptacija *Metastaza* (na društveno-politički i kulturni prostor!)

Kako, na koncu, *Metastaze* funkcioniraju kao filmska adaptacija?

Ponajprije, radi se o onome što neki autori s tog područja proučavanja zovu »aktualno-politizirajućom adaptacijom«. ³²⁹ Kada uspoređujemo književno djelo kao predložak, tj. *hypotext* za njegovu filmsku adaptaciju, tj. *hypertext*, moramo uzeti u obzir da su književni i filmski kod (u semiotičkom smislu riječi) dio onoga što se naziva GLOBALNI SUSTAV ZNAČENJA. ³³⁰

Ekraniziranje književnosti predstavlja kulturološki čin. Svaka je adaptacija onda »čin sudjelovanja u raspravi o kulturnim i estetskim potrebama i pritiscima jednog vremena«. ³³¹

Nesumnjivo, Balenovićeve, pa onda i Sviličiceve i Schmidtove *Metastaze* odgovorile su na jedan takav zov vremena. Aktualne su bile kako 2006. i 2009., tako – i još većma – danas, *hic et nunc*. »Puzajući fašizam« na našim ulicama, ali i u medijima, povremeno, ali sve sustavnije ohrabruvan (i) od same strukture trenutačne vlasti u Hrvatskoj, zahtijeva ono što Močnik naziva »samoobranom duha«. ³³²

* * *

Film je na pulskome festivalu 2009. osvojio Veliku Zlatnu Arenu. Značenje i važnost filma prepoznali su kako struka tako i gledatelji. No njegovo tumačenje i percepcija svakako će se razlikovati među gledateljskim slojevima. Pa gotovo i klasnih! Tzv. »niža srednja klasa« u Hrvatskoj prihvatit će ga kao *slice of life*, koji socijalnoj problematici pristupa na zabavan način. Oni ni u reklami za Ožujsko

³²⁹ Ž. Uvanović, *Književnost i film*, str. 41. Poglavlje: »Intermedijalnost – književnost i film. *Adaptation Studies* u kulturološkom kontekstu«.

³³⁰ Isto.

³³¹ Vidi: Mireia Aragay, »Introduction. Reflection to Refraction. *Adaptation Studies* then and now«, u: M. Aragay (ur.), *Books in Motion. Adaptation, Intertextuality, Authorship*, Amsterdam – New York 2005., str. 11–34. Navedeno prema: Ž. Uvanović, *Književnost i film*, str. 59.

³³² Tekst je pisan u svibnju i lipnju 2016. O »samoobrani duha«, pak, Močnik piše u, od mene najčešće navodenoj referenci, njegovoj knjizi *Koliko fašizma?* (1998/1999). Ako je utopizam konstitutivni element praktičnog mišljenja onkraj etike, tada je anti-utopizam abdikacija duha i sukrivac za sve strahote sadašnjosti. Utopizam tada nije tek samoobrana duha, već je obrana duha prvi korak protiv sadašnjosti i izvan nje. To zvuči dovoljno »utopijski« za nadu da je i misaono, a time i praktički validno. Vidi: M. Krivak, *Biopolitika. Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, Zagreb 2008., str. 143.

pivo neće prepoznati *latentni fašizam*! Obrazovanja i zahtjevnija publika naći će u njemu hiperbolizirani »umjetnički« prikaz društvenog taloga, ali i punokrvni žanrovski film. Po meni, *in ultima linea*, radi se ovdje o prikazu jednog momenta nasilne pojavnosti socijalne patologije koji u sebi sadrži nesumnjive fašistogene elemente.

Iako su, svojedobno, klinci na projekciji u *Cinestaru* otvoreno iskazivali svoju »navijačku sklonost« prema liku što ga tumači Bitorajac, svako će novo prikazivanje ovoga filma biti predragocjeno. Ponajprije za političke čelnike, njihove kultur-tregere, a nadasve za Crkvu – kako klerikalnu tako i onu svjetovnu! – u Hrvata. Konačno, bit će od neprocjenjive mentalne koristi baš onima koji ih slijepo slijede. No, ne kaže li Biblija da će i slijepi progledati?

Ne bi li to bio to stvarni *happy end* pred Oltarom Hrvatske Domovine?!³³³

Literarni predložak, tj. *hipotekst Metastaza* pretvorio se u filmu u jedan gotovo punkerski žestoki, *hipertekstualni* krik. Krpa, kojeg na ekranu izuzetno sugestivno interpretira Rene Bitorajac, na sebe je preuzeo sve paradigmatičke osobine »izgubljenog, ali nasilnog protagonista« hrvatske tranzicije. Hrvatski je fašizam – poput uostalom i fašizma kao strukturalne odrednica svih europskih »demokracija« – dobio svoju umjetnički prepoznatljivu reprezentaciju. Nasilje nad ženama i homoseksualcima, šovinizam, homofobija, navijački huliganizam... konačno, autodestruktivno nasilje prema najbližijima – sve su to *Metastaze*. Zloćudno tkivo koje razara cijeli društveni organizam. Kako se tomu suprotstaviti? I, je li to uopće moguće?

Temeljni uvjet za otpor jest da javnost prepozna *fašistoidnost*, gdje god se pokaže. Glavni nam je zadatak u **rekonstrukciji javnog prostora**.

