

MIŠLJENJE, VEROVANJE, DELANJE:  
filozofsko orijentisanje u političkoj situaciji

Zbornik radova



Udruženje studenata filozofije Beograda

Beograd, 2013

MIŠLJENJE, VEROVANJE, DELANJE:

filozofsko orijentisanje u političkoj situaciji

Zbornik radova

Izdavač:

Udruženje studenata filozofije Beograda

Čika Ljubina 18-20, Beograd

Za izdavača:

Marija Petrović

Urednici:

Igor Cvejić

Olga Nikolić

Lusi Stivens

Marija Velinov

Recenzenti:

Dr Petar Bojanić

Dr Vojin Rakić

Štampa:

Dijamant print, Beograd

Tiraž 100

ISBN 978-86-916301-0-2

Štampanje ovog zbornika finansijski je potpomoglo Ministarstvo  
prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije

## SADRŽAJ:

Uvodna reč

Igor Cvejić

SVRHOVITOST I VERA KAO PRINCIPI DRUŠTVA ..... 9

Davor Lazić

HERMENEUTIČKO-FENOMENOLOŠKI ANGAŽMAN  
KAO KRITIKA IDEOLOGIJE ..... 24

Boštjan Nedoh

SUMNJA, ČIN, SUBJEKTIVACIJA, ORIJENTACIJA –  
„LOGIČKO VREME” IZMEĐU ISPUNJENJA I  
PREKIDA ..... 42

Ivan Cerovac

EPISTEMIČKA DELIBERATIVNA DEMOKRACIJA ..... 69

Aleksandar Matković

GENEALOGIJA DISPOZITIVA: FUKO IZMEĐU NIČEA  
I HEGELA ..... 100

Dunja Matić

ANALITIČKA SINESTEZIJA ..... 116

Mark Lošonc

OKO FILOZOFA VERSUS OPTIČKI NEPOZNATO ..... 148

Zahvaljujemo se Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, koji je pružio bezrezervnu podršku ovom projektu stavljajući nam na raspolaganje kako svoje prostorije, tako i iskustvo, kao i Ministarstvu prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, bez čije finansijske podrške ne bismo mogli da organizujemo simpozijum i objavimo ovaj zbornik.

## Uvodna reč

Tokom 5. i 6. decembra, u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, održan je studentski simpozijum „Mišljenje, verovanje, delanje: filozofsko orijentisanje u političkoj situaciji”, u organizaciji Udruženja studenata filozofije Beograda. Ostvaren je kao deo jednog šireg projekta, pod nazivom „Teorija i društvena svest“, u kome su, pored Udruženja studenata filozofije Beograda, učestvovali i Resor za kulturu studentske asocijacije Filozofskog fakulteta iz Novog Sada, Udruga studenata filozofije iz Zagreba i Inicijativa kulturalnih studija *Drugost* iz Rijeke. U okviru ovog projekta, tokom 2011. održana su još dva studentska skupa: „Sablasti teorije: lijeva skretanja u suvremenoj humanistici“ u Zagrebu u maju, i „Rastrzana tela: vlast: analiza: laži: govor“ u Novom Sadu u avgustu.

Pri pisanju poziva za skup, vodilo se računa o tome da pitanja budu tako formulisana da dozvoljavaju mnoštvo različitih pristupa temi. Kako se shvatala uloga mišljenja, verovanja i delanja u filozofiji kroz istoriju, kako se ona danas samorazumljivo doživljava, i šta bi, nasuprot tome, oni trebalo da budu? U kom odnosu stoje ova tri pojma, posebno ako uzmemo u obzir njihovu nejasnu pojmovnu razgraničenost? Takođe, kako s obzirom na njih odrediti mesto filozofije, ideologije i politike u današnjim društvima? Izazovnost ovih pitanja može se sažeti u jednom Fukoovom citatu, iz razgovora sa Polom Rabinuom i Hjubertom Drajfusom iz 1983. godine: „Mišljenje nije ono što nas nagoni da verujemo u ono što mislimo, niti ono što nam daje dopuštenje za ono što radimo, već ono što nas nagoni da problematizujemo čak i ono što smo mi sami.“

Može se reći da smo uspeli u našoj nameri, s obzirom na to da je jedna od glavnih odlika ovog skupa bila tematska raznolikost. Učesnici su bili studenti filozofije iz Beograda, Novog Sada, Zagreba, Rijeke, Skoplja, Banjaluke i Ljubljane, a izlaganja i diskusija su

obuhvatili širok spektar problema koja su se, svaki na svoj način, ticali odnosa ova tri pojma. U to su spadali, između ostalog, kritika ideologije, uloga obrazovanja, govor, pesništvo u društvu, upoređivanje vere i religije, pitanje društvenog legitimiteta, osnovni principi društvenosti, razlika između materijalizma i idealizma u politici, i druga.

Udruženje studenata filozofije Beograda je i ovom prilikom nastojalo da održi živ filozofski interes među studentima i da se u tome poveže sa drugim studentima filozofije u regionu. Forma isključivo studentskog simpozijuma možda jeste neuobičajena, ali ona je trebalo da napravi prostor za studentske radove u filozofskoj javnosti i da podrži studente da istupe sa svojim samostalnim razmišljanjima. Ovakav vid studentske aktivnosti nastaje iz potrebe za jednim filozofiranjem koje ne bi potpalo pod fakultetsku obavezu. Simpozijum je, utoliko, jedna prilika da govorimo i da se slušamo. On treba da probudi, ili održi, filozofski interes koji, čini se, u institucionalnim okvirima univerziteta nije zadovoljen.

Govoreći o ova tri pojma i odnosu u kojem stoje zapravo se okrećemo pitanju o filozofiji samoj. Filozofija, ako je shvatimo kao mišljenje koje nas “nagoni da problematizujemo čak i ono što smo mi sami” ovde se može ponovo razumeti kao ono čuđenje koje izokreće naša verovanja i parališe naše radnje. Opet, skloni smo da mislimo da bi ona trebalo na neodvojiv način da bude povezana sa čovekom, njegovim postojanjem i delanjem u svetu. Smatrali smo da je važno da ovo pitanje ne ostane ignorisano, posebno s obzirom na pitanje o praktično-političkoj ulozi filozofije, te da se zarad toga stvori jedan zajednički intelektualni prostor.

Razmatrajući odnos mišljenja, verovanja i delanja, nastojali smo da se približimo iskustvu filozofiranja. Time što smo se u podnaslovu pitali o „filozofskom orijentisanju u političkoj situaciji“, hteli smo da uputimo na mogućnost da se ovi pojmovi smeste u kontekst onog društvenog, aktuelnog. Na naš poziv se odazvalo petnaest studenata (osnovnih, master i doktorskih studija) koji su o tome želeli da govore, od

kojih je njih sedmoro htelo da njihovi radovi budu objavljeni. Kao rezultat njihovog, kao i našeg truda, pred vama je zbornik radova koji su bili izloženi na simpozijumu, kojim se možemo vratiti razmišljanju o ova tri pojma.

U ime Udruženja studenata filozofije Beograda,

Organizacioni odbor simpozijuma

Olga Nikolić, Lusi Stivens i Marija Petrović





## SVRHovitost i vera kao principi društva

APSTRAKT: U ovom radu će se pokušati da se, krećući se od principa svrhovitosti i vere dođe do ideje društva. Ovi principi će biti uglavnom uzeti iz Kantove terminologije. Prema njoj oni će pre biti posmatrani kao način mišljenja (*Denkungsart*), što znači: pre kao jedan način na koji se postavljamo u mišljenju, nego kao neka konkretna spoznaja ili teza. Glavna tema ovog rada biće bazirana na odnosu delova i celine. U skladu sa tim, subjektivna svrhovitost će biti uzeta kao princip koji subjekta postavlja u odnos prema celini, kao njen deo, a vera kao princip koji objektivno daje ideal ove celine. Ovaj način mišljenja odgovaraće shvatanju osobe kao *zoon politikon* ili kao *personalitas socialis*.

Ključne reči: način mišljenja (*Denkungsart*), svrhovitost, vera, društvo, *zoon politikon*

Za početak, malo ću odstupiti od onoga o čemu sam prvobitno hteo da govorim, pre svega od toga da govorim samo o društvu. To radim najviše zbog toga što mi se, posle više razgovora, razgovora sa osobama od kojih i dalje mogu najviše da očekujem o shvatanju te teme, sve više čini da mi nemamo društvo, u smislu u kome je o njemu trebalo da govorim. Ne samo da ga nemamo, jer ono nije naša stvarnost, nego u smislu da je nama taj pojam stran i nikako nam nije blizak (mada, to je naravno uvek relativno). Zbog toga ću poći od nečega što nam je mnogo bliže, a nadam se da ću na kraju tim putem uspeti da stignem do ideje društva do koje mi je stalo. I, makar kao retorski korak, uzeću da nemamo društvo. Čak i kada želim da dam primere, umesto o društvu, govoriću više o ljubavi. Na taj korak me je delom inspirisala i jedna novoobjavljena knjižica, zapravo intervju Alana Badjua – *Pohvala Ljubavi*.<sup>1</sup> Ovaj intervju inače počinje jednim *Remboovim* citatom: „*Ljubav treba ponovo izmisliti, to se zna*”. Na tragu toga, mislim da ću se i ja voditi jednim sličnim motoom, bar kao jednom postavkom od koje ovaj rad polazi – društvo treba ponovo izmisliti! Pri tome neću pokušavati da se koristim prosto analogijom između ljubavi i društva,

---

<sup>1</sup> Badiou, A., *Pohvala Ljubavi*, Meandarmedia, Zagreb, 2011.

već da na jednom primeru koji nam je mnogo bliži i jasniji, ili se bar nadam da jeste, uđem u isti paradoks, koji se javlja u pitanju društva – a to je kako dvoje, ili mnoštvo može postati i opstajati kao jedno, kao jedna istina recimo, kao celina. Naravno, jasno je da su događaji ljubavi i događaji društva sasvim drugačiji, ali postoji nešto suštinski isto što i subjekat ljubavi i subjekat politike moraju imati, svako na svoj način. To će mi omogućiti i da, da se izrazim kantovskim terminima, kada je već veći deo ovog rada zasnovan na njima, ovom radu ne pristupim analitički, nego sintetički.<sup>2</sup> Odnosno, da ne pođem od nekog pojma ili pojmova, pojma jedne celine ili činjenice jedne celine koja postoji ili bi mogla da postoji, i onda njih analiziram, već da pođem od nekih bazičnih stvari, stvari koje su nam svima bliske, ili su bar jednostavne (zapravo, da se opet izrazim Kantovim terminima, od onoga što je čisto, u smislu da to svako svojim umom može konstruisati bez obzira na empirijske okolnosti) i nadalje od njih sintezama dođem do onoga o čemu želim da govorim, do jedne celine. To u ovom slučaju znači da ću poći od principa vere i svrhovitosti, ili od jednog određenog načina mišljenja, da bih odatle mogao da dođem do ideje društva, ili da, makar kod vas, čitalaca, dođem do te ideje. Zapravo, to mi deluje i mnogo prirodnije, jer pod društvom se danas pre shvata jedna mreža političkih manipulacija i igara, jedno utilitarno mesto dešavanja, pa deluje neprikladno da se, polazeći od toga, spustim ka nekom međusobnom odnosu. Zbog toga mi je mnogo draži suprotan smer.

Ova dva principa, kako ću ih ja koristiti, imaju bar dve suštinske razlike u odnosu na to kako se danas shvataju. Svrhovitost se razlikuje po tome

---

<sup>2</sup> Razliku između analitičkog i sintetičkog pristupa, paralelno sa razlikom između analitičkih i sintetičkih sudova Kant koristi u *Prolegomeni za svaku buduću metafiziku* kako bi naznačio razliku pristupa u ovom delu, koji je analitički, i onog u *Kritici čistog uma*, koji je sintetički:

„U *Kritici čistog uma* ja sam tom pitanju pristupio poslu sintetički, to jest bavio sam se istraživanjem u samom čistom umu, i u samom tom izvoru pokušavao da na osnovu principa odredim kako elemente tako i zakone njegove čiste upotrebe. Taj rad je težak i zahteva od čitaoca rešenost da se postepeno udubljuje u takav sistem koji za osnovu, kao nešto dato, uzima isključivo um i tako pokušava, ne oslanjajući se ni na kakvu činjenicu, da razvije saznanje izvornih klica. Nasuprot tome, *Prolegomena* treba da budu prethodne vežbe; ona treba više da pokazuju šta moramo uraditi da bismo, ako je moguće, ostvarili neku nauku, nego da izlažu samu tu nauku. Ona se, dakle, moraju oslanjati na nešto što već pouzdano znamo, od čega možemo s uverenošću da polazimo i da se penjemo do izvora koji su nam još nepoznatiji i čije će nam otkriće ne samo objasniti ono što smo znali, već i pokazati oblast mnogih saznanja koja sva potiču iz istih izvora. Metod istraživanja u prolegomenima, pre svega u onima koja treba da posluže kao priprema za buduću metafiziku, biće dakle *analitički*.” Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Fedon, Beograd, 2008., §4, str. 30-31.

što se ne tiče neke svrhe. To je u suštini Kantov izum kome ću se posle vratiti. Uzmite, na primer, kada pomenemo svrhovitost u ljubavnom odnosu. To se obično odnosi na neku određenost svrsi zbog koje dvoje ljudi ulazi u odnos, recimo da bi bili sigurni ili malo kasnije da bi dobili dete, dete koje iz nekog razloga treba da bude tu. U slučaju koji će ovde biti uzet u obzir ona se ne tiče neke svrhe, nego samo međusobnog odnosa onoga što u ovome učestvuje, recimo odnosa među ljudima, među dvoje zaljubljenih koji nekako treba da čine jedno, ili među članovima društva koji nekako treba da čine zajednicu. Slično stoje stvari i sa verom, ona se u svojoj svakidašnjoj upotrebi odnosi na neku ideju u koju verujemo, koja je tamo negde. Ideju nečega što tek treba da se ostvari, ili ideju o nečem nadljudskom što interveniše u ovom ostvarivanju. Princip vere o kome ću ja govoriti tiče se samo onoga što se dešava. Stručno, ali nadam se i jasno rečeno, to je razlika između transcendentnog i imanentnog. Hrišćanska je vera uvek nosila oznaku transcendentnog, vera u Boga koji postoji, vera u ono što će doći, u bolji svet, raj; imanentno se tiče samo trenutne situacije ili opstanka ove situacije, tiče se ovog, ovde i sada. Druga, možda još očiglednija razlika sastoji se u tome što ove principe uzimam kao načine mišljenja (Kantov termin je *Denkungsart*)<sup>3</sup>. Ono što je specifično (to će, nadam se, biti jasnije na kraju ovog izlaganja) jeste to što oni nisu ideološki, ne odgovaraju nekom teorijskom zauzimanju pozicije, već se tiču jedne promene načina na koji jesmo, tiču se promene samog našeg bitka. Tako da moramo imati u vidu da kada Kant govori o „revoluciji načina mišljenja”<sup>4</sup> to ne predstavlja prostu promenu teorijske pozicije, nego promenu postavljanja u situaciji.