Ovaj se, trenutačno (nadam se) izgubljeni javni prostor mora ponovno izgraditi na temeljima koji će ponovno prepoznati univerzalnost solidarnosti i republikanizam kao temeljnu vrijednost suvremenog građanskog civilizacijskog ustrojstva. Nije to tek puki formalni etički imperativ... Radi se o primarno *političkom zadatku*. Jer, *nota bene*, politika je, još od svojega antičkog izvorišta, stalna i usredotočena borba za dobrobit zajednice.

³³³ Literarni i filmski pokušaj dekonstrukcije klerikalnog Hrvatstva svakako su *Svećenikova djeca*, dramski predložak Mate Matišića i istoimeni film Vinka Brešana iz 2013. godine.

No prije toga treba pobijediti »kulturnjački fašizam« legitimiran u novoustrojenoj hrvatskoj političkoj zbilji početkom 2016.³³⁴ Govoriti istinu o tomu (već) znači i revoluciju (R. Luxemburg).³³⁵

Gore će spomenuti istaknuti filozofi reći »da je fašizam masovan pokret, kancerozno tijelo više nego totalitaran organizam«.³³⁶ Dakle, **metastaze**... Meta-staze su u hrvatskom umjetničkom, ali i društveno-kulturnom te, nadasve, političkom prostoru potaknule katarzičnu temu o pokušaju »samoobrane duha« i ljudskosti u nesklonim im vremenima. Jer, koji bi bio smisao našega bitka danas ako ne takav pokušaj!? Čitajmo, pišimo, mislimo... gledajmo filmove(!) o svemu tome. Metastaze u »bespućima hrvatske zbiljnosti« neodložno nam nameću ovakav zadatak.

³³⁴ »Sadašnji fašizam kulturnjačke birokracije slijedi iz neprovođenja čistke kulturnih elemenata u prethodećem sistemu... **Fašistoidnost** kulturnjačkog establishmenta proizlazi iz nastojanja da sačuvaju strukturni položaj koji je u zadnjim fazama jednostranačja bio boljševički preostatak« (R. Močnik, *Koliko fašizma?*, str. 51). Pitam se, ima li, možda(??) u tadašnjem Ministarstvu kulture naznake o ovakovoj vrsti (Ministar kulture, naime, tada je bio Zlatko Hasanbegović!).

³³⁵ Ova je citat, inače, *motto* knjige-intervjua što ga je uredila Darija Žilić pod naslovom *Paralelni vrtovi*, SHURA, Opatija 2011,

³³⁶ G. Deleuze i F. Guattari, *Tisuću platoa. Kapitalizam i shizofrenija 2*, str. 239.

IVO PAIĆ: *FIGURE ZABORAVLJANJA*

Disput/Nacionalna zajednica Crnogoraca Hrvatske,
Zagreb 2016.

Može li se filozofijski razmatrati »hrvatska državotvornost«? Može li se tako nešto (u)činiti na fenomenološko-hermeneutički, jezično-filozofijski način? I, konačno, može li se na taj način dospjeti do Istine toga »tko smo« i »kako smo (d)ovdje dospjeli«?

Po drugi put se sa svim ovim pitanjima suočavamo u knjiškom diskursu Ivana Paića. Nakon što nas je 2011. obdario ozbiljnim analizama o semantičkom polju onoga što poznajemo pod imenom *Imati Hrvatsku*, nekoliko nas je godina kasnije dodatno duhovno isprovocirao svojevrsnim nastavkom te knjige, s naslovom *Figure zaboravljanja* (2016).

»Očekivanje je protagonist ovih razmatranja«, tako započinje Paić svoje analitičko putešestvije u fenomenalnu strukturiranost semantičkog entiteta koji se nazivlje Hrvatskom.

Nadalje, postavlja se i pitanje: »Što smo zapravo doživjeli?«. Ovo pitanje biva konstitutivnim za razmatranje onoga što nazivamo *sjećanjem*, *pamćenjem* i *očekivanjem*. No, od fundamentalne se važnosti gore navedenim kategorijama pridodaje i ona – **zaboravljanja**. Upravo će uloga zaboravljanja postati nesumnjivim i jednako tako konstitutivnim razlogom sebe-doživljajnosti subjekta koji kreira javno mnijenje o tomu što je doista ostalo od želje građana republike Hrvatske u navlastitoj *situaciji* svjetske *Situacije*. Naravno, ovi posljednjespomenuti termini vezuju se uz kategorijalni aparat Alaina Badioua kao jednog od najvažnijih filozofa današnjice s kojima Paić uspostavlja dijalog. Jer, u relativno kratkom stoljeću (1914-1989) – od početka Prvoga svjetskog rata do pada Berlinskog zida – stvorili u se uvjeti za ono što u sadašnjici autor knjige naziva »trajanjem trajanja«. Što je trajanje trajanja?

U svakome slučaju, radi se o detekciji stanja uspostavljenog gore navedenim okvirima. Ono se vezuje uz osebuju teoriju o »krajevima«. Naime, što? Od 1989. godine, cijela dva stoljeća nakon velike Francuske građanske revolucije, desilo se urušavanje ne samo simboličkog punctuma u vidu Berlinskog Zida već i svih »velikih pripovijesti« (Lyotard) povezivih s nadama čovječanstva u »napredak u svijesti o slobodi« (Hegel). Na tom se fonu dešavaju raznorazni krajevi.

Kraj povijesti, kraj humanizma, kraj ideologije... kraj suvremenosti, kraj filozofije, kraj marksizma... kraj autora, kraj subjekta, kraj svijeta i, last but not least, kraj čovjeka... sve su ovo »znakovi pored puta« koji nas upozoravaju da je došlo vrijeme (koje to i nije!) *trajanja trajanja*. Opet, što je trajanje trajanja? Kako smo gore spomenuli, radi se o jednom stanju sveopćeg »endizma«. Jacques Derrida će nas upozoravati da svaki takovrsni endizam završava u sveukupnom dovođenju u pitanje, odnosno »zaboravu povijesti«.