---

<sup>3</sup> Za Kanta *Denkungsart* uopšte označava „načela na osnovu kojih se intelektu i idejama uma može pribaviti prevlast nad čulnošću.” Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd, 1991., §29 – Opšta napomena o izlaganju estetskih refleksivnih sudova, str. 162. Takode on ovaj termin često izjednačava sa „inteligibilnim karakterom” uopšte. Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003., str. 291. Zbog neusaglašenosti prevoda videti u Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, B 579, str. 536.

<sup>4</sup> „Ali ako je čovjek u osnovi svojih maksima pokvaren, kako je moguće da sopstvenom snagom ostvari tu revoluciju i sam od sebe postane dobar čovjek? [...] To se ne može drugačije pomiriti nego da revolucija načina mišljenja i postepena reforma (koja mora da se protivstavi spomenutoj prepreci) moraju nužno i otuda i čovjeku da budu moguće.” Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1990., str. 44.

Za Kanta postoje tri načina mišljenja koji imaju svoje principe *a priori*<sup>5</sup>, principe koje možemo zahtevati od svakoga ukoliko želi da misli skladno području kome ovaj način mišljenja odgovara. Ova podela odgovara i njegovoj arhitektonici sistematskog jedinstva između uslovljenog uslova i pojma njihovog jedinstva.<sup>6</sup> Dakle, prvi način mišljenja se odnosi na spoznaju predmeta, kako Kant to shvata, uslovljenih predmeta koje nalazimo u prirodi, te predstavlja jedan način mišljenja prema principima prirode. Drugi način mišljenja odgovara proizvodnji predmeta, odnosno uslovu, dakle proizvodnji iz svoje slobode (ne-determinisanosti u kauzalnom lancu) i shodno tome predstavlja jedan način mišljenja prema principima slobode. Treći način mišljenja zapravo nema svoje područje već samo stoji kao jedan pojam koji ujedinjuje uslov i uslovljeno, a to je pojam svrhovitosti.

Pre nego što se vratim načinima mišljenja, vrlo kratko ću, po cenu da budem dosadan, proći kroz istoriju ovog pojma. Termin *Zweckmäßigkeit* je uveden u upotrebu ne mnogo pre Kanta. Doslovno, on znači samerljivost nekoj svrsi. Ali on je bio uveden da bi se na nemački preveo jedan termin iz Lajbnicove filozofije (koji je iz starogrčkog ušao u latinski) – *harmonia*.<sup>7</sup> Ovaj termin uopšte znači skladnost delova i celine, sporazum, ili skladnost univerzuma uopšte. Tako shvaćen, on je obeležio vekove metafizike od početka filozofije. Platon, recimo, ovaj termin koristi da bi označio jedan rod bića, koji odgovara spoju između prethodna dva (*to peras* - granica i *to apeiron* – ono bezgranično)<sup>8</sup>, i upravo ovom rodu pripadaju sve stvari koje jesu, i živa bića recimo.<sup>9</sup> Jedan veliki obrt desio se sa Aristotelom, koji je Sokratovo *to ens* (ono

---

<sup>5</sup> Ova podela ima osnov u tri osnovne moći saznanja: razumu, moći suđenja i umu, predstavljene u *Kritici moći suđenja*. Termin *Denkungsart* povezuje sa pomenutim moćima najneposrednije u §40 ovog dela, gde su za svako od njih dati principi na kojima se zasnivaju.

<sup>6</sup> „Ako neka podela treba da se izvrši *a priori*, onda će ona ili biti *analitična* shodno stavu protivrečnosti, i tada je ona uvek dvočlana (*quodlibet ens est A aut non A*). Ili je ta podela *sintetična*, iako ona u ovome slučaju treba da se izvodi iz *pojмова a priori* (ne kao u matematici iz opažaja koji *a priori* odgovara pojmu), onda, prema onome što se uopšte zahteva za sintetičko jedinstvo naime: 1. uslov, 2. ono što je uslovljeno, 3. pojam koji poniče iz ujedinjenja toga uslovljenoga sa njegovim uslovom, podela neophodnim načinom mora da predstavlja trihotomiju.” Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Uvod, IX, fusnota na str. 88.

<sup>7</sup> Kasirer, E., *Kant – život i učenje*, Hinaki, Beograd, 2006., str. 289.

<sup>8</sup> Platon zapravo uvodi teoriju o četiri roda bića: (1) beskonačno – *to apeiron*; (2) granica – *to peras*; (3) mešavina njih dvoje – *harmonia*; (4) uzrok ove mešavine – *nous*. Platon, *Fileb*, Rad, Beograd, 2001., str. 57-60.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 68.

što stvari jesu) zamenio sa *to ti en einai* (ono što bejaše biti)<sup>10</sup>, ono što je negde iza stvari, a po čemu one jesu. Sa tim je zajedno išao i pojam *entelecheia*, koji označava ovu težnju stvarima da ostvare ono prema čemu jesu, odnosno, današnjim rečnikom rečeno, to je termin „svrhovitost”. Takvo shvatanje, takoreći uslovljeno ovom paradigmom *proizvodnje*<sup>11</sup>, vladalo je dalje metafizikom. Lajbnic nam je najbolji primer za to. Moramo imati u vidu da je ono što su za nas danas dve sasvim različite stvari - jedno je skladan odnos delova i celine, drugo je da je to neko proizveo – vekovima padalo ujedno i ovaj pojam je to trebalo da označi. Odatle potiču sve one nama (barem su meni bile) potpuno konfuzne i nejasne, nebliske definicije svrhovitosti u *Kritici moći suđenja*, na primer: „*kauzalitet jednoga p o j m a u pogledu njegovog objekta jeste svrhovitost (forma finalis)*”<sup>12</sup> ili „...*a podudarnost jedne stvari sa svojstvom stvari, koje je moguće jedino na osnovu svrha, znači s v r h o v i t o s t forme te stvari.*”<sup>13</sup>

Jedna neobična rehabilitacija pojma *harmonia*, koja ima mnogo imanentnije značenje, desila se na britanskom ostrvu. Kao što je poznato, na ostrvu je bila najuticajnija, i uostalom još uvek je, politička teorija društvenog ugovora *Tomasa Hobsa*, po kojoj se čovek uzima kao biće koje sledi svoje *lične*, egoistične interese, ali zbog svoje racionalnosti stupa u ugovor sa društvom, koje mu omogućuje ostvarenje opstanka.<sup>14</sup> Ovakvom shvatanju suprotstavio se *Lord Šeftsberi*. On razlikuje lični interes od bezinteresnosti ili *public interest*.<sup>15</sup> Ukratko, postoji jedan suštinski drugačiji način odnošenja kada mi sebe vidimo ili osećamo kao deo jedne celine, koji ne može biti sveden na naš lični interes, niti na njegovo racionalno opravdanje. Utoliko je Šeftsberi rehabilitovao staro Aristotelovo shvatanje čoveka kao *zoon politikon*. I utoliko je anticipirao jedno shvatanje koje je kasnije zastupao Hajdeger, o raspoloženjima<sup>16</sup> (*Stimmung*, što uostalom

---

<sup>10</sup> Videti u Kasirer, E., *Kant – život i učenje*, str. 279.

<sup>11</sup> Paradigma proizvodnje podrazumeva jedno određeno shvatanje stvari, u kome je najbitnije to što je ona stvorena. Ona se uzima kao tvorevina, nekog tvorca – hrišćanskog Boga u krajnjem slučaju. Više videti npr. u Hajdeger, M., *Pitanje o stvari*, Plato, Beograd, 2009., str. 27.

<sup>12</sup> Kant, I., *Kritika moći suđenja*, §10

<sup>13</sup> *Ibid.*, II Uvod, str. 72.

<sup>14</sup> Hobbes, T., *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 93-95.

<sup>15</sup> Videti u Shaftesbury Cooper, A. A., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times; - An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, Cambridge University Press, Cambridge, str. 163-231.

<sup>16</sup> Videti u Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Methaphysics*, Indiana, 1995., Part One, Ch. 1

znači slaganje delova, slično kao i harmonija) u kojima se nalazimo, kao osnovi načina na koji jesmo.

Kod Kanta je ovaj problem koji je načeo Šeftsberi pre svega svoje mesto našao samo u području moći suđenja, dakle, ne u moralnosti, već pre svega u sudu ukusa. Možemo reći da postoje dva načina na koje Kant govori o svrhovitosti. Jedan je *formalna svrhovitost*<sup>17</sup>, koja označava princip *refleksije*<sup>18</sup> - da u suđenju predmete uzimamo kao da odgovaraju nečem opštem. Drugi je *subjektivna svrhovitost* predstave predmeta za to da odgovara nečem opštem<sup>19</sup>, odnosno da je nekako jedinstvena. Ukoliko te dve svrhovitosti ne odgovaraju jedna drugoj, nema suda ukusa. Pre pisanja *Kritike moći suđenja*, Kant je uzimao da uobrazilja ima sposobnost društvenog prosuđivanja stvari<sup>20</sup>, čak da je sposobna da bude zakonodavna<sup>21</sup>, da bi kasnije ovo odbacio<sup>22</sup> i tu ulogu preneo na moć suđenja<sup>23</sup> i na njen princip *a priori* – princip svrhovitosti. Odatle potiče i to da ovaj princip odgovara opštem principu moći suđenja „*Misliti na mestu svakog drugog čoveka.*”<sup>24</sup> Bitno je shvatiti zašto princip svrhovitosti igra ulogu u društvenom prosuđivanju i zašto empirijski interes za lepo, interes za svoj sud saopštimo drugima očekujući slaganje<sup>25</sup>, ima značajnu ulogu u *Kritici moći suđenja*. U samom prosuđivanju, on igra ulogu da se predmet nekako prosudi u skladu sa opštim, recimo da u njegovoj raznovrsnosti postoji neki sklad, iako o tom skladu ne možemo izvući nikakav pojam. Implicitno, on igra

---

<sup>17</sup> Recimo u Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Uvod, V

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 35

<sup>20</sup> „On je dakle sposobnost društvene prosudbe izvanjskih predmeta u moći uobrazilje. – Ovdje duševnost osjeća svoju slobodu u igri uobrazilje (dakle osjetilnosti); jer socijalnost s drugim ljudima pretpostavlja slobodu.” Kant I., *Antropologija u pragmatičnom smislu*, Naklada breza, Zagreb, 2003., str. 123.

<sup>21</sup> „Der Geschmack verstattet keine Vorschriften und Regeln (denn er ist subjektive Urteilskraft, die nicht nach Begriffen das Urteil bestimmt, sondern nach Lust und Unlust), weil die Einbildungskraft das Gesetz gibt, nämlich das allgemeine Urteil, und diese frei ist.” („*Ukus ne trpi propise i pravila (jer je on subjektivna moć suđenja, koja sud ne određuje pojmovima, nego prema zadovoljstvu i nezadovoljstvu), jer uobrazilja daje zakon, a ona je slobodna.*”) Kant, I., *Reflexionen zur Ästhetik, u Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Bd. 1, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2001., str. 44.

<sup>22</sup> „Ali, da je uobrazilja slobodna i da je ipak sama od sebe zakonita, to jest da u sebi ima izvesnu autonomiju to predstavlja protivrečnost.” Kant, I., *Kritika moći suđenja*, str. 132.

<sup>23</sup> „...moć suđenja ne samo da supsumira (kao u teorijskim sudovima) pod objektivne pojmove razuma, stojeći pod jednim zakonom, već u kojima ona sama jeste sebi, subjektivno, ne samo predmet već i zakon.” Kant, I., *Kritika moći suđenja*, §36

<sup>24</sup> Kant, I., *Kritika moći suđenja*, §40, str. 183.

<sup>25</sup> *Ibid.*, §41

još jednu ulogu, a to je nešto za šta Kant koristi termine „oplemenjivanje” i „uzdizanje”, ili „bacanje pogleda na ono inteligibilno”.<sup>26</sup> To je jedna promena našeg postavljanja (bar u prosuđivanju) da nasuprot svojih ličnih interesa prosuđujemo tako da naš sud odgovara nečem društvenom. Tako da se ne radi samo o tome da predmet treba da se prosudi kao da odgovara nekoj celini, nego se i mi sami postavljamo kao deo jedne celine, u kojoj i druge uzimamo kao takve<sup>27</sup>, upravo na osnovu ovog principa svrhovitosti koji očekujemo i od njih. Ali kada pogledamo bolje, ne radi se o nekoj slučajnoj posledici suda ukusa, nego je sam princip formalne svrhovitosti u prosuđivanju upravo to značio da se pojedinačno nekako podvede pod ono opšte, ono opšte koje odgovara nečemu što se može drugome saopštiti. To je nešto što je izuzetno blisko Šeftsberijevoj političkoj teoriji. I to je isto tako nešto što kod Kanta ne može pripadati ni jednoj drugoj sferi, nego ukusu.