Kada nema onoga prošloga kao sjećanja na povijesnu genezu nastanka, te kada više nema imaginacije onoga budućeg kao horizonta Nade, živimo u stalno se perpetuirajućoj sadašnjici. Trajanje trajanja tako postaje bitnom značajkom »shizofrena« (Jameson) prijanjanja uz transparentnost trenutka, a koje nam sužava, ili potpuno onemogućuje razumijevanje veza između *prošle sadašnjosti, sadašnje sadašnjosti i buduće sadašnjosti*. Da se opet obratimo Jamesonu: u »kulturnoj logici kasnoga kapitalizma« – a čime on označuje doba postmodernizma – kategorije prostora posve potiskuju one vremena. *Vrijeme sve više gubi svijest o sebi, a trajanje trajanja ograničuje se na vrijeme prostora*.

Paić se vrlo zanimljivo referira na svjetskopovijesnu Situaciju korpokapitalizma kao konačnog ideološkog horizonta što ograničuje diskurs »pobjednika« nakon 1989. No, ono što će interesirati autora ovih redaka primarno se odnosi na autorovu detekciju toga što se desilo s očekivanjima ljudi u zemlji u kojoj živim – u Hrvatskoj.

»Kao nacionalna, hrvatska je revolucija ostvarila nacionalnu samostalnost i neovisnost, a država je postala moćan organizacijski okvir koji se doživljava kao istoznačnica nacionalnog i državnog, posebice u vremenu te revolucije« (str. 118). Neprijepornost ove činjenice pokazuje se, međutim, petrifikacijskim dovršetkom jedne dovršene pripovijesti. (*Tko u tvrdoj stini svoju povist piše...*)

Nakon četvrt stoljeća od ponovno uspostavljene hrvatske državnosti, cijeli je niz pitanja o tomu što, **zapravo**, znači »imati Hrvatsku« ostao otvorenim. Primjerice, opetovano se navodi ono postavljeno u eponimnoj knjizi iz 2011., »Je li Hrvatska koju smo ostvarili doista i ona kakvu smo željeli?«. Već sam način takovrsnog postavljanja pitanja iskazuje sumnju u tako nešto.

Sve je više oglada ograničenju **Situacijskog** okviri u kojima se situirala željena **situacije** Hrvatske. Čini se – a autor to uspješno prikriva poprilično filozofski složenim diskursom – da se ovdje, **zapravo**, radi o nereflektiranom egoitetu u okružju surovog kapitalizma.

Usredotočujem se ovdje posebice tek na dva dijela analitički prebogatije knjige. Drugi dio nosi naziv »MI IMAMO ISTINU, ONI IDEOLOGIJU«. Ovaj se odjeljak bavi samim traumatskim jezgrama sebedoživljajnosti hrvatske državotvornosti. Jer, što zapravo znači izriječ o tomu da smo Mi ti koji imamo Istinu, a Oni tek parazitiraju na ideologiji? Ništa drugo, doli... IDEOLOGIJU. Posljedično, to će reći da je grčevito nastojanje da se samo naš govor o povijesnim zbivanjima na ovim prostora učini istinitim (u posljednjim se mjesecima često ta Istina želi ovjerovati terminom »znanstvene istinitosti«), rezultira upravo ideologijskim učincima. A što nam zapravo znači ideologija?

Ako se vratimo vrlo utjecajnoj teoriji koju baštinimo od Althussera i Lacana, radi se o »reprezentaciji subjektivnog Imaginarnog odnosa spram njegovih/njezinih Realnih uvjeta egzistencije«. Drugim riječima, radi se uvijek o nekom zaboravljanju traumatskog jezgra svake neostvarene želje, a koja se manipulirajućim diskursom uvijek odgađa u neko, vremenski nesagledivo Očekivanje.

Imamo Hrvatsku... sada samo još trebamo stvoriti Hrvate! Tako bi otprilike glasilo traumatski ostatak stvoren između Očekivanja i neostvarene Želje. U Hrvatskoj se od suverenih 90-ih, do disciplinarnog okvira nakon prijeloma tisućljeća (K. Petković), dešava stalni nesrazmjer Obećanja i Iščekivanja (zbiljnosti?) kakvu želimo. Paić će o tomu, primjerice, reći: »(sve proširenija) vladavina ja-egoizma... u Hrvatskoj se održava nacionalno-homogenizacijskom praksom pacifiranja *traumatske jezgre* goleme većine građana izazivanjem situacijskog nadodređenja i nacionalnih osjećaja visokog intenziteta«, i dalje: »kako (bi) se nacija i nacionalni osjećaji – (a) to uvijek znači pojedinci, građani – mogli upotrijebiti tako da ih se emfatičnim uzvisivanjem unižava« (str. 124).

Što bismo trebali – enkripcijski, ali opet jasno – iz svega navedenog iščitati? Naravno, to da hrvatski državotvorni diskurs, uvijek iznova, potrebuje stalno iteriranje ideoloških i manipulativnih diskursa, a pozivajući se na svoju Istinu. Pače, »znanstvenu istinu«! (Svemu ovome svjedočimo u posljednjih godinu dana kroz sveopću egzaltaciju uvijek potrebitog iskazivanja LJUBAVI prema Hrvatskoj.) Dakle, traži se neupitna »ljubav« prema državotvornom spoju HR-ideje i zbilje. No, ovo će, čini se, biti moguće uz sveprisutno korištenje onoga što Paić stavlja u naslov svoje knjige. Neupitno, radi se o »figurama zaboravljanja«.