Nerazdvojan od ovog pojma „način mišljenja” kod Kanta je pojam *Bewußtsein*, koji mi i dalje prevodimo kao svest, ali je zapravo jedan izgubljeni termin koji mi u našim jezicima više nemamo, uključujući tu upotrebu istog termina u današnjem nemačkom jeziku (čak se sada i piše drugačije: „*Bewusstsein*”). Ova neodvojivost uopšte nije neobična, kada imamo u vidu da je termin nastao u kartezijansko-lajbnicovskoj tradiciji u kojoj je svest bila neodvojiva od mišljenja. Etimološki taj termin znači svesno-bititi, bititi-svestan, svesno-bitak, kako već hoćete. I prvi put ga je uveo Kristijan Volf.<sup>28</sup> Ono što je kod Kanta zanimljivo

---

<sup>26</sup> „...lepo izaziva dopadanje koje polaže pravo na odobravanje svakog drugog čoveka, pri čemu je duševnost u isto vreme svesna izvesnog oplemenjavanja i uzdizanja iznad proste prijemčivost za zadovoljstvo koje dobija preko čulnih utisaka, ceneći takođe vrednost drugih ljudi prema sličnoj maksimi njihove moći sudjenja. To je ono inteligibilno na šta ukus, kao što je dokazano u prethodnom paragrafu, baca svoj pogled...” Kant, I., *Kritika moći sudjenja*, §59

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> „Das erste, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir *auf sie acht haben*, ist, daß wir uns vieler Dinge als *außer uns bewußt* sind; indem dieses geschieht, sagen wir, daß wir gedenken und nennen demnach die *Gedanken* Veränderungen der Seele, deren sie *sich bewußt* ist, hingegen, wenn wir uns nichts bewußt sein, als z. B. im Schlaf oder auch wohl zuweilen im Wachen es davorhalten, pflegen wir zu sagen, daß wir nicht gedenken. Solchergestalt setzen wir das *Bewußtsein* als *Merkmal*, daraus wir erkennen, daß wir gedenken und also bringt es die Gewohnheit zu reden mit sich, daß von einem Gedanken *das Bewußtsein* nicht abgesondert werden kann.” („*Prvo što od naše duše opažamo, kada na nj u smerimo pažnju, je da smo svesni mnogih stvari koje su izvan nas. Pri čemu se dešava, da mi mislimo i nazivamo prema tome mišljenju promene duše kojih je ona svesna. Naprotiv, kada mi sebe nismo svesni, npr. kada spavamo, ili katkad i kada smo budni, kažemo da ne mislimo. Tako postavljeno uzimamo svest kao oznaku po kojoj prepoznajemo da mislimo i zbog toga je uobičajeno da govorimo da*

jeste to što o svesti govori, sem u teorijskoj upotrebi, koja je sličnija današnjoj, još i u druga dva načina mišljenja. To možemo videti i preko jednog ključnog pojma koji ide uz termin *Bewußtsein*, a to je *Merkmal* (obeležje, svojstvo). Ovaj termin Volf koristi praktično kao *genus proximum* u određenju svesti: „*Svest je obeležje na osnovu koga razlikujemo da li mislimo.*”<sup>29</sup> Kod Kanta ovaj termin takođe igra suštinsku ulogu: „*Obeležja su ono čega smo o nekoj stvari svesni*”<sup>30</sup>, „*Sve naše mišljenje, i pojmovi su zapravo obeležja*”<sup>31</sup>, kategorije su obeležja<sup>32</sup>. U sferi moralnog neophodno je ono što razlikuje radnju iz dužnosti od onih koje su u skladu sa dužnošću, odnosno *razlika u svesti* da se dela iz dužnosti ili u skladu sa njom.<sup>33</sup> Dakle, na sličan način kao što je za nešto što opažamo potrebno neko obeležje, i ovde je potrebno nešto u svesti što bi napravilo razliku. Konkretno, kada se radi o slobodnom delanju, govori se o jednoj posebnoj svesti koja je osećanje poštovanja. Ono se definiše na nekoliko mesta: “*Koje samo (poštovanje) znači svest p o t č i n j a v a n j a moje volje pod jedan zakon, bez posredovanja drugih uticaja na moja čula [...] Neposredna determinacija volje zakonom i svest toga naziva se p o š t o v a n j e*”<sup>34</sup>, ili: „*Svest s l o b o d n o g podvrgavanja volje zakonu, povezana sa neizbežnom prinudom, koja se vrši nad svim sklonostima, ali samo vlastitim umom, je poštovanje zakona.*”<sup>35</sup> Već na osnovu ovih definicija možemo zaključiti da se ne radi ni o kakvoj čulnoj evidenciji, čak ni o evidenciji našeg unutrašnjeg događanja, što nam Kant eksplicitno i navodi.<sup>36</sup> Umesto toga, radi se o determinaciji volje. Dakle, ne radi se o

---

*svest od mišljenja ne može biti razlikovana.*”) Wolff, C., *Anmerkungen zur deutschen Metaphysik*, Bd. 3 von *Gesammelte Werke*, Deutscher Klassiker, Frankfurt, 1983., §194

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> „...dasjenige, dessen ich mir an einem Dinge bewußt bin.” Kant, I., *Handschriftlicher Nachlass*, *bd16: Logik*, <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>, 30.1.2012., 2279.

<sup>31</sup> „*Alle unsere Begriffe sind demnach Merkmale und alles D e n k e n ist nichts anderes als ein Vorstellen durch Merkmale.*” *Ibid.*, 2287.

<sup>32</sup> Kant, I., *Kritika praktičnog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974., fusnota na str. 37-38.

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 122.

<sup>34</sup> „*Welche (Achtung) bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet... Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung.*” Kant, I., *Groundwork of Methaphysics of Morals*, Cambridge, 2011., str. 30.

<sup>35</sup> „*Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem meidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz.*” Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Reklam Verlag, Stuttgart, 1986., str. 201.

<sup>36</sup> „*To osećanje nazvati moralnim čulom nije prikladno; jer se pod rečju čulo obično podrazumeva teorijska moć opažanja koja se odnosi na neki predmet: nasuprot tome, moralno je osećanje (kao*



nekoj spoznajnoj svesti onoga što se u nama dešava, nego pre o jednom načinu na koji smo svesni, na koji se svest konstituiše, što je istovremeno i način na koji postupamo, odnosno jedan kauzalitet u pogledu proizvođenja predmeta.<sup>37</sup> Slično je i sa sudom ukusa. Tu se radi o jednoj svesti koja je osećanje zadovoljstva.<sup>38</sup> Ona isto tako nije nikakva evidencija<sup>39</sup>, već jedan „unutrašnji kauzalitet” da se održi pri stanju prosuđivanja koje je opšte saopštivo.<sup>40</sup> Termin *Merkmal* u sudu ukusa igra ulogu obeležja onoga što polaže pravo na opšte važenje, odnosno onoga što ima subjektivnu nužnost, tj. onoga što je društveno saopštivo.<sup>41</sup> Vidimo da termin *Bewußtsein* kod Kanta odgovara svom etimološkom korenu, da je jedan način bitka, bitak u jednom modusu mišljenja, i u skladu sa tri načina mišljenja, govori se o njih tri: kada spoznajemo (*personalitas transcendentalis*), kada slobodno delamo (*personalitas moralis*) i kada se postavljamo društveno (*personalitas socialis*).

Kada vidimo druge osobe, kao i stvari, mi ih spoznajemo i upoznajemo na razne načine. Možemo sigurno uvideti neke njihove osobine, verovatno njih stotine, fizičkih i mentalnih, i one nam se mogu dopadati ili ne. Ali dok god smo, i koliko god smo, samo u ovome uporni, dok god ostajemo samo u spoznaji, one su za nas nešto *drugo*, nešto što je ne-Ja. Potrebno je konstituisati jednu potpuno drugačiju svest, postaviti se potpuno drugačije, da bi to drugo, taj ne-Ja, nekako bilo ono sa čim smo, ili u ovom slučaju, bolje reći onaj s kim smo. Za to u svesti moramo imati jedno *obeležje* koje je sasvim drugačije prirode. Konstituciji takve svesti kao jedan subjektivan princip, odgovara

---

zadovoljstvo i nezadovoljstvo uopšte) nešto samo subjektivno što ne predstavlja nikakvo saznanje.” Kant, I., *Metafizika morala*, Svetovi, Novi Sad, 1993., str. 201.

<sup>37</sup> Kant, I., *Kritika moći suđenja*, I Uvod, str. 36.

<sup>38</sup> Definicije osećanja zadovoljstva (*Lust*) u sudu ukusa uglavnom za svoj *genus proximum* imaju svest: „Svest o kauzalitetu neke predstave u pogledu stanja subjekta s tim da se subjekat održi u tome stanju, može ovde uopšte da označava ono što se naziva zadovoljstvo.” *Ibid.*, §10. Ili: „Svest čisto formalne svrhovitosti u igri subjektivnih moći saznanja kod predstave, preko koje neki predmet biva dat, jeste samo zadovoljstvo...” *Ibid.*, §12

<sup>39</sup> Videti: *ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> „Oznaka (*Merkmal*) na osnovu koje može da se donese odluka o ovoj razlici (misli se na razliku između prijatnog i osećanja zadovoljstva u sudu ukusa) može da se navede tek u samoj ovoj raspravi i ona se sastoji u polaganju prava suda na opšte važenje i na nužnost; jer, ako esteski sud nosi u sebi takve odlike, onda on polaže pravo i na to da njegov odredbeni razlog ne sme sam za sebe da leži *samo u čistom osećanju* zadovoljstva i nezadovoljstva, već da *u isto vreme* mora da leži u *jednom pravilu* vrhovnih moći saznanja, a naročito ovde u pravilu moći suđenja koja je dakle u pogledu uslova refleksije *a priori*...” *Ibid.*, I Uvod, str. 31. i *ibid.*, str. 107.

svrhovitost, to jest čisto formalna svrhovitost, bez neke dalje svrhe, onako kako je objašnjena u prethodnim paragrafima. Odnosno, postavljanje sebe na drugačiji način, na način koji odgovara nekom opštem uzimanju sebe kao dela celine, uzimanja da ste sa nekim *zajedno*. Utoliko ovaj princip svrhovitosti za društvenost odgovara onom u ljubavi, ako ona nije zasnovana na nekom konkretnom interesu, tj. ukoliko se u ljubavi postavlja samo prema zajedništvu. Recimo, zaljubljeni koji se, zaboravljajući svoje lične interese, prohteve i osnovana saznanja koja o tome mogu imati, postavljaju samo prema svojoj ljubavi; ne nekoj ovakvoj ili onakvoj konkretnoj ljubavi, kao nekoj svrsi, nego prosto prema jednoj celini koje su oni deo, i koja određuje njihovo prosuđivanje, postavljanje i, na kraju, rad za tu celinu.

Pokušaću sada da pređem na princip *vere*, preko jednog primera. Postoje danas dve ustaljene upotrebe termina „ljubav” koje su povezane sa sigurnošću. Po jednoj u ljubavi se zapravo radi samo o tome da se doživi zadovoljstvo, imate neki susret, lep susret, seks recimo, ili se oni ponavljaju, uživajte – i to je to, to je sve što treba da uradite, i to je ono što možete da uradite, a da se ne obmanete, možete biti sigurni – *That’s it!* Po drugoj, ljubav je neka sigurnost koju imate, na koju se obavezujete – brakom, vezom – vi znate, i drugi vam to pokazuje, da vi imate ljubav. U oba slučaja radi se o nekoj spoznaji. Zadovoljstvo koje ste imali mogli ste da spoznate, isto tako možete da spoznate da ste sa nekim, to piše na bračnom ugovoru, to ste se jedno drugom obavezali. To je postalo nešto što možete sa sigurnošću da uzmete i ponesete kući. Nasuprot tome, ukoliko se radi o nekom riziku, o nečemu što ne može ostati sigurno, onda nam spoznaja ne može ništa pomoći i tu se radi o veri.

Vera se obično uzima dogmatski, kao neki stav o svetu. Kao nešto što nam uliva sigurnost, sigurnost da je sve u redu ili da će sve biti u redu. I to bi zaista i bila ukoliko bi bila ideološka teorijska postavka. Međutim, ukoliko je vera način mišljenja, ona nas suštinski stavlja u rizik. Rizik koji nastaje kada se postavljamo u onome što nam nije spoznatljivo, u šta samo možemo da verujemo ili ne verujemo. Kada, da ovde parafraziram Badjua: „*sa svom svojom slabošću nosimo blago svojih*

*zemljanih ćupova, koje svakog trenutka preti da se pretvori u prah.*<sup>42</sup>

Recimo da sedite u parku na klupi i želite nekoj osobi prvi put da kažete da je volite, i to ne radite zato da biste je nekako odvucli u krevet, nego prosto eto tako, jer se tako osećate. Te vaše dve reči će delovati prilično glupavo, u najmanju ruku neće imati značenje, bar ne ono značenje na koje ste mislili, sem u jednom slučaju, u slučaju da se između vas i te osobe zaista nešto *dogada*. Ali to je upravo ono što ne možete znati. Za vas postoji samo jedna moguća objektivna činjenica za koju znate da je ne možete znati, u koju možete verovati, misliti na drugačiji način, i ta vera je ono što vas u potpunosti menja. Menja i stavlja u rizik, u kome više ne možete koračati na sigurnom tlu znanja.

I kada kažem da to ne možete znati, ne mislim pritom na problem epistemickog jaza, na to što ne možemo znati šta je „u glavi” druge osobe. Problem je mnogo veći, jer ukoliko je ljubav neka istina jedinstva, neki *Događaj*, strogo gledano, uopšte nemamo način i nemamo mesto da je spoznamo. Za to nam ne može pomoći ni papir od matičara sa potpisima dva svedoka, ni seksualni odnos (koga, ako verujemo Lakanu i nema<sup>43</sup>), ni imena urezana u koru drveta ili ispisana u svežem betonu, niti neka privatna uspomena, neka pesma koje smo se setili, u krajnjem slučaju ni dete. Koliko god se trudili, što se saznanja tiče nje može biti, a možda je i nema. Utoliko imaju neko pravo oni teoretičari koji kažu da ljubav ne postoji. Ona ne postoji među stvarima

---

<sup>42</sup> Badiju, A., *Sveti Pavle ili zasnivanje univerzalizma*, Albatros Plus, Beograd, 2010., IV poglavlje, str. 94.:

„Sa ovim režimom diskursa bez dokaza, bez čuda, bez uverljivih znakova, sa jezikom golog događaja, koji jedini osvaja mišljenje, slaže se sjajna i slavna metafora koju nalazimo u Kop. II 4. 7: «A ovo blago imamo u zemljanim sudovima, da preizobilje sile bude od Boga, a ne od nas.»”

„Blago nije ništa drugo do sama događajnost, tj. nešto što se potpuno privremeno desilo. Treba ga ponizno preneti u prolaznost, koja je sa njim potpuno homogena. Treći diskurs se mora ostvariti u slabosti, jer u njoj je sila. On neće biti ni logos, ni znak, ni očaranje neizrecivim. Imaće ubogu oporost javnog čina, gole objave, bez druge čari do svog realnog sadržaja. Ništa u njemu neće biti do ono što svak može videti i shvatiti. To su zemljani sudovi.”

„Ma šta da je, subjekt istine (ljubavi, umetnosti, ili nauke, ili politike) zna da on, u stvari, nosi blago, da ga hvata jeza od beskonačne moći. On jedino zavisi od svoje subjektivne slabosti, bilo da ona nastavlja ili ne nastavlja da se razvija, od ove toliko privremene istine. Može se, onda, reći da je on samo nosi u zemljanim sudovima, podnoseći iz dana u dan osetljivi i suptilni nalog da pazi na to da ih ništa ne polomi. Jer, sa sudovima, i u pretvaranju u prah trezora, koji sadrži, razbija se takođe on, subjekt, anonimni nosilac, glasnik.”