Naime, mnogošto moramo zaboraviti kako bismo bili sretni i nesputano vodili ljubavnički odnos s Hrvatskom. Pa, primjerice i ovo: »privatno-vlasnička, ideološko-politički pripremljena i izvedena eksproprijacija društvenog vlasništva u državno, potom u privatno (otkupljeno), uglavnom neproizvodnim motivima

manipulirano vlasništvo, jedan je trauma-događaj koji *kolonizira* hrvatsko društvo i, dakako, životne svjetove građana» (str. 125).

Ovo će Paić nazivati »organiziranim zaboravljanjem«, kako bismo se kroz zaboravljivost prepustili *privrženosti i ljubavi* Hrvatskoj.

Treći dio Paićeve knjige eksplicitno se nazivlje: MI, DOMOLJUBI. Kroz čitavo se ovo poglavlje raspravlja o neuhvatljivim dimenzijama ljudskog iskustva koje se zove – LJUBAV. Da bi se moglo raspravljati o toj ljubavi, ljubavi prema jednoj »apstraktnoj zajednici« (B. Anderson), najprije moramo ostvariti bespogovornu privrženost ideji te zajednice. Privrženost nije izravni odnos između *mene i tebe*. Radi se ovdje o onome Trećem. Dakle, to nas *Treće* »povezuje u narodu, naciji, domovini, državi, jeziku, stvarajući tako Mi-zajednicu supripadnih pojedinaca« (str. 137). Pripovijedanje identitske priče o nama, Hrvatima, na taj se način uvlači u područje onoga čije se temeljno nahodjenje prepoznaje u »srcima ljudi«. Nacionalna pripovijest o Hrvatskoj – neposredno prije, tijekom i nakon Domovinskog rata – tako se pokazuje krunskom strategijom nacionalne i kulturne identifikacije. No, što zapravo znači »voljeti Hrvatsku«? Tko je samoinstituirani tumač domoljublja?

Naravno, onaj koji zauzima ispražnjeno mjesto suverena i potječe iz pozicije moći vladajućeg državotvornog diskursa.

Jer, što je, pak, »domovina«? Ništa doli kulturni fenomen, zapravo, *tekst*. Prenošenje tog teksta na zbilju pokazuje se, međutim, kao praksa ideologije.

Nema ISTINE u LJUBAVI prema domovini!

Upravo je ovdje mjesto gdje se pokazuje totalitarna priroda uporabe kategorije ljubavi kako bi se prikazala *naša* ISTINA spram *njihove* IDEOLOGIJE.

Uvodim malu digresiju pri kraju ovog prikaza. Boris Buden u svojoj prevažnoj knjizi *Barikade* (1997) razvija jedan vrlo zanimljiv diskurs o kategoriji tzv. »ljubavi prema domovini«. Naravno, moramo imati u vidu da je ljubav koncept »diskurzivno najoskudnijeg sadržaja«. Upravo se stoga njime može toliko uspješno (ali i opasno) manipulirati pojedincima neke nacionalne zajednice.

(Primjerice, LJUBAV prema LIJEPOJ NAŠOJ uvijek implicira MRŽNJU spram RUŽNE NJIHOVE!) .

Naime, s plakatim kojim se tijekom 90-ih upečatljivo pozivalo na ljubav prema Hrvatskoj bile su povezane ekološke akcije očuvanja našeg okoliša prije turističke sezone, a na njemu se – uz prikaz gomila smeća izvan za njega planiranih

odlagališta – pojavljivao natpis VOLIŠ HRVATSKU? Na drugoj slici bili su lijepi, mladi, samosvjesni ljubitelji prirode (ali i Hrvatske!) koji su se spremno odazvali na akcijski poziv.

Volimo Hrvatsku tako što je održavamo čistom. *Punctum*.

No, što je s onim nesretnicima koji se nisu odazvali na ovako plauzibilan apel?

Vole li oni doista Hrvatsku?

Upereni prst optužbe prema njima značio je (i znači) više od pukog apelativa. Ako je Paić govorio o rezultatima jedne ankete iz 2002. godine koji pokazuju da 77% građana RH svojim najosnovnijim zadatkom smatraju očuvanje opstanka nacije – što je s onih preostalih 23%?

Možda, oni ne vole Hrvatsku? Ili je ne vole onoliko koliko bi je trebali voljeti?

I je li to poziv da ih treba identificirati – i sankcionirati!? – u masi preostataka bespogovornih ljubavnika Hrvatske?

Kako izbjeći ovu ideološku interpelaciju? Buden će vrlo jednostavno reći kako.

Ideološku se klopku može izbjeći jedino sljedećim odgovorom: NE, NE VO-LIM HRVATSKU!

Shvaćam ovog vrlo ozbiljnog autora kao istinskog zastupnika građanske svijesti koju se ne može sapeti nikakvim nacionalno-ideologijskim apelativima. Kritičar je to hrvatskog nacionalizma, a zarad očuvanja i samoobrane i slobode duha.

Paić se izriječom ne bi mogao poistovjetiti s ovim provokativnim odgovorom. Ali, *cum grano salis*, nije ni on kao autor daleko od Budenovih promišljanja. Njegov je pothvat u posljednje dvije knjige doista – iskreno to vjerujem! – potaknut istinskom ljubavi prema Hrvatskoj kao svojoj domovini, zavičaju.