<sup>43</sup> Videti recimo u Lacan, J., *Seminar VIII : Transference*, <http://hdl.handle.net/10788/158>, 30.1.2012. i Lacan, J., *Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Norton, New York, 1978.

koje možemo da spoznamo, ali stoji sasvim drugačije, ako ljubav nije stvar ili ako se ne spoznaje među njima. Sve pomenute stvari nam u spoznaji ljubavi ne mogu ništa pomoći, ali mogu da, bar na trenutak, promene naš način mišljenja, da nas promene, i da mi menjajući se činimo da ona *jeste*.

Kant veru koristi kao jedan princip društva koji čini prelaz između etički prirodnog stanja, stanja u kome se nalaze pojedine osobe, sa svim svojim moralnim postupanjem, u etičku zajednicu, u zajednicu koja je objedinjena jednim etičkim principom.<sup>44</sup> To čini i jednu razliku između sklonosti ka sopstvenom *ljudstvu*, koja može biti i čisto samoljublje i sklonosti ka sopstvenoj *ličnosti*, koja pripada samo pobudi moralnog osećanja (*poštovanja*).<sup>45</sup> Ovo se može bolje videti ako pogledamo Kantov pregled stupnjeva zla u ljudskoj prirodi, njih ima tri<sup>46</sup>: (1) trošnost (*fragilitas*) koja označava slabost volje za izvršenja; (2) nečistota (*impuritas, inprobitas*) koja označava potrebu za drugim pobudama radi moralnog ponašanja; i (3) zloba (*vitiositas, pravitas*) ili iskvarenost (*corruptio*) koja označava sklonost da se moralna pobuda posmatra kao drugačija (a ne kao moralna): “*Ona se takođe može nazvati naopakost (perversitas) ljudskog srca, jer se njome obrće običajni poredak, s obzirom na pobude jednog s l o b o d n o g htijenja, pa iako s tim još mogu da postoje zakonski dobre (legalne) radnje, ipak se kroz to kvari način mišljenja u svom korijenu (što se tiče moralne nastrojenosti) i čovek se stoga označava kao zao.*”<sup>47</sup> Rešenje kojim Kant pokušava da razreši ovaj problem jeste uspostavljanje dobrog principa za *celinu* ljudskog roda.<sup>48</sup> Taj princip odgovara *veri* u Najviše dobro, odnosno religiji<sup>49</sup>, koja partikularne zajednice ili pojedince dovodi u vezu sa idealom celine<sup>50</sup>. Vidimo da se i ovde radi o odnosu celine i pojedinačnog (ili partikularnog), kao što je to bilo i u prvom delu ovog rada, koji se bavio principom svrhovitosti, i da se i ovde pojavljuje jedna suprotstavljenost Hobsovoj teoriji<sup>51</sup>. Kao što je princip subjektivne svrhovitosti, ovde uzet kao jedan subjektivan princip, koji pojedinca sa

---

<sup>44</sup> Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 87.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 25., 26.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 28.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, str. 86-89.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 90-111.

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 90.

<sup>51</sup> Pogledati recimo: *ibid.*, fusnota na str. 89.

njegovog subjektivnog aspekta dovodi u odnos sa celinom, tako se vera uzima kao jedan objektivni princip, koji sa objektivne strane povezuje pojedince u ideji jedne celine. Tu se takođe radi o principu svrhovitosti, ali ovog puta spojenom sa jednom idejom uma o celini, odnosno idealu celine.<sup>52</sup>

Zajednica, isto kao i ljubav, strogo gledano, ne potpada pod nešto što može biti spoznato. Za to nam ne mogu pomoći ni kulturni spomenici, zajednička religija, zastave i simboli, pa čak ni jezik kojim se manje-više uspešno sporazumevamo. To nam možda nešto govori o našoj kulturi, civilizovanosti, ali potrebna je jedna sasvim drugačija svest da bi nekako objektivno doveli u vezu delove i celinu, odnosno članove zajednice (i nas same) sa zajednicom. Konstituciji ove svesti, dakle, odgovara opet jedan princip svrhovitosti, dovođenja delova i celine u vezu, ali ovog puta spojen sa jednom idejom o svrsi, odnosno sa idejom celine – što označava veru, veru u tu svrhu.

Na početku sam rekao da ću ovim putem doći do nekog pojma o društvu. Međutim, na kraju vam kažem da mi taj pojam uopšte ne možemo imati. Da društvo ne može odgovarati nečemu što možemo spoznati. Kantovski rečeno, da ne odgovara onome što se može spoznati diskurzivnim razumom. Umesto toga ja nudim jednu ideju o društvu kao načinima odnošenja. Načinima odnošenja koji odgovaraju dvoma načinima mišljenja ili principima, koji su ovde označeni kao princip svrhovitosti i vere. I pritom, ovi načini mišljenja pripadaju nečemu što je suštinski različito od onoga što se tiče spoznaje i što se tiče htenja.

Ukoliko možda nisam ovim radom uspeo sa „pobuđivanjem”, pobuđivanjem ljubavi ili društvenosti, nadam se da sam bar dao jednu alternativu paradigmatom pogledu na tri teme ovog skupa: mišljenju verovanju i delanju, po kome se one uzimaju kao da je mišljenje izvođenje neke teorijske spoznaje o nekim stvarima tamo, vera neka teorijsko – ideološka hipoteza o nečemu tamo što nam je nedostupno, a delanje postavljanje u nekoj tamo, nama spoznatljivoj, političkoj situaciji.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, str. 89.

## LITERATURA:

- Badiju, A., *Sveti Pavle ili zasnivanje univerzalizma*, Albatros Plus, Beograd, 2010.
- Badiou, A., *Pohvala Ljubavi*, Meandarmedia, Zagreb, 2011.
- Hajdeger, M., *Pitanje o stvari*, Plato, Beograd, 2009.
- Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Methaphysics*, Indiana, 1995.
- Hobbes, T., *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
- Kasirer, E., *Kant – život i učenje*, Hinaki, Beograd, 2006.
- Kant, I., *Antropologija u pragmatičnom smislu*, Naklada breza, Zagreb, 2003.
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003.
- Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd, 1991.
- Kant, I., *Kritika praktičnog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Kant, I., *Metafizika morala*, Svetovi, Novi sad, 1993.
- Kant, I., *Handschriftlicher Nachlass, bd16: Logik*, <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>, 30.1.2012.
- Kant, I., *Reflexionen zur Ästhetik, u Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Bd.1, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2001.
- Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1990.
- Platon, *Fileb*, Rad, Beograd, 2001.
- Shaftesbury, Cooper, A. A., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times; - An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

## ZWECKMÄßIGKEIT UND GLAUBEN ALS PRINZIPIEN DER GESELLSCHAFT

ABSTRAKT: In diesem Text wird einer Gesellschaft aus den Prinzipien der Zweckmäßigkeit und des Glauben vorzustellen versucht. Diese Principien wird am meisten aus Kant's Terminologie genommen. Nach den werden sie als eine Denkungsart erklärt, was bedeutet: vielmehr eine Art wie man sich in Denkung aufstellen, als eine bestimmte Erkenntnis oder Annahme. Die haupte Thema dieser Arbeit ist beziehung zwischen Teilen und Gesamtheit. Die subjektive Zweckmäßigkeit wird als eines Prinzip, die das Subjekt im Verhältnis mit dem Ganze stellen, genommen und der Glauben als eines Prinzip, das objektiv das Ideal dieses Ganze gibt. Diese Denkungsart entspricht der Ansicht der Menschen als *zoon politikon* oder *personalitas socialis*.

Stichwörter: Denkungsart, Zweckmäßigkeit, Glauben, Gesellschaft, *zoon politikon*

HERMENEUTIČKO-FENOMENOLOŠKI ANGAŽMAN KAO  
KRITIKA IDEOLOGIJE

APSTRAKT: Suprotno razumevanju koje je prisutno, pre svega oko kruga filozofa kritičke teorije, da je hermeneutičko-fenomenološka tradicija u nemačkoj filozofiji sklonija određenom konzervativnom tonu, ovde je pokušano da se pretpostavke ove filozofske tradicije misle iz ravni zahteva kritike ideologije. To se pokušalo sprovesti iz niza sledećih koraka: 1) U prvom koraku se pokušalo odrediti mesto nastanka ideologije te onda i povratno osvetliti uslove tog nastanka; 2) zatim se u transpoziciji pokušala misliti ideologija pod pretpostavkama hermeneutičko-fenomenološke filozofije; 3) da bi se zatim pokušalo ukazati na mesto mogućnosti kritike ideologije; 4) i onda se u poslednjem poglavlju ukazalo na uslove mogućnosti dijaloga.

Ključne reči: ideologija, hermeneutika, fenomenologija, kritika, strano

Pođimo od poslednje reči iz naslova rada. Ideologija je jedan od pojmova koje bi trebalo da je teže definisati. Različiti su pristupi razumevanju pojma ideologije i stoga različita razumevanja variraju različite kontekste nastanka ideologije. Tako je prisutno povezivanje ideologije sa F. Bekonom i njegovom tzv. *teorijom idola*, odnosno svojevrsnom kritikom idola i njihove inhibitorne uloge u procesima saznavanja. Sa druge strane, nastanak ideologije vidi se u Makijavelijevom povezivanju individualnih ideja sa političkim interesima.<sup>53</sup> Ipak, prvi put se ovaj termin pojavljuje kod autora pod imenom *Desti d'Trasi* (*Destutt de Tracy*). Tako on u svojim *Elements d'Ideologie*, pisanim između 1801. i 1815., pokušava da imenuje nešto drugo ovim terminom. Nešto što se čini udaljeno od ideologije kako je svakodnevno razumemo. On upravo predlaže jednu novu nauku pod imenom ideologije koja bi bila utemeljujuća za posebne nauke. Ova utemeljujuća nauka bi trebalo da pojasni poreklo ideja iz čulnih nadražaja. Nauka ideologije bi pružila jedno pravo pojašnjenje prirode,

---

<sup>53</sup> Mah, H., *The End of Philosophy, the Origin of „Ideology“: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1987., str. 5.



koje bi opet, sa druge strane, omogućilo ustrojstvo društva na pravim, racionalnim osnovama. Nauku ideologije prati jedan prosvetiteljski motiv. To je da ona treba i može putem empirijskog polazišta i racionalnosti da se oslobodi predrasuda i da tako, putem nauke ideologije, trasira put u jedno sretno i prosvetčeno društvo. Pežorativni ton ideologija će dobiti tek sa Napoleonom.<sup>54</sup> Sledeće poglavlje ipak polazi od mesta koje nam se čini kako ključnim tako i produktivnijim za razumevanje nastanka ideologije.

## 1. Istorijsko-genetičko mesto ideologije

„Istinito [Das Wahre] jeste celina [ist das Ganze]”<sup>55</sup> – rekli bismo da su ove reči one koje treba da odrede polazište istorijsko-genetičkog razumevanja ideologije. U ovim rečima je posredovana jedna tradicija filozofije kao odlikovnog znanja, kao istaknute nauke. Celina koja se misli u ovom slučaju jeste celina mišljenja, celina onoga što se da i što se vredi misliti. Takva celina se zadobija putem istorije, kao istorijske predaje, ali i putem mišljenja koje samo sebe misli kao *nauka iskustva svesti* odnosno fenomenologija duha. Ovakvo mišljenje celine treba da obezbedi time legitimnost samoj filozofiji, odnosno samom mišljenju koje se misli i koje hoće da se osvedoči kao istinito. Mišljenje svoju legitimnost dobija dostižući celinu. Time mišljenje sebi osigurava svoju sopstvenu istinu i tek unutar te celine se može tvrditi istiniti stav. Samo u ovakvim uslovima, pod ovakvim pretpostavkama, može biti zadovoljena jedna ovakva filozofska ambicija. Ovime bi se izbeglo stanovište partikularnosti, stanovište u kome nam izmiče mišljenje „*stvari po sebi*”.

Odnos filozofije prema stvarnosti ili posavremenjeno, prema društvu i njegovoj zbiljnosti, ogleda se u sledećem navodu: „Što je umno to je zbiljsko i što je zbiljsko to je umno.”<sup>56</sup> Ovaj poznati citat treba da nam kaže o svojevrsnoj izonomiji između uma, i u tome smislu filozofije, i same zbiljnosti, stvarnosti. Filozofija bi bila medij u kome bi zbiljnost

---

<sup>54</sup> up. McLellan, D., *Ideology: Second Edition*, University of Minnesota Press, 1995., str. 1-8.; Mah, H., *The End of Philosophy, the Origin of „Ideology”*: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians, str. 5.

<sup>55</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979., str. 24.

<sup>56</sup> Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979., str. 47.

mogla da dođe do sebe, da bude razumljena. Na ovom citatu se može uvideti dvosmislenost, koja je bila moguća putem isticanja jednog elementa, te je tako davala povoda za kako konzervativne tako i za revolucionarne interpretacije, u istorijskim likovima staro- i mladohegelijanaca.<sup>57</sup> Ovakav način mišljenja, koje „stvar po sebi” smatra dohvatljivom u medijumu uma, možemo videti kao *prvu fazu sekularizacije*. Putem ovakve sekularizacije ono teološko se sekularizuje kroz filozofiju. Tako se filozofija, na prvi pogled odriče teoloških ambicija, dok im daje za pravo afirmišući samu sebe i ostvarujući ih, ovaj put, kao sekularizovane ambicije. Ovakve onto-teološke ambicije filozofije biće dovedene u sumnju već među mladohegelijancima. Ovaj vid možemo razumeti kao *drugu fazu sekularizacije*. Sekularizacija koja je pokrenuta u različitim oblastima ljudske prakse imaće svoje mesto i u filozofiji. Stoga će ovakve ambicije filozofije postati sporne. Tako će filozofija kao medij razumevanja celine i kao medij u kome zbiljnost dolazi do sebe postati, blago rečeno, upitna. Foerbacha i njegov rad možemo upravo videti u svetlu prelaza od prve faze sekularizacije ka drugoj fazi sekularizacije. 1828. poslaće on Hegelu disertaciju „*De ratione una, universali, infinita*” sa propratnim pismom u kome sebe izričito imenuje Hegelovim neposrednim učenikom. Sa druge strane, već se u disertaciji pokazuje naglašavanje određenih momenata koje Foerbach razume kao nedostatke, te ih pripisuje *svom živom i slobodnom usvajanju* učiteljevih ideja.<sup>58</sup> Ova *prvobitna jeretička nevinost* svoj će epilog imati u kasnijem Foerbahovom radu kao i u mladohegelijanskom pokretu. Tako će Foerbach docnije upravo i razumeti Hegelovu filozofiju kao negaciju teologije ali kroz teologiju.<sup>59</sup> Stoga je filozofija poslednje utočište teologije.<sup>60</sup> Foerbach će, preko raskida sa Hegelom, za zadatak razumeti rad na jednom novom filozofskom projektu. Zadatak će ispunjavati kroz afirmaciju onog što je tako dugo bilo zanemarivano unutar filozofije, tj. čulnost, materija, život, želja. To je ono što ovde nazivamo *drugom fazom sekularizacije*. Sekularizacija same filozofije.