Jer domovina, bolje rečeno ZAVIČAJ, ZBILJSKI SE VOLI I TAKO ŠTO SE RAZOTKRIVAJU SVI IDEOLOŠKI DISKURSI ZAČARAVANJA ZBILJSKOG STANJA U DRŽAVI U KOJOJ ŽIVIMO. To ne smijemo *zaboraviti* kada spominjemo ovu knjigu znakovitoga naslova – *Figure zaboravljanja*. Jednako tako, ne smijemo zaboraviti ni prethodni Paićev napor u tome smjeru, izuzetnu studiju o tomu što znači – *Imati Hrvatsku*.

Kako se Paićeva knjiga bavi i pristupima problematici **političke filozofije** iz perspektive navlastite filozofije jezika, potrebno je reći i kakav je autorov JEZIK. Ponajprije, može se reći da je diskurs ove studije izuzetno fenomenološki-her-

meneutički složen. Iz te se jezične složenosti, međutim, jedino i može misliti Hrvatsku danas na filozofski sugestivan način.

Negdje pri samome kraju uvodnog dijela knjige, Paić će reći kako se ovdje radi o (skoroj) nečitljivosti priča na ovim stranicama. Točnije: »Nečitljivost koja sebe ne zna kao nečitljivost u vremenu prostora trajanja trajanja« (str. 35).

Da li nam je ono što Paić iznosi u knjizi *Figure zaboravljanja* nešto nečitko?

Razumijemo li to što nam pisac poručuje?

DA, DA... vrlo ga dobro razumijem(o), iako će se neki, zasigurno, praviti da ne razumiju. Ili da su neke stvari zaboravili. Među njima, i na onu kako je državotvorni diskurs svojedobno izrekao i obećao: »Imamo Hrvatsku. Bit će onakva kakvu želimo«.

Figure zaboravljanja ostaju nam kao odličan podsjetnik da na to ne zaboravimo.

PAR CRTICA O NOVOME (PO-MO?) FAŠIZMU I NEKROPOLITICI

Tko je ugasio svjetlo? Ništa se ne vidi!? Dajte... nek` netko konačno stisne sklopku i upali tu struju (podsvijesti?)!

Pitao sam se slično ovome kad sam čuo da su se Udruge Branitelja pobunile protiv toga da se 18. studenog (2017.) – već tradicionalno, svake treće subote u 11. mjesecu – održi NOĆ KAZALIŠTA.

Ne, naravno da se svjetlo ne može upaliti (iako je NOĆ KAZALIŠTA ovdje kolateralna žrtva). Uz dužan pijetet Vukovaru i Škabrnji, svjetiljka je poodavno razbijena u hrvatskome TEATRU NOĆI i ne može se »upaliti struja« bez da se promijeni žarulja!

No, je li to moguće? Pitanje je to koje daleko nadilazi svaku razumskost (pače, za-umno je)... Posebice u zemlji u kojoj katolički dušobrižnici likuju nad smrću jednog od najpostojanijih hrvatskih intelektualca, Slavka Goldsteina.

»Muera la inteligencia! Viva la Muerte!« Ovo posljednje nije izrekao izvjesni Don Plenković, već frankistički ubojica, fašistički general José Millán Astray.

No, koja je razlika??

Može li se povijesno-epistemološki još uvijek pristupiti pojmu `fašizma`? I, što je to `novi fašizam`? Pokušaj sebi-objašnjenja ovih koncepata zahtijeva misaoni napor, iako su stvari, zapravo, vrlo jasne.

NE, fašizam nije tek historiografski pojam vezan uz talijanski Mussolinijev paradigmatički pokret ili, pak, uz svoju povijesnu radikalizaciju u Hitlerovu nacizmu. Radi se o strukturalnom elementu svih suvremenih »društava« diljem globusa. (Ako »such thing as society« još uvijek postoji!?)

Moćnik će u dosad najvažnijoj studiji o tom problemu reći:

»Kraj II. Svjetskog rata bio je samo vojna pobjeda. Pobijedene su bile fašističke države i njihove vojske. Ali nije bio pobijeden fašizam kao povijesna praksa, politička metoda, ideološki... i misaoni obrazac. Fašizam je preživio i sada se vraća, pa i tamo gdje je bio pobijeden!«

Fašizam je normala epohe. Fašizam je stanje svijesti... Fašizam je način života... fašizam je život u vječnom strahu i inačicama sakralizacije rata i njego-

vih užasa. VUKOVAR JE I GRAD ŽIVIH LJUDI ŽELJNIH KAZALIŠTA, NE TEK GROBNICA!

Jedan od najvećih (neo)liberalnih ideologema suvremenosti jest nametanje termina `totalitarizam` kao objedinjujućeg za sve autoritarne poretke. Friedrich i Brzezinski najveći su krivci tomu. Teorijom o izjednačivosti svih totalitarizama zapravo se amnestira antidemokratski, antikomunistički, antiliberalni **fašizam**(!). Nisu svi totalitarizmi jednaki. Neki su »jednakiji« anti-građanskoj ideji u kojoj je Goebbels proglasio da 1933. posve poništava 1789.!

Negira se tako izvorna plebejska demokracija komunizma kao nastavka, primjerice, Kristove i ranokršćanske ideje pravednosti. Benjamin je tu izuzetno važan kada nudi mesijansku, božju, čistu, revolucionarnu silu kao otkupljenje.

I politika mora biti politička, a ne tek umjetnost, dodali bismo!