---

<sup>57</sup> Löwith, K., *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka: Marx i Kierkegaard*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1988., str. 77.

<sup>58</sup> *Ibid.*, str. 78-79.

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 83. ; up. Feuerbach, L., *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, Felix Meiner, Leipzig, 1950., str. 55.

<sup>60</sup> Mah, H., *The End of Philosophy, the origin of „Ideology”*: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians, str. 6.

*Treća faza sekularizacije* se razvija, takođe, iz samog kruga mladohegelijanaca kojima pripada i mladi Marks. Marks će radikalizovati kritiku, te će ona obuhvatiti, pored kritike teološkog, te prve faze sekularizacije, kritiku sekularizacije teološkog kroz filozofiju, kao druge faze sekularizacije, te će on kritikom mladohegelijanaca tako otvoriti treću fazu sekularizacije.

Marks će se, posle prve faze koja se vezuje za krug mladohegelijanaca, kritički usmeriti na mladohegelijance kao kritiku druge faze sekularizacije. Poziciju mladohegelijanaca imenovaće, između ostalih, nazivom *Nemačka ideologija*. Marks će smatrati ovu kritiku, sekularizaciju – formalnom i nedovoljnom. Mladohegelijanci, kritikujući ono teološko u filozofiji, ostaju u ravni teološkog odnosno teorijskog, ne reflektujući sopstvenu poziciju ili, Marksovim rečima: „Nijednom od ovih filozofa nije palo na pamet da se pita o sklopu povezanosti [Zusammenhänge] nemačke filozofije sa nemačkom stvarnošću, o sklopu povezanosti njihove kritike i njihovog sopstvenog materijalnog okruženja [Umgebung].”<sup>61</sup> Marks će postaviti zahtev za jednom radikalnijom kritikom kao jednim radikalnijim razračunavanjem sa mišljenjem. Za razliku od mladohegelijanaca, koji se kritikujući samozadovoljno odnose prema teoriji pa time čine ono što se jezikom metafore ima kao „silazjenje sa neba na zemlju”, zahteva se jedan obrt koji više ne bi bio teorijski nego bi polazio od onoga što je život sam, što čine delatni ljudi, što je njihovo materijalno okruženje, metaforično „penjanje sa zemlje ka nebu”.<sup>62</sup> Život u tom smislu prethodi svesti. Kada se stvari tako postave onda se mladohegelijanci pokazuju u jednom drugom svetlu. Ne kao prosvetitelji, kao slavljani kritičari idealizma, teologije, nego kao neko ko još uvek veruje u mišljenje i ko, laskajući samodopadljivo sopstvenoj kritičnosti, ostaje u takvim odnosima saobraćanja unutar takve „proizvodnje svesti [Produktion des Bewußtseins]”.<sup>63</sup> Niče će se pregnantno izraziti o toj istorijskoj poziciji mišljenja kroz jednu paralelu sa antičkom filozofijom: „Parmenid je rekao «ne može se misliti ono što je ništa»; - mi smo na drugom kraju i kažemo «ono što se može misliti, sigurno mora biti fikcija».”<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Marx, K. / Engels, F., *Die deutsche Ideologie I. Band*, Dietz-Verlag, Berlin, 1956., str. 20.

<sup>62</sup> *Ibid.*, str. 26.

<sup>63</sup> *Ibid.*, str. 37.

<sup>64</sup> Nietzsche, F., *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre – Bd. 3*, Carl Hanser Verlag, München, 1954., str. 730.

Poslednja, treća faza sekularizacije, se ne izvršava kao kritika unutar postojeće proizvodnje svesti nego kao proizvodnja same proizvodnje tog saobraćanja. Kao revolucija, kao prevrat, posle koga se ideologija pojavljuje samo kao raniji način vladanja. Celina i zbiljskost se dostižu tek kroz revolucionarnu praksu, koja ostavlja iza sebe građansko društvo i sa njim povezanu ideološku produkciju.

Ovu problematiku, lažnost razumevanja celine i njen zbiljski odnos, sa kojim se mišljenje suočava i koja je sama inhibitorna po mišljenje, naslediće 20. vek i savremena kritika ideologije.<sup>65</sup> Način na koji se hermeneutičko-fenomenološka filozofija odnosi prema problematici celine i zbiljskosti je da ona svakako odustaje jednim delom od ambicija 19. veka. Ovo odustajanje ili svođenje na meru se ogleda u tome da se celina sada više ne misli kao istina u onom naglašenom smislu. Celina se sada misli kao uvek već data. Ona je u tom smislu formalna. Ambicija sadržajne celine biva više kao jedna nostalgija. Sa druge strane, važno je i pitanje o problematici onoga zbiljskog. Odakle mi misli? Da li su one fikcija zbiljskog ili kakav je njihov status, postaje jedan složen problem.

## 2. Transpozicija ideologije u hermeneutičko-fenomenološki kontekst

Postavljeno je za temu da se pokaže kako se hermeneutičko-fenomenološka filozofija može misliti kao jedna kritika ideologije. Jedno samorazumevanje koje postoji u savremenom kontekstu, pre svega kada je u pitanju nemačka filozofija, nam kazuje da su hermeneutička i fenomenološka filozofija pre svega okrenute jednoj teorijskoj ravni filozofije, a ne nekoj društvenoj, uzimajući to uslovno, koju je u određenom smislu sebi prisvojila kritička teorija, koja za ono referentno nadasve ima ono društveno. Tako se sprovodi proizvođenje jedne filozofske discipline ili disciplinovanja filozofije u liku kritike ideologije. Pokušao bih da ukažem na jednu mogućnost kako da se misli hermeneutičko-fenomenološki angažman kao kritika ideologije.

Ovaj esej takođe ispisujemo na pozadini jedne rasprave koja se vodila tokom 70-ih godina u Nemačkoj, prvenstveno između Gadamera i Habermasa. Plod te rasprave jeste zbornik pod imenom „Hermeneutika

---

<sup>65</sup> Bubner, R., *Savremena nemačka filozofija*, Plato, Beograd, 2001., str. 185., 216.

i kritika ideologije [*Hermeneutik und Ideologiekritik*]. Habermasov glavni prigovor, pored ostalih, Gadamerovoj filozofskoj hermeneutici se kretao u ravni odnosa spram nasleđa, autoriteta i priznanja istog.

Ideologija se ovde razume u jednom širem polazištu. Neka prvobitno određenje kritike ideologije bude da se ona bavi „govornojezičkim objektivacijama u kojima subjekt koji iznosi iskaze o životu ne prepoznaje više sopstvene intencije”.<sup>66</sup> Razumevanju ideologije ćemo prići iz dva smera. Prvi smer je razumevanje ovog neologizma, vraćajući ga u izvorni kontekst u osnovnom smislu, dok je drugi hermeneutičko-fenomenološki smer.

Da bi se razumelo osnovno područje iz koga se razume ideologija potrebno je razumeti sledeće termine i njihova značenja: 1) objektivni sklopovi sećanja; 2) rasterećenje [*Erleichterung*]<sup>67</sup>; 3) zaborav i 4) podsećanje. Ovi termini čine jedan značenjski sklop kojim se želi dati jedan osnovni okvir razumevanju ideologije. To je ono prvo što treba razumeti. Ovo razumevanje je u određenom smislu tradicionalno, a u drugom smislu je savremeno u liku hermeneutičko-fenomenološke filozofije.

Prvo biramo etimologiju ovog neologizma koja nam se čini ključnom za prvi uvid u razumevanje ideologije. U pitanju su, naravno, grčke reči, „ideja” i „logos”. Na stranu ovaj logos, koji je sa specijalizacijom nauka postao kao jedan privezak za različite nauke, ono što se smatra bitnim ovde jeste ideja, odnosno εἶδος, ἰδέα. Εἶδος nalazimo u antičkoj tradiciji, prevashodno u Platonovim dijalozima. Εἶδος je ono što je svrha dijaloga, ono do čega se dolazi kroz razgovor, dijalog. Variranjem različitih značenja dolazi se do jedne zajedničke osobine. Εἶδος bi bio zajednička osobina onoga što se traži u dijalogu. Sa druge strane, da bi bolje razumeli u čemu je u ideologiji reč, u onome smislu u kome se ona ovde razume, pored εἶδος-a, potrebno je razumeti strategiju, odnosno smisao izvršenja samog εἶδος-a. Način na koji se izvršava εἶδος jeste ἀνάμνησις, odnosno podsećanje. Podsećanje je termin, pojam koji odgovara na pitanje kako ja uopšte mogu spoznati nešto – kako dolazim

---

<sup>66</sup> Habermas, J., „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, u: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971., str. 132.

<sup>67</sup> up. Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994., str. 108.

do ideje – kako je moguće da od neznanja prokrcim put ka znanju. To je na način ἀνάμνησις-a, odnosno podsećanja. Principijelno su ovde bitne dve stvari za razumeti, a to je εἶδος kao određeni sadržaj, zajednička osobina, i sa druge strane ἀνάμνησις kao način izvršenja, kao jedno svojevrsno *transportno sredstvo ideologije*.<sup>68</sup>

Polazeći od faktičkog života dobićemo jedan dalji uvid, a u priključku na poreklo ovog neologizma. Faktički život kao takav ima sebe na način jedne temeljne nesigurnosti (nepouzdanosti) [*eine fundamentale Unsicherheit*].<sup>69</sup> Ova temeljna nesigurnost, *neosiguranost* jeste nešto što generiše njegov *aporetički, sporni, pitajući karakter* [*Fraglichkeitscharakter*]. Samom faktičkom životu njegov pitajući karakter se može uskraćivati ili dopuštati. Čak je snažna tendencija samog faktičkog života da on samome sebi uskraćuje pitajući karakter, tj. da on samom sebi samog sebe uskraćuje. Faktičko životno iskustvo ima sebe na način *imanja posla sa...* Slušam muziku, pišem, pevam, cepam drva, uvek sam unutar nekog *izvršenja značenjskosti* [*Bedeutsamkeit*]. Tako faktički život vođen značenjskošću ima sebe u zaokupljenosti. Unutar ovakve zaokupljenosti faktički život upućen je na *značenjske sklopove* [*Bedeutsamkeitszusammenhänge*] – od tamo ka ovamo, ovo i ono, od ovog ka onom. *Značenjski sklop* kao takav nije *objektivni sklop*, nije teorija i njega faktičko iskustvo nema na taj način jer ono sebe izvršava u samoj ovoj zaokupljenosti, zaboravljenosti *usred* sadržaja. Sa druge strane ipak *značenjski sklopovi* tendiraju ka osamostaljenju, ka stabilizaciji, odnosno koncem od *značenjskih sklopova* [*Bedeutsamkeitszusammenhänge*] ka *objektivnom sklopu* [*Objektszusammenhang*].<sup>70</sup> Ako je potrebna ilustracija onda se može reći da je reč o razlici između pisanja knjige i napisane knjige, između nečijeg herojskog dela i spomenika istom, između jedne osobite individualnosti i table sa imenom koja upućuje na istu. U ovom drugom slučaju može se reći da je reč o *objektivnim sklopovima sećanja*.

Ono što su na povesnoj ili javnoj ravni objektivni sklopovi sećanja to je na faktičkoj, egzistencijalnoj ravni *rasterećenje*. Rasterećenje je način

---

<sup>68</sup> Više o ovoj interpretaciji Platona u Lazić, D., „Hajdegerovo razumevanje ponavljanja”, <http://sr.scribd.com/doc/77618957/Davor-Lazic-Hajdegerovo-razumevanje-ponavljanja>, 6.11.2012., str. 6-9.

<sup>69</sup> Trawny, P., *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2003., str. 22.

<sup>70</sup> Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995., str. 17.

na koji se faktički život odnosi spram samoga sebe, života i sopstvenog *spornog karaktera*. Faktički život traži lako rešenje. U srpskom jeziku svakodnevice kaže se: „*ići linijom manjeg otpora*”. Objektivni sklopovi sećanja i rasterećenje su rivali zapitanosti faktičkog života. Tako su oni, ako se uzmu u ovom smislu, generatori zaborava. Objektivni sklopovi sećanja su tako, pomalo apsurdno, deo zaborava. Upravo je to ono što je uslov mogućnosti, ili faktor koji generiše da se u „govornojezičkim objektivacijama” „ne prepoznaju više sopstvene intencije”.<sup>71</sup> Ovime je postavljen osnovni okvir u kome bi trebalo misliti ideologiju u njenoj transpoziciji u hermeneutičko-fenomenološki kontekst.

Sećanje kao takvo jeste da ono donosi ono što se već desilo, da ono dovodi na površinu. Njegova priroda je da je ono upućeno na ono ranije, tj. na ono prošlo. Uputno za razumevanje ovog koncepta jeste Mirča Elijade i njegova knjiga *Mit o večnom povratku* sa podnaslovom „*Arhetipi i ponavljanja*”. Na osnovu njegove sheme ponavljanja, odnosno podsećanja o kome on govori, moguće je onda i bolje razumeti šta je sećanje, te šta je ideologija u ovom kontekstu. U osnovi stoji *Veliko vreme*, mit, događaj koji se desio „u ono vreme” ili „*ab origine*”<sup>72</sup>, „*in illo tempore*”<sup>73</sup>. Mestimično se koristi i termin "Kosmos". Svaka ljudska praksa je upućena na ponavljanje ovog originarnog *događaja* ili *arhetipa*. Ona se odvija kao ponavljanje arhetipa. Nešto jeste nešto i ostaje nešto, jedino ukoliko ponavlja arhetip. Veliko vreme nije nikakvo vreme, čak sasvim suprotno. Ono je *stalna (večna) prošlost*. Elijade navodi mnoštvo empirijskog materijala da bi potvrdio svoju tezu. Tako različite prakse imaju ovu obrednu dimenziju, odnosno karakter ponavljanja arhetipa. Pokazuje se to kroz konkretne primere odnosa prema prostoru, kako u smislu naseljavanja novih prostora – kao kosmofikovanje, *posvetovljenje*<sup>74</sup>; tako i po onome šta prostor čini ljudskim prostorom, zatim u pogledu mesta hrama i njegovog situiranja, kao mesta u kome se ogleda Univerzum<sup>75</sup>; liturgije kao sećanja na život i muku spasiteljevu; kao i u pogledu seksualnosti i sklapanja braka<sup>76</sup>;

---

<sup>71</sup> Habermas, J., „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, str. 132.