Mogući put (met-hodos) da se fašizam zaustavi jest – da ga se prepozna. Izvoriste kako povijesnog tako i onog njegovog oblika što ga možemo nazvati neo-fašizmom/nacizmom ili `novim fašizmom` jest u krizi i demografskom omasovljenju suvremene inačice kapitalizma. Zvali ga mi korporativnim, oligarhijskim, »kasnim«, ili digitalnim... radi se o istome. Naime, riječ je o onome što se u jeziku ekonomsko-političke logike neoliberalizma naziva »kontrolom kaosa« ili »upravljanja krizom«. Primjerice Darko Suvin karakterizira fašizam kao »legitimno dijete liberalizma, ... koje ubija oca!«

Nema fašizma bez snažnih klasnih ili staleških tenzija, a koje su usmjerene protiv svih onih koji privređuju »u znoju lica svoga«. Odista, nema fašističke (ili fašistogene) države koja nije odavno i radikalno raskrstila s političkim utjecajem *radničke klase* (što nikako nije arhaizam), tj. proletarijata/prekarijata ili onih koji se još uvijek nazivlju istinskim intelektualcima što djeluju u javnoj sferi. Fašizam sve to mora učiniti impotentnim... (Kao i sve Hrvate koji drukčije doživljavaju svoj zavičaj od grupacije koja huliganski patentira domoljublje pod egidom pijeteta, jer svaki zastupnik saborski zadrhti od slike »krvavih gaća«!)

Nema fašizma bez da se istakne patrijarhat i muška dominacija akcije nad slabošću i mlakošću nekakvih ženskastih »intelektualaca« (na primjer Frljića?). Represija svake slobodne i kritičke misli veže se uz ekstremni nacionalizam, tako da se patriotizam (*nota bene*, tekovina francuske buržoaske revolucije u borbi protiv feudalizma i nazadnjaštva!) pretvara u progonitelja svega što se zalaže za politički egalitarizam i jednakost svih u okviru nacionalne države.

Fašizam je vezan uz ono što Benjamin zove »homogeno prazno vrijeme«. To je, pak, vrijeme – kapitala. Opasnost da država proguta građansko društvo već je zapisana u kodu suvremenog kapitalizma. Oligarhijski i plutokratski kapitalizam odavno je prepoznao svog neprijatelja, »totalitarizam« socijalizma i komunizma.

Doista, zašto fašizmi nikada ne dotiču strateški središnje pojavnosti kapitalizma? Zašto nikada ne zadiru u posjedovne odnose? Pa upravo zato što ga je taj kapitalizam i omogućio... udahnuo mu dušu! I tko ga je još »oduševio«, sakralizirao? CRKVA, naravno, jer jedina ima takve ovlasti! (Tek je njemački nacizam, teutonskom mitologijom, eksplicitno izvan kršćanskog monoteizma).

I još jedna digresija uz ulogu Katoličke crkve u ovdašnjoj de-historizaciji, tj. povijesnom revizionizmu. Boris Buden je 2017. na predavanju na SUBVERSIVEU izrekao preciznu dijagnostiku. Početkom 90-ih Crkva se zalagala za »duhovnu obnovu svekolikog HR-pučanstva«, pritom se svesrdno trudeći na svojoj »materijalnoj obnovi«. Međutim, *upravo je narodu trebala materijalna obnova i oporavak životnog svijeta, a taj komu doista treba »duhovna obnova« jest Crkva sama!* Odavno je ona izgubila vezu s Duhom... Tragičnije – i vezano uz našu temu – grafit na zidu: maleni križić u ogromnom slovu U s kracima; *omen* jada i bijede (latentnog, ali sveprisutna) klerofašizma.

Nekropolitika? Suvremena biopolitička paradigma ostavlja to pitanje izlišnim.

Svi smo mi *homines sacri* (Agamben) u izloženosti thanatopolitici društva kontrole (Deleuze). *Viva la muerte-ideologija* prelazi preko mrtvih u svom nesmišljenom maršu povijesti što ju uvijek iznova ispisuju pobjednici. (Svaki je dokument kulture, naravno, uvijek iznova i dokument barbarstva!)

Što bi, pak, bio »postmoderni fašizam«? Zabrana »velikih priča« sumnjivo je blizu zabrani samog mišljenja. Također su to i ideologemi *sveučilišne izvrsnosti, mobilnosti, ljudskih resursa, e-učenja, ECTS-bodova* i (pazi sad!) »kreativnosti« ...

Postmoderni fašizam jest, dakle, i onaj tzv. »društva znanja«. Pozivanje na znanost postalo je kontrolnom instancom što kažnjava nesputanu, slobodnu, kritičku misao koja se izdvaja iz onoga strogo metodološki propisanog. Drugim riječima, znanost se kao potencijalni medij autonomije danas ostvaruje kao aparat heteronomije pod utjecajem sustava. Suvremeni sveučilišni sustav utemeljen je na ideologemu tzv. »izvrsnosti«, a iza kojeg se krije ništa drugo doli korpo-fašistoidan ustroj poslušnosti jednom i jedinom subjektu-supstanciji suvremenog svijeta – Kapitalu.