<sup>72</sup> Eliade, M., *Mit o vječnom povratku*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2007., str. 17.

<sup>73</sup> *Ibid.*, str. 22.

<sup>74</sup> up. *Ibid.*, str. 23.

<sup>75</sup> up. *Ibid.*, str. 31.

<sup>76</sup> up. *Ibid.*, str. 38-39.

tako i ples, rat, medicina,<sup>77</sup> i dr. Svako stvaranje ponavlja arhetip kosmogonije.

Ideologiju tako treba razumeti u smislu da uvek postoji način na koji pristupamo svetu, odnosno ne da mu pristupamo, nego je on uvek već otvoren. Svet smo uvek već razumeli. Upravo na način sećanja o kome je bilo reč. Sećanje nam omogućava da bukvalno možemo ući na vrata a da ne udarimo u zid, odnosno da znamo da su vrata za prolaženje. Sa druge strane, to se može razumeti kroz sam način na koji se izvodi predavanje. Ja izlažem, vi sedite, slušate me ili se dosađujete. Svako je razumeo taj koncept, niko ga ne dovodi u pitanje. Sa druge strane i jezik kojim se služim, reči koje upravo izgovaram su upućene na ono ranije. Nužnost je da postoji neki jezik koji smo uvek već razumeli, da bih mogao da govorim i da bi me vi, sa druge strane, mogli razumeti, da bih bio razumljen. Na osnovu sećanja, odnosno jedne konzervativne mogućnosti jezika, ali i uslova komunikacije, može da se desi nešto poput razgovora, izlaganja, interakcije, razumevanja. Koncem i sam simpozijum. Jezik se ovde uzima da bi se razumelo na ravni jezika ono što se pokušava. Sam jezik je u tom smislu ideološki.

### 3. Mesto izvršenja kritike ideologije

Postavlja se pitanje kako uopšte prevazići sećanje, ideologiju? Ono se pokazuje u određenom smislu kao nužno zato što mi ne možemo izmisliti novi jezik ili ga u bitnom smislu ne možemo izmisliti, odnosno mi putem jezika moramo da ostvarujemo nešto, a jezik je uvek već ideološki. Pitanje je kako treba da postupa kritika ideologije u ovom smislu ako ona treba da iz samog tog ideološkog uvek-već razumevanja, sećanja, jezika koji je uvek-već razumljen, dođe do onoga što bi bila jedna kritika, što bi bio jedan prolaz ka razumevanju ovoga ideološkog, tj. sećanja, tj. jezika.

Na fenomenu sveta moguće je videti kako se dešava nešto poput ovoga traženog. Način na koji nas susreće nešto unutar sveta nije na način stvari, jer ne susreće stvar nego *pribor* [Zeug]. Karakter susreta nečega poput pribora jeste na način priručnosti [Zuhandenheit]. Priručnost je kao neka stvar uvek neki pribor, no taj pribor je uvek upućen na neki

---

<sup>77</sup> up. *Ibid.*, str. 43-48.



drugi pribor. Tako da pribor nikada nije nešto singularno<sup>78</sup>, nije neki '*pribor po sebi*'. Recimo, zimske rukavice uvek su deo neke celine zimske opreme i onoga što *otvara* zimsko doba. Mi uvek u konkretnim situacijama imamo posla sa priborom, no taj pribor smo uvek razumeli u odnosu na neko ranije, u odnosu na celinu, ako je *imati posla sa priborom* – deo. Tako pribor uvek upućuje na drugi pribor, ali i na celinu pribora, odnosno na okolni svet. Način na koji susreće svet je stoga *upućivanje* [Verweisung] što je u krajnjem smislu *značenjskost* [*Bedeutsamkeit*].

Ono traženo se dešava kao slom upućivanja. Slom upućivanja treba da pokaže kako sećanje izneverava, u određenom smislu. Uvek smo unutar nekog sadržaja. Orijentisani smo na to. Uvek smo u sklopu izvršenja upućeni na neku značenjskost. Izvršavamo tu značenjskost. Jedan poznati primer je sa čekićem i sa čekićanjem. Bitno je to ovde razumeti u nekom osnovnom smislu da bismo to mogli naknadno razumeti u radikalizaciji smisla sloma upućivanja. Time što neki pribor izneverava, drška čekića se slomi, dolazi do sloma upućivanja i tu sine svet. Sine upravo značenjskost. Reč je o tome da se samo sećanje ne izvršava. Kada se slomi čekić onda se pitamo šta treba da uradimo da bi se taj čekić vratio u ono stanje u kome je bio i da bi izvršavao funkciju koju ima unutar upućivanja. Odnosno da bismo se vratili sećanju, odnosno da bismo se vratili izvršavanju unutar nekog određenog značenjskog sklopa. Fenomen sloma upućivanja naznačuje gde bi trebalo tražiti otklon od sećanja, odnosno gde se pokazuje razlika od sećanja, gde sećanje kreće da frustrira.

Instruktivno je navesti Kjerkegora i njegovo razumevanje ponavljanja kontra sećanju. On to ilustruje kroz jedan literarni vid, pokušava da pokaže radost ponavljanja i frustraciju sećanja. Putovao je u Berlin i na tome putu, dolasku i boravku u Berlinu, doživeo različite duševne senzacije, zadovoljstva. Stavlja se u jedan eksperiment i u jedan zadatak da ponovi to sećanje, u bukvalnom smislu. Želi da doživi isto zadovoljstvo, da sve bude onako kako je bilo. On izriče zahtev za sećanjem. Sećanje, naravno, izneverava i stalno se dešavaju određene stvari koje ga frustriraju, vraćaju u vreme. Sećanje izneverava jer se ono uvek vremenjuje. Ono se dezintegriše kroz stalno vremenovanje. On to

---

<sup>78</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977., str. 92.

pokazuje kroz opis. Predstava mu se nije svidela kao prvi put. Glumci su bili izveštačeni. Delovi u kojima se peva zvučali su kao kreštanje i slično. Pri povratku kući mu se ne dešavaju stvari koje su mu se ranije desile. Tako dolazi do frustracije sećanja koje izneverava. Tu on govori o radosti ponavljanja. Ponavljanje je nešto što treba razumeti u suprotnosti spram sećanja, odnosno spram ideologije. Takođe i pojam trenutka.

Ovde je bitno ovo izneveravanje sećanja, kao što je bilo ranije pokazano na fenomenu sveta i sloma upućivanja. Pitanje je kako se dešava ovo kritičko-ideološko izvršenje u onome bitnom smislu? Kako se izvršava svojevrsna radikalizacija ovoga što je ranije razumljeno kao jedan sporadični fenomen (na primeru čekića i čekićanja)?

Radikalizacija ovoga sloma upućivanja jeste *Angst*, odnosno strepnja, teskoba. Strepnja je upravo fenomen koji ima reduktivnu ulogu. Ulogu koju u tradiciji filozofije imaju različite reduktivne tehnike. Na primer, fenomenološke ili skeptičke epohe, kartezijanska sumnja, grčko čuđenje, platonovsko-sokratovski ποιεῖν ἀπορεῖν. Ἀπορία bi bila jedan upravo kritički element antičke tradicije ako bi na suprotnoj strani bili konzervirajući elementi ἀνάμνησις-a i εἶδος-a, shodno ovde provedenoj raspravi. Ἀπορία predstavlja jedan od nosivih elemenata Platonovih (ranih) dijaloga, njihov πᾶθος. Ona je jedan zahtev platonovskog dijaloga - ποιεῖν ἀπορεῖν<sup>79</sup>. Ἀπορία se da razumeti na različite načine<sup>80</sup>. Osnovna značenja su: 1. bespomoćnost [*Ratlosigkeit*], pometenost [*Verlegenheit*], teškoća [*Schwierigkeit*]; 2. oskudica [*Mangel*]; 3. podozrivost [*Bedenklichkeit*], dvojba ili dilema [*Zweifel*]<sup>81</sup>. Ἀπορία je stanje nečega ili onoga šta je, ko je ἄπορος.<sup>82</sup> On je kao takav, kao ἄπορος, neprohodan, besputan [*unwegsam*].<sup>83</sup> On je samom

---

<sup>79</sup> up. Platon, *Menon*, 80d; U nemačkom prevodu koristi se termin *ratlos machen* (up. Platon, *Menon*, u: *Sämtliche Werke Bd. I.*, Lambert Schneider, Berlin, 1940., str. 427-428.)

<sup>80</sup> up. „*Aporie, Aporetik*”, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, Schwabe Verlag, Basel, 1971., str. 447.; Pape, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch. Bd. 1.*, Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1914., str. 321.; Senc, S., *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 107.

<sup>81</sup> up. Pape, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch. Bd. 1.*, str. 321.; Senc, S., *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, str. 107.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> up. Pape, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch. Bd. 1.*, str. 322.; Senc, S., *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, str. 107-108.

sebi, u sopstvenoj teškoj situaciji, stanju, neproziran. Sa druge strane εὔπορος je onaj koji je na dobrom, ali i lakšem putu [εὔπορία].<sup>84</sup> Stoga je onda ta lakoća i neko obilje. Tako je razumljivo i da πόρος označava put [Weg], prolaz [Durchgang], prelaz (preko reke) ili gaz [Furt (der Weg durch einen Fluß)], izlaz [Ausgang], pomoćno sredstvo [Hilfsmittel].<sup>85</sup> Stoga se put, imanje puta, shodno navedenom, da razumeti kao neka pogodnost, neki izlaz iz bespuća, jedno razrešenje ili izvršenje bespuća.

Ovaj πᾶθος, štimung, jeste ono koje treba da inicira redukciju koja otvara jedan filozofski prostor, odnosno kritičko-ideološki prostor. Strepnja je upravo takvo iskustvo, ono koje redukuje. Strepnju treba razumeti u razlici spram straha. Strah je uvek strah od nečeg iz sveta. U *Angst*-u nas pogađa sam svet, a ne nešto iz sveta. Ono što se dešava u jednom ovakvom iskustvu jeste da sam svet kao sećanje, kao to da smo uvek-već razumeli i u onom jezičkom smislu i u onom instrumentalnom smislu izvršenja različitih operacija koje treba da izvršimo, pada u vodu. Putevi ka stvarima su uvek već otvoreni. Ono što se u strepnji radikalno odvija jeste da mi putevi ne govore. Putevi mi se ne obraćaju. Iz puteva iščezava njihovo *uvek već pružanje*. Dešava se iskustvo koje onemogućava izvršenje sećanja, odnosno izvršenje ideologije.

Strepnja je „*metafizički operater*”<sup>86</sup> ili „*principium individuationis*”,<sup>87</sup> prema klasičnom žargonu. Određenje strepnje terminom "metafizički operater" ima svoje razloge u tome da se upravo dešava da samo ono prisutno postaje sporno, te vodi ka pitanju da li ima istine u njemu, da li ono ima smisla, da li me čula varaju, ko sam ja, ko su mi prijatelji, šta su mi moji roditelji, da li je život bezvredan, u kakvom sam odnosu sa zajednicom i kako joj pripadam, i drugo. Dok u svakodnevicu uvek već imamo spremne '*odgovore*', odnosno *beg u objektivne sklopove sećanja*, na sva pitanja, u strepnji ovi odgovori više ne zadovoljavaju i tako onda strepnja i može da vodi, da inicira ka iskustvu individuacije.

---

<sup>84</sup> up. Pape, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch. Bd. 1*, str. 1090.; Senc, S., *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, str. 371.

<sup>85</sup> up. Pape, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch Bd. 2*, str. 684; Senc, S., *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, str. 775.

<sup>86</sup> Agamben, G., *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, 2003., str. 68.

<sup>87</sup> Luckner, A., *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“ Ein einführender Kommentar*, UTB Schöningh, Paderborn, 2001., str. 82.

Upravo je ovomesto pri kome se događa jedna ruptura sećanja koja omogućava jednu kritičku funkciju naspram sećanja koje nam više ne govori i koje nam je postalo tuđe. Kritika je uvek normativna i ona dobija svoju normativnost od onog sećanog. Ali ipak kritika nije izvršenje te normativnosti kao takve već pre jedna inverzija te normativnosti, odnosno izvršenje tog invertovanja normativnosti.

Pitanje je kako to razumeti na povesnoj ravni? Pojam *Angst*-a je prilično opterećen jednim egzistencijalnim  $\pi\theta\omicron\varsigma$ -om, te kako onda razumeti *Angst* kao angažman, tj., na jednoj povesnoj, odnosno javnoj ravni. Pitanje je kako *ovo principijelno* varirati u nekom drugom kontekstu ili u drugim kontekstima? Ono što se činilo dobro za ilustraciju jesu nedavni događaji, odnosno blokada fakulteta. Blokada fakulteta je upravo imala tu ulogu. Uvek je već sve razumljeno. Sećanje se izvršava. Profesori idu na fakultet. Studenti idu na fakultet. Imamo silabuse. Imamo program. Svima je jasno kako da prođu kroz vrata. Niko ne udari u zid. Tu kritičku ulogu je upravo imala blokada fakulteta, jer je ona upravo suspendovala sećanje i pravila je taj duboki rez koji je onda trebalo da nabaci na ono *Seinkönnen*, moći biti. Duboki rez je onda sprovodio individuaciju po liniji sloma upućivanja, te upućivao jedne na pitanja, a druge na ideologiju, odnosno na njeno izvršenje u vidu strategije sećanja, koja je ujedno i zaborav, te rasterećenje kroz ono sećano. Blokada je izvršavala stavljanje u zagrade onoga što se uvek već izvršava. Svi uvek već sve izvršavaju. Dobijaju se direktive. Izvršava se sećanje. Blokada je *proizvodila aporiju* -  $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon\tau\omicron\epsilon\iota\nu$ . *Απορία* nije ništa drugo nego *besputnost*, kako je ranije navedeno. Ona je trebalo da otvori pitanje o tome kakva zajednica želimo da budemo? Da li ovakva zajednica treba da budemo? Suspendovala je ideologiju. Tako se tu vidi jedan angažman kao redukcija sećanja, kao jedna ruptura unutar sećanja. Ovo je svakako bio jedan primer. Može se razumeti i u drugom vidu. Kao ideja terorizma. Ne samo borbenog, oružanog, nego bi se moglo govoriti o umetničkom ili kulturnom terorizmu. Takav projekat bi bio onaj koji pravi to iščašenje, to izglobljenje, praveći rez, rupturu u tom sećanju koje se stalno izvršava.

Na nivou iskaza to je moguće razumeti kroz razlikovanje između *hermeneutičkog „kao [als]”* i *apofantičkog „kao”*. Tako *hermeneutičko „kao”* jeste ono koje upućuje ka *predstrukturi razumevanja* [*Vorstruktur des Verstehens*], dok sa druge strane apofantičko „kao” kao

izgovoreni iskaz upućuje na ono što je ranije imenovano sa "objektivni sklopovi sećanja". Dok je iskaz, hermeneutički intendiran, vezan za materijalne uslove, kontekst, ono ranije, u svome premetanju u apofantički iskaz dobija oblik subjekatsko-kopulativno-predikatske strukture. Kritika na nivou iskaza je stoga kritika njegove nivelirajuće komponente, koja onemogućava prodor u izvornost onoga „kao”.<sup>88</sup>

#### 4. Monolog i dijalog

Tako odnos prema onome ranije može biti konzervirajući, osiguravajući, „konzervativan” ili aporički, „revolucionaran”. Ukoliko se otvaram i gajim mogućnost za ono što izmiče, za ono nezavičajno [*Unheimlich*], utoliko činim sebe prisnim sa onim stranim. Tako upravo u toj stranosti, bezzavičajnosti koju činim sebi bliskom gradim mogućnost da me strano pogodi, za razliku od onog konzervirajućeg koje beži u ono 'poznato', osiguravajući se u njemu, te svakodnevnim stalnim 'strategijama' uklanja ovu nelagodnost [*Unheimlichkeit*], osiguravajući svakodnevnu prisnost.<sup>89</sup>

Monološki diskurs kao diskurs ideologije bi ovde trebalo razumeti u priključenju na objektivne sklopove sećanja. Monološki diskurs je upravo onaj koji bi putem ἀνάμνησις-a reprodukovao εἶδος, ali suspendujući njegovu otvorenu dijalošku formu. Monološka strategija bi presretala svaki mogući rez. Presretala bi ga uvek putem bega u ono poznato. Time bi se preskakala frustriranost koju donosi ono strano. Ona dezintegracija sećanja koju opisuje Kjerkegor, govoreći o svom ponovnom dolasku u Berlin.

Beg u ono poznato bi bila poznata evropska tradicija *prisivajanja*.<sup>90</sup> Monološka strategija kao takva bi onda mogla samo da simulira ili da vodi fingirani dijalog. Svako strano bi bilo podvedeno pod ono poznato,

---

<sup>88</sup> up. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, str. 209.; Gronden, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001., str. 134-136.

<sup>89</sup> Više o odnosu drugog, stranog i vlastitog, up. Thurnher, R., „Povratak u temelj vlastitoga kao uvjet za razumijevanje drugoga u Heideggerovu mišljenju”, u: *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2004.

<sup>90</sup> up. Valdenfels, B., *Topografija stranog: studije o fenomenologiji stranog I*, Stylos, Novi Sad, 2005., str. 54.

pod ono vlastito, pod neku od različitih formi centriranja. U smislu evropcentrizma, logocentrizma, egocentrizma, etnocentrizma. Time bi se štitio monološki diskurs (poredak) putem prateće strategije centriranja. Osnova za ovakvu strategiju, za njenu provodljivost, leži u onome uvek-već razumevanju. Strano nam je u tom smislu pristupačno ili, kako to Husserl već formuliše, ono nam je pristupačno kao ono „izvorno nepristupačno”.<sup>91</sup> Ovo izvorno nepristupačno u strategiji prisvajanja uvek sklizne iz onoga relativno pristupačnog u ono potpuno pristupačno, prisvojeno. Sa druge strane, strano bi ipak bilo ono koje kao takvo jeste izvorno nepristupačno. Strano kao takvo je ono koje se „pokazuje, ukoliko nam izmiče”.<sup>92</sup>

Sa druge strane, nefingirani dijalog bi onda upravo trebalo razumeti u suprotnosti spram strategije prisvajanja. Dijalog bi bio onaj koji bi upravo gajio jedno izneverenje sećanja u svojim najboljim trenucima, jednu frustraciju sećanja. Ravan iskaza koja bi suspendovala otvorenost dijaloga, odnosno, koja bi suspendovala materijalne uslove u kojima se izgovara iskaz, ono hermeneutičko „kao”, koja bi ostajala na ravni iskaza prisvajajući ga pod centriranje, pod poredak, bi bila ona koja bi izneveravala dijalog, vodila bi dijalog samo u jednom fingiranom smislu. Ovakva forma bi trebalo da bude ona koja ne ostaje na ravni iskaza, ona koja bi stavila u zagrade ono uvek-već razumljeno, uvek-već pristupačno, krećući se u suprotnom smeru ka mogućnosti da se dozvoli ono što izmiče, da se pusti kao takvo, da susretne. Iskustvo dijaloga bi u ovome smislu bilo iskustvo u kome „jedan sveobuhvatan poredak ne reguliše prelaz”.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> up. Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Haag, 1973., str. 144.

<sup>92</sup> Valdenfels, B., *Topografija stranog: studije o fenomenologiji stranog I*, str. 47.

<sup>93</sup> *Ibid.*, str. 41.

## LITERATURA:

- Adorno, Th. W., „Čemu još filozofija”, u *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1982.
- Agamben, G., *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- Bubner, R., *Savremena nemačka filozofija*, Plato, Beograd, 2001.
- Caputo, J. D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987.
- Eliade, M., *Mit o vječnom povratku*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2007.
- Gronden, J., *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.
- Gronden, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.
- Habermas, J., „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, u *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Held, K., *Fenomenologija političkoga svijeta*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2000.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bände 1-13, Schwabe Verlag, Basel, 1971-2007.
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Haag, 1973.

- Kjerkegor, S., *Ponavljanje*, Dereta, Beograd, 2005.
- Kun, H., „Ideologija kao hermeneutički pojam”, u □ *ρμηνευτική: teorija tumačenja i razumevanja*, Nolit, Beograd, 1973.
- Löwith, K., *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka: Marx i Kierkegaard*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1988.
- Luckner, A., *Martin Heidegger: „Sein und Zeit” Ein einführender Kommentar*, UTB Schöningh, Paderborn, 2001.
- Mah, H., *The End of Philosophy, the origin of „Ideology”: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1987.
- Marx, K. / Engels, F., *Die deutsche Ideologie I. Band*, Dietz-Verlag, Berlin, 1956.
- McLellan, D., *Ideology: Second Edition*, University of Minnesota Press, 1995.
- Nietzsche, F., *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre – Bd. 3*, Carl Hanser Verlag, München, 1954.
- Pape, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 1, 2, Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1914.
- Platon, *Menon*, u: *Sämtliche Werke Bd.1*, Lambert Schneider, Berlin, 1940.
- Pöggeler, O., *Heidegger u svom vremenu*, Šahinpašić, Sarajevo, 2005.
- Plot, R., *Heidegger: An Introduction*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1999.
- Senc, S., *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Thurnher, R., „Povratak u temelj vlastitoga kao uvjet za razumijevanje drugoga u Heideggerovu mišljenju” u *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2004.
- Todorović, M., *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, Prosveta, Beograd, 2001.
- Trawny, P., *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2003.
- Valdenfels, B., *Topografija stranog: studije o fenomenologiji stranog I*, Stylos, Novi Sad, 2005.



Davor Lazić

## HERMENEUTICO-PHENOMENOLOGICAL ENGAGEMENT AS A CRITIQUE OF IDEOLOGY

**SUMMARY:** Contrary to common understanding, especially amongst critical theorists, according to which hermeneutic phenomenological tradition in German philosophy has certain conservative affinity, I have tried to think about the assumptions of this philosophical tradition in accordance with the critique of ideology. I have tried to accomplish this using the following steps: 1) in the first step I have tried to determine the origin of ideology and then to reflect the conditions of its becoming; 2) then I have tried to think through ideology in accordance with the assumptions of hermeneutic phenomenological philosophy; 3) afterwards, I have tried to point out the place from which critique of ideology arises; 4) finally, in the last chapter, I have pointed out the possibilities of a dialogue.

**Keywords:** ideology, hermeneutics, phenomenology, critique, strange

## SUMNJA, ČIN, SUBJEKTIVACIJA, ORIJENTACIJA – „LOGIČKO VREME” IZMEĐU ISPUNJENJA I PREKIDA

APSTRAKT: Tekst na početku sažeto ispostavlja glavne akcente i probleme Badjuove kritike savremene političke dezorijentacije, stanja koje sam Badju naziva „stanje bez Ideje”. Badju, naime, unutar svojih kasnih radova, definiše Ideju kao onaj faktor koji jedini može orijentisati u politici. Ideja je ipak specifična operacija koja je sastavljena od tri elementa: političkog (događaj), istorijskog (sekvencija) i subjektivnog (subjektivacija). Pažljivo čitanje pokazuje da je subjektivni element onaj koji sastavlja Ideju, tako da poveže tri elementa. Ideja se u toj perspektivi više pokazuje kao čin subjektivacije, nego kao spoj tri elementa. U toj se perspektivi postavlja pitanje: da li je moguće misliti orijentaciju u vremenu kada fali jedan od tri faktora Ideje, naime, kontingencija događaja? Upravo se takvo pitanje nalazi u centru Badjuovog ranog rada *Teorija subjekta*, gde Badju svoju teoriju subjektivacije i subjektivnog procesa izvodi iz kritike Lakanovog spisa o logičkom vremenu. Uz pomoć ovog „paralelnog” čitanja Badjua i Lakana autor na kraju pokušava reinterpretirati Badjuovu dijagnozu: dezorijentisan nije politički subjekt, nego sam simbolički poredak velikog Drugog, a ova dezorijentacija je već način orijentisanosti. Pošto ovakav tip dezorijentisanosti savremenog diskursa proizvodi neku strepnju subjektivnosti, gde se subjekt nalazi u nekoj unutrašnjoj izvanjskosti diskursa, a takvo se stanje odnosi na njegovu nemogućnost da bude na nivou simboličkih mandata, tekst u zaključku predlaže (lakanovski) preokret perspektive: kroz afekat srama nemoć subjekta zameniti sa nemogućnošću samog diskursa da bude na nivou svog zadatka.

Ključne reči: politička orijentacija, logičko vreme, subjektivacija, strepnja, sumnja, čin.

Ovaj je članak najbolje započeti pitanjem koje će na neki način predstavljati zvezdu vodilju ovog teksta i na koje nikako nećemo moći, zbog njegove opširnosti, u celosti odgovoriti, već ćemo pokušati nacrtati tek neke minimalne konceptualne zametke, koji bi mogli predstavljati okvir daljeg razmišljanja. Radi se o veoma prostom pitanju, koje je u polju savremene politike danas dosta aktuelnije no što je ikada bilo u prošlosti i koje glasi otprilike ovako: šta je orijentacija u politici ili šta znači orijentisati se u polju politike? No pre nego što se latimo razmišljanja o tom pitanju, moramo upozoriti da je u perspektivi unutar koje ćemo raspravljati o pomenutom pitanju, odnosno problemu, već implicirana vremenska dimenzija problema. Pitanje „Šta je politička orijentacija?” nerazdvojivo je povezano sa pitanjem „Kada se radi o političkoj orijentaciji?”, odnosno u kakvoj situaciji unutar polja politike možemo govoriti o tome da su subjekti ili jedan jedini subjekt u njoj orijentisani.

Već ovo temeljno postavljanje problema evocira neku preliminarnu konstelaciju i neko ime. Ako smo, naime, rekli da je pitanje orijentacije u politici danas mnogo aktuelnije nego što je ikada u prošlosti bilo, te da je sama definicija orijentacije nerazdvojivo povezana sa vremenskim intervalom njenog trajanja, onda iz toga veoma jasno sledi da se orijentacija ne tiče pitanja smera orijentacije političkog subjekta. Ne radi se, dakle, o pitanju vrednosnog suda o tome da li je pravilnije političko usmerenje na „levo” ili „desno”, ako smemo upotrebiti jednu od jačih političkih suprotnosti 20. veka. Naprotiv, kod problema orijentacije pre se radi o formalističkom sudu o tome da li u određenom istorijskom trenutku orijentacija u politici „postoji” ili ne. Mogli bismo reći da je u tom smislu orijentacija sa „one strane podele na levicu i desnicu”, ako se pozovemo na Badjuovu parafrazu Ničea, kojom komentariše „strast do realnog” 20. stoleća,<sup>94</sup> koje upravo zbog te strasti možemo označiti kao stoleće orijentacije *par excellence* i čiji neopoziv kraj nagoveštava i sam Badju.

---

<sup>94</sup> Badju, A., *20. stoleće*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2005.

U ovoj tematizaciji problema, koja bez sumnje evocira upravo Badjuovo ime,<sup>95</sup> aktualnost pitanja političke orijentacije može, dakle, nastupiti jedino na paradoksalan način, naime, kroz odsutnost i te kako minimalne orijentisanosti u današnjoj političkoj situaciji, odnosno, ako upotrebimo glavni Badjuov izraz u ovom kontekstu, kroz odsutnost Ideje.<sup>96</sup> Naime, upravo je Ideja, kao operacija od posebne vrste to što, ako sledimo Badjua, u politici jedino može da orijentiše, odnosno, preciznije rečeno, samo delovanje Ideje, njena prisutnost, znak je političke orijentisanosti. Ako, dakle, nameravamo odgovoriti na pitanje zašto, a pre svega kad je orijentacija prisutna u polju politike, onda moramo to pitanje nužno misliti u korelaciji sa Badjuovom definicijom Ideje uopšte i Ideje komunizma posebno, pa i, ili čak zapravo, sa aktuelnim stanjem političke bezidejnosti i dezorijentisanosti. Odviše je podvući da već u samom izrazu „dezorijentacija” odzvanja ono što popularni diskurs naziva „kriza levice”. Ako je ova kriza danas mnogo više aktuelna nego što je ikada u prošlosti bila, onda je to pre zbog potpune odsutnosti levice i njene potpune fragmentisanosti, nego zbog njenog pretpostavljeno nostalgичnog pogleda okrenutog prošlosti. Možda je upravo to najveći dokaz da se kod dezorijentacije više radi o odsutnosti orijentacije, nego o pogrešnom smeru orijentacije.

Element dezorijentacije važniji je još zbog jednog drugog vidika. Badju, za koga Ideja nastupa isključivo u prelomu sa stanjem dezorijentacije, ovaj drugi vidik i inače napominje tek sporedno, no ipak taj element, sa druge strane, svejedno evocira neku logičku napetost, neku logičku povezanost ili prelaz ka Ideji i orijentaciji. Kao što ćemo videti u nastavku, upravo je ta veza ona u prelomu sa kojom Badju gradi svoju teoriju subjektivacije i događaja, koja je odlučujuća za formulisanje Ideje. I značajna je, naravno, činjenica da je taj prelom istovremeno

---

<sup>95</sup> Da govor o političkoj orijentaciji evocira Badjuovo ime nije slučajnost. Badju je, naime, prvi koji je pitanje političke orijentacije postavio sa čitavom filozofskom strogošću i kritičkom oštrinom, zato je skoro nemoguće da bi takvo pitanje postavili mimo i bez, barem minimalnog, uvažavanja njegovih intervencija povodom tog pitanja, uprkos tome što se s njim ne bismo u potpunosti složili.