PoMo fašizam, ili **2.0 fašizam**, također slijedi freudovsku liniju thanatičkog nagona. *Rebooting* kreće od neo-liberalne revolucije kasnih 70-ih, otjelovljene u kapitalističkoj katehezi Ronalda Reagana i, posebice, Margaret Thatcher. Neo-nacizam, pak, »Festung Europa« danas je ponajviše vezan uz strah od imigracije. Rasizam poprima oblike socijalnog darvinizma. (Scena iz omnibusa *Loin du Vietnam*, kada burzovni mešetari uzvikuju **Bomb Hanoi!**, aktualnija je nego ikad). *Ne dopustimo imigrantima da legalno uđu u naš demokratski raj. Mi peremo ruke... nismo ih ubili... neka to učine zrakoplovi i bombe u domaji im!*

Doista, sagledano na duže staze, kapitalizam je istinski otac neo-, PoMo, **2.0**, pa i nekro-fašizma, a ne tek nacionalizam. (Hasanbegović i Esih zasigurno ne mijenjaju ime Trga iz vjernosti idealu hrvatske kulturne uljuđenosti, već stoga što im je to moguće u sponzorsko-financijskom klijentelizmu.) *Nota bene*, bilo koji sistem OTPORA ne može preživjeti ako ga ne podupire slobodna **javna sfera**, nezavisna od političkog establišmenta u užem značenju. A gdje su tu javni i kulturni djelatnici? Jesu li tražili svoje pravo na ikojoj instanciji osim novinskog napisa? Nisu li, hodajući po jajima državotvornog patriotizma, i sami jaje-mučak?

U zemlji u kojoj je saborski zastupnik osuđeni ratni zločinac, te u kojoj zastupnica u Europskom parlamentu kazuje da će »još mnogo Srba iz Hrvatske morati ići u Srbiju«... političko se ustrojstvo ruši – iz šatora.

Znamo kakav je prezir fašizma prema parlamentarizmu! No trebamo li se u ovdašnjem kriptopoimanju demokracije doista vratiti u pećine, pardon šatore?

NE, NE... NISU GRAĐANI HRVATSKE NI FAŠISTI, NITI SU ISKRENO SKLO-NI IKAKVOJ FAŠISTOGENOJ POLITICI. (Suguran sam, nisu ni 2.0 fašisti, iako se poneki huligan »zaigra« svastikom na travnjaku nogometnog stadiona, ili pozdravi uzdignutom rukom razdraganu masu).

Zato, ne dajte da vas potjeraju u šator i ugase svjetlo... jer tamo uvijek bude razbijenih glava!

BILJEŠKA O TEKSTOVIMA:

- »Što je to filozofija? Uz metafiziku zbiljske sreće«, objavljeno u: *TVRĐA*, Časopis za književnost, umjetnost, znanost, Zagreb (1-2/2018), 25, str. 230-247.
- »Metoda jednakosti« kao emancipacija. O politici i poetici Jacquesa Rancièrea«, objavljeno u: *UP&UNDERGROUND, Critical Theory Dossier*, XX (2015), XX (2015), 27-28, str. 99-109.
- »U potrazi za zajednicom. Neke filozofske elaboracije(bio)političke teorije«, objavljeno u: *Politička misao*, god. 47, br. 3, 2010, str. 117-137.
- »MICHEL FOUCAULT: O impersonalnosti ili... o MOĆI IDEJA«, objavljeno u: Davorin Ćuti-Zvonimir Glavaš-Marijan Krivak-Luka Pejić (ur.), MICHEL FOUCAULT: MOĆ IDEJA. Interdisciplinarni zbornik radova sa znanstvenog skupa »M. Foucault: Moć ideja«, str. 6-15.
- »Jezik - dispozitiv ili generička bit čovjeka?«, objavljeno u: *ANAFORA*, časopis za znanost o književnosti, Filozofski fakultet Osijek, III, 2, 2016, str. 257-266.
- »Anti-slika, anti-film... *pro Ars*. Julije Knifer i Mihovil Pansini o slobodi u umjetnosti«, objavljeno u: *Slika i anti-slika. Julije Knifer i problem reprezentacije* (Krešimir Purgar, ur.), Centar za vizualne studije, Zagreb 2017., str. 245-265.
- »Spike Jonze: ONA - prikaz filma i njegova teorijsko-filozofskog značenja«, objavljeno na: web-časopis *HOLON. Postdisciplinarni znanstveno-stručni časopis*, Zagreb (2/2014), str. 419-427.
- »Metastaze hrvatske zbiljnosti. Diskurs o fašizaciji: uz roman Alena Bovića (2006) i film Branka Schmidta (2009)«, objavljeno u: *Hrvatski filmski ljetopis* 90-91, Zagreb, god 23 (ljetno/jesen 2017.), str. 87-106.
- »Ivo Paić: *Figure zaboravljanja*«, objavljeno u: *Politička misao*, god. 54, br. 3, 2017, str. 165-169.
- »Par crtica o novome (po-mo?) fašizmu i nekropolitici«, DOSAD NEOBJAVLJENO.

Marijan Krivak (1963) diplomirao je, magistrirao i doktorirao filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Od 2009. zaposlen je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josip Juraj Strossmayer u Osijeku, gdje je 2018. izabran u znanstveno-nastavno zvanje znanstvenog savjetnika i redovnog profesora na Odsjeku za filozofiju. Bavi se filozofijom politike, filozofijom jezika, postmodernom teorijom, osnovama kritičkog mišljenja, te pisanjem o filmu, videu i medijima. Osim što je redoviti profesor na FFOS-u, »redovit« je i kao filmski kritičar. Piše za portal www.filmovi.hr, III. program Hrvatskog radija, te filmološki časopis *Hrvatski filmski ljetopis*. Značajniji su mu tiskani prilozi s tog područja u skorijem razdoblju knjige *Suvremenost(i). Postmoderno stanje filozofije (kulture)... i filma* (FFOS, Osijek 2012.), te *Kino Hrvatska* (Durieux, Zagreb 2015.).

Posljednja mu, pak, dva rada uključuju prilog »Zablude-jedne-kulturalne-revolucije. Iskustva jednog filmofila«, za **Artos – online** časopis Umjetničke akademije u Osijeku ((8/2018), <http://www.uaos.unios.hr/artos/index.php/hr/temat-broja-50-godisnjica-68/krivak-zablude-jedne-kulturalne-revolucije>), kao i tekst »Diskurs (filozofije) jezika kao praksa (konceptualne) umjetnosti«, za zbornik *Umjetnost kao ideja. Konceptualne prakse u Hrvatskoj* (Mirela Ramljak-Purgar, ur.), projekt Centra za vizualne studije u Zagrebu (u tisku 2019.).

Marijan Krivak PHILOSOPHY OF RESISTANCE

What is philosophy, today? How to determine its civilized legacy in modernity?

Do we still have something like “philosophy” in the world we live? Why still, after all, ask the question about philosophy in the digital, information-communication age?

Precisely because it seems to be one of the few remaining important questions!

Of course, YES... There is still philosophy!

But, what would be true philosophy today?

RESISTANCE!

In the world of entropic orders cross-linked by »societies of control« (Deleuze), the only thing left to us is a distinctive PHILOSOPHY OF RESISTANCE. It is resistance as a »human, all too human« drive to conquer the enclaves of Justice in the impotent (nothing but) formal framework of human rights and freedoms.

Furthermore, philosophy today must be in what has been called *eudaimonia* i.e. since antiquity – happiness as bliss. The answer, however, to *what philosophy is*, can only be a »philosophizing answer«. Its decisive expression as »love of wisdom« no longer suffices. Heidegger and Deleuze & Guattari resolve their question on »whatness« of philosophy – to my deepest belief – in Badiou’s distinctive »metaphysics of real happiness«.

It is a matter of philosophy as an epoch diagnosis which examines what this epoch proposes. Then, it is a construction, which refers to modernity, the concept of TRUTH. Philosophy is the ultimate existential experience which refers to real life. Real life is – a happy life! It is achieved by resisting mere subsistence. Resistance is the last border which we must not cross if we want to preserve at least a part of the unique meaning in pursuit of a fulfilled life.

The philosophy of resistance is also the *politics of truth* (Foucault). In the case of Michel Foucault, it is a matter of the *emanation of intensity from the position of impersonality*... RESISTANCE as the power of ideas!

The central part of the book – interlude – deals with the phenomena of language and art, especially film. Julije Knifer's artwork (co-placed with Mihovil Pansini's film opus) becomes an act of freedom, and so RESISTANCE!

How, then, to mark the place of LANGUAGE in such »philosophy of resistance«? By way of returning it its »generic essence« against the role of dispositif, i.e. APPARATUS of the reality around us. The review of Spike Jonze's film HER is about omnipresent dispositifs surrounding us.

»Psychotechnics of the desire control« i.e. the »political ontology of desire« (Ž. Paić), show that an individual becomes only a figure in the general calculus of the entropically all-pervasive »society of control«. And all of this is in the service of dispositif of the only subject-substance today – Capital.

Capitalism, however, has never deprived itself of its historical satellite in the 20th century – fascism. What is fascism? Is it still possible to approach the concept in a historical-epistemological manner? What is the 'new fascism'? Trying to explain these concepts to oneself requires a thought effort – even though things are, in fact, very clear.

The novel and film *Metastaze* thus become distinct »case studies« for such an argument. The text attempts to affirm a different view of the possible reaffirmation of the *homeland*, to the detriment of the violent »patriotism« burdened by the fascist heraldry and »values«.

How does the PHILOSOPHY OF RESISTANCE position itself to all the appearances of the universal local revisionism and its accompanying fascization?

One of the possible ways (*met-hodos*) to stop fascism is – to recognize it.

Fascism is related to what Benjamin calls »homogeneous empty time«. That time is the time of – CAPITAL. The danger of state swallowing up civil society is already written in the code of modern capitalism.

The PHILOSOPHY OF RESISTANCE is re-territorializing against all dispositifs of capital, in »NON-fascist« existence, in the field of immanence (Deleuze).

Marijan Krivak
(English translation by
Damir Sekulić)

To whom it may concern

On behalf of Professor Marijan Krivak, PhD, from the University of J.J. Strossmayer Osijek (Croatia), Faculty of Philosophy, I'm enquiring about digital rights for an image reproduction, as a designer of the book project. The image is a famous photograph of Paul Simonon from *The Clash*, photographed by Pennie Smith and later used for cover of their album "London Calling".

Professor Krivak wishes to use this photograph for a cover of his book called "Philosophy of Resistance". The idea for a book cover is a homage to *The Clash* album cover, simulating original graphic design. The promotional summary of the book can be found in an attachment, as well as mock-up of the desired book cover design. The publication is funded by the Faculty of Philosophy and it is a small production. The purpose is primarily non-commercial, although formally it is intended for sale. However, given this non-commercial character and budget-limited circumstances, we can only use this image if we get written permission without paying extra for royalty. The original image and the author would be properly credited.

We don't know who or what institution hold the rights for this image and we don't know how to contact the author or their representatives in order to ask about legal terms of using digital reproduction of photograph for aforementioned purposes. If you have any information that would help us on this subject, we would be grateful if you could reply.

Thank you.

Kind regards,

Vilim Plužarić

graphic designer