<sup>96</sup> Badju o problemu orijentacije kao materijalnom učinku delovanja Ideje raspravlja u skoro svim svojim kasnijim radovima, najneposrednije u: *Ime čega je Sarkozy?* (Badju, A., *Ime čega je Sarkozy?*, Sophia, Ljubljana, 2008.); *The Communist Hypothesis* (Badiou, A., *The Communist Hypothesis*, Verso, London in New York, 2010.) [poglavlje „Ideja komunizma” je u slovenačkom prevodu Petra Klepeca objavljeno u reviji *Filozofski vestnik*, broj 3, 2009., str. 7–20.; u nastavku se oslanjamo na slovenački prevod]; te u *Second Manifesto for Philosophy*. (Badiou, A., *Second Manifesto for Philosophy*, Polity Press, Cambridge in Malden, 2011.) Zbog autoru nedostupnih srpskih prevoda sva se u nastavku teksta citirana i pomenuta dela navode po slovenačkim i engleskim prevodima ili u originalu, za šta se čitateljki i čitaocu iskreno izvinjavamo.

„ireduktibilna razlika“<sup>97</sup> koja razlikuje njegovu teoriju subjektivacije i događaja od one koju u spisu „Logičko vreme“<sup>98</sup> razvija Žak Lakan. No, pre nego što dođemo do te, po Badjuovom mišljenju, „ireduktibilne razlike“, treba ipak početi na tački na kojoj Badju koncizno raspravlja o današnjem političkom problemu (odsustva) Ideje.

## II

Ako pokušamo, dakle, u tom smeru u uvodu veoma koncizno sažeti Badjuove glavne akcente koji se tiču pitanja orijentacije i Ideje, onda bismo mogli reći otprilike ovako: to što u političkoj situaciji jedino može orijentisati je Ideja, koju je Badju, proizlazeći iz Platona, formalno odredio kao „apstraktnu totalizaciju tri osnovna elementa, procedure istine, istorijske pripadnosti i individualne subjektivacije“.<sup>99</sup> Ideja je zbog toga *operacija*, koja je *sastavljena* iz navedena tri elementa: procedure istine kao postdogađajnog procesa izricanja vernosti događaju, kojeg već od *Biti i događaja*<sup>100</sup> dalje definiše kao upad nečega novog u postojeći simbolički poredak znanja; istorijske pripadnosti istini, koja označava datirane sekvence njenog trajanja, čime uspostavlja njenu „transvremensku raspoloživost“, da na nju mogu delovati sve buduće istine,<sup>101</sup> čime je svaka nova procedura istine „upisana u opšte postajanje Čovečanstva“ kao opšteg *toposa* svih (prethodnih) istina; individualna subjektivacija kao *volja* ili *odluka* individuumu da postane subjekt, da kao takav, uključujući i svoje telo, stupa u kolektivno telo-istine.<sup>102</sup> Tome moramo dodati da je implicitna pretpostavka, koja je prisutna u sva tri elementa iz kojih se sastoji Ideja, događaj kao nešto apsolutno novo u političkoj situaciji i koji je upravo zbog toga ireduktibilan na prethodne simboličke koordinate događajnog poprišta, iz kojeg proizlazi.

Imamo, dakle, Ideju, operaciju, koja se *sastoji* iz tri elementa: političkog, istorijskog i subjektivnog. Pitanje, koje se uz ovo postavlja, i koje kod Badjua svakako nije u središtu, dakako je pitanje koji je modus

---

<sup>97</sup> Badiou, A., *Theory of the Subject*, Continuum, London in New York, 2009., str. 248.

<sup>98</sup> Cf. Lakan, Ž., „Logični čas ali vnaprejšnje zatrevanje gotovosti – novi sofizem“, u: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1994., str. 45–60.

<sup>99</sup> Badju, A., „Ideja komunizma“, str. 9.

<sup>100</sup> Cf. Badiou, A., *Being and Event*, Continuum, London in New York, 2007.

<sup>101</sup> Cf. Badju, A., „Ideja komunizma“, str. 8.

<sup>102</sup> *Ibid.*, str. 9.

sastavljanja Ideje, šta je ono što povezuje tri komponente (sastavne delove) u Ideju? Da li je to neki četvrti, transcendentalni element? Da li postupak sastavljanja Ideje treba pripisati kontingenciji, te je zbog toga bezuzročan? Ili je, suprotno, jedan od ova tri elementa taj koji samog sebe poveže zajedno sa druga dva elementa u Ideju? To je pitanje još izraženije ako ga mislimo korelativno sa drugim značajnim pitanjem, koje Badju takođe ostavlja po strani. Badju naime tvrdi da je to što podupire aktuelno stanje bezidejne dezorijentisanosti jedna od temeljnih zapovesti vladajuće ideologije, koja glasi: „Živi bez Ideje.” Taj, nazovimo ga negativni afekat je, tako se bar čini, jedan od centralnih Badjuovih „motiva” ili povoda, koji su Badjua uopšte „pripremili na to”, da se lati projekta *Ideja komunizma*. Sa tog se stajališta zato valja pitati na šta se konkretno odnosi pomenuta zapovest u Badjuovoj shemi Ideje, posebno u odnosu na činjenicu da Ideja za Badjua nije ništa što je samo po sebi dato, već se treba do nje, uvek, tek dokopati, treba je sastaviti. I, ako sam Badju razdoblje posle završetka 20. veka proglašava za razdoblje odsutnosti Ideje i orijentacije, onda se valja nadalje pitati, kakav je uopšte značaj zapovesti „živi bez Ideje”, ako pretpostavimo da nema samo karnevalsku funkciju unutar vladajućeg diskursa, time što bi zabranjivala nešto, što je već tako i tako odsutno.

Da bismo odgovorili na postavljena pitanja i ispostavljene probleme, treba preciznije odrediti razliku između tri elementa Ideje. Između njih se ocrtava neka granica, koja omogućava preciznije određivanje mesta na koje se odnosi pomenuta zapovest. Najpre, možemo reći da su tri na prvi pogled ekvivalentna elementa, tri sastavna dela Ideje, međusobno ipak u minimalnom „hijerarhijskom” odnosu: procedura istine kao politički element, koji uvek „propisuje Subjekt te istine”,<sup>103</sup> podređena je kontingenciji događaja, neposredno je dakle posledica kontingencije i takoreći je bez uzroka; istorijski element pripadnosti označava datiranje trajanja sekvenci, te je time, takoreći, objektivacija odnosa između političkog i subjektivnog elementa; subjektivni element podređenosti istini, element subjektivnog angažmana, koji Badju definiše kao „trenutak, kada pojedinac izjavljuje, da može nadmašiti granice (egoizma, rivaliteta, konačnosti...), koje mu nalaže individualnost (ili životinjskost, to je isto). To je u stanju, ukoliko ostajući pojedinac kakav

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, str. 8.

je, sa utelovljenjem postaje i delujući deo novog Subjekta. Tu odluku, tu volju zovem subjektivacija.”<sup>104</sup>

Subjektivacija je u tom opredeljenju podređena političkom elementu. Ali ako pogledamo nastavak definicije Ideje, koju Badju daje neposredno posle gornjeg početnog opredeljenja – Badju naime nastavlja: „Ideja je subjektivacija odnosa između singularnosti procedure istine i reprezentacije Istorije.”<sup>105</sup> – onda pre valja reći suprotno, naime ne samo da je subjektivacija onaj element koji *sastavlja* Ideju, već i to da je Ideja po svojoj suštini subjektivacija. Proizlazeći iz tog izvođenja možemo zapovest „živi bez Ideja” onda bez ikakvih teškoća prevesti u njeno pravo, dosta jasnije značenje, koje glasi: „Nemoj se subjektivirati!”, nemoj postati deo Subjekta, kojeg propisuje procedura istine, već se radije prepusti pragmatizmu svakidašnjice.

No upravo se na toj tački valja pitati, zar ne zvuči takva zapovest uprkos svemu unekoliko anahronična, ne toliko sa stajališta današnje otvorenosti diskursa, koju priznaje i sam Badju, već pre svega zato što danas prevladavajući diskurs istovremeno diktira zaborav prošlih događaja. Njihovo bi brisanje u Badjuovoj shemi Ideje moralo naime značiti, da je subjektivacija neoperativna zbog činjenice da su događaji, koje mora subjektivirati, jednostavno zaboravljeni i da, naime, nema elementa koje treba subjektivirati. Ako je pomenuta zapovest jedna od glavnih Badjuovih meta, ona to verovatno nije zbog svoje anahroničnosti, već pre svega zbog toga što znači još nešto više od onoga što sama izjavljuje. Mogli bismo reći da zapovest „živi bez Ideje” ne znači jednostavno zabranu subjektivacije, već je pre svega proglašava nečim nemogućim. Zbog toga možemo parolu vladajuće ideologije smisaono dopuniti: „Ne subjektiviraj se, jer je svaki takav čin osuđen na neuspeh – i to pre svega zbog toga što o onome što subjektiviraš, ne možeš biti sasvim siguran da li u tome ima uopšte istine, dakle, u opravdanost svog postupka moraš ponajprije i pre svega sumnjati.”

Na konceptualnom nivou valja zbog toga Badjuovu tezu još više zaoštriti, i to sa stajališta samog Badjua. To što ćemo pokušati pokazati u nastavku, mogli bismo sažeto rezimirati otprilike ovako: ako usvojimo

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, str. 9.

<sup>105</sup> *Ibid.*

Lakanovu tezu, po kojoj je današnji, kasnokapitalistički diskurs, diskurs univerziteta, društvena veza, gde je znanje ( $S_2$  kao baterija „svih ostalih” označitelja) na mestu činitelja diskursa, onda ćemo reći, da je „nemogućnost subjektivacije” kao deklaracija upisana u sam diskurs, da njegov način delovanja – znanje na mestu činitelja, označava upravo potencijalnu beskonačnost sumnje, kružno okretanje subjekta među binarnim opozicijama, iz kojih ne uspeva preći u bilo kakvu sigurnost, koja bi označavala čin subjektivacije, ili bar privid izvesnosti. I, drugi put, ako je nemogućnost subjektivacije poduprta i njenom zabranom, onda je to zbog toga što je subjektivacija sposobna sama *iznuditi* događaj i sama aktivirati proceduru istine, odnosno sastaviti Ideju bez događaja. Ono što je kod toga zanimljivo je činjenica da takav stav, koji se ovde podudara sa Lakanovim, zastupa i sam Badju, naime u svom prvom velikom delu, u knjizi *Teorija subjekta*, na tački koju sam iznenađujuće označava kao „ireduktibilnu razliku”, koja razlikuje njegovu teoriju subjekta i subjektivacije od Lakanove. A u jezgri te razlike ne nalazi se ništa drugo nego Badjuova „kritika” Lakanovog famoznog spisa o „logičkom vremenu”. No, pre nego što pređemo na „apologiju trojice zatvorenika”, te na Lakanovu i Badjuovu elaboraciju tog eksperimenta, valja upozoriti još na univerzalnu dimenziju tog problema unutar Badjuovog opusa. Naime, pomenuta „razlika” od Lakanove konceptualizacije logičkog vremena, kojeg Lakan naziva „novi sofizam”, nalazi se, inače, i u samom jezgri Badjuove filozofije, te se po običaju pojavljuje kao razlika između filozofije i sofizma, između istine i „jezičkog preokreta”; drugačije rečeno, kao razlika između dijalektičkog materijalizma (odnosno, u kasnijim terminima, materijalističke dijalektike) i logike označitelja. U tom smislu možemo reći da Badjuova kritika „logičkog vremena” nije samo kritika Lakana, već svih onih filozofija koje Badju ovako ili onako poistovećuje sa sofizmom (Dekartov postupak sumnje kao temeljna metoda filozofije, Kantova *Kritika čistog uma* kao nauka o *spoznaji a priori*), odnosno sa „jezičkim preokretom” u filozofiji 20. veka (Vitgenštajnov imperativ ćutnje o neizgovorljivom).

### III

Pređimo sada na Lakana i na njegov spis „Logičko vreme i iskaz prethodne sigurnosti: novi sofizam” iz 1949. godine, u kojem Lakan razvija teoriju subjektivacije uz pomoć potpuno istih termina kao što će



to uraditi dvadeset godina kasnije u *Seminaru XI*, znači uz pomoć „Dekartovih” termina sumnje i sigurnosti. U središtu Lakanovog teksta se nalazi sledeća priča o trojici zatvorenika. Upravnik zatvora je pozvao k sebi trojicu zatvorenika, kojima kaže da treba, iz razloga koji njima moraju ostati nepoznati, jednog od njih trojice da pusti iz zatvora, i to onoga koji će prvi uspešno rešiti logički eksperiment. Eksperiment se sastoji iz sledećeg: upravnik ima na raspolaganju tri bele i dve crne pločice. Svakom od te trojice zatvorenika okačice na leđa jednu pločicu, no on sam neće moći videti koju, to jest neće moći videti koje boje je pločica – boju njegove pločice moći će videti samo ostala dva zatvorenika. Onaj zatvorenik, koji će prvi stići do upravnika da mu saopšti boju pločice sa svojih leđa, biće pušten, ali pod uslovom da svoje uverenje objasni uz pomoć logičke argumentacije, a ne uz pomoć teorije verovatnoće. Upravnik zatvora odlučio je da svakome od te trojice na leđa stavi pločicu bele boje, što je značilo da u igri nije bilo onih crne boje, no to je u svakom slučaju mogao znati samo on. Svaki je od trojice, dakle, video ono drugo dvoje sa pločicom bele boje, što je značilo da je video dve bele pločice. No, jedina bi situacija u kojoj bi neko od te trojice mogao da bude odmah siguran u boju svoje pločice, u svoj identitet, bila ona u kojoj bi video dve crne pločice – pošto su u igri samo dve crne i tri bele pločice, odmah bi znao da je beo. Ali svaki od trojice vidi dve bele. Ako prihvatimo stajalište zatvorenika A, a potpuno isto važi, kako kaže Lakan, za svu trojicu, nezavisno od stajališta sa kojeg gledamo na stvar, možemo kazati da u trenutku kada vidi dve bele, ne može biti odmah siguran u svoj identitet, zato je primoran startovati od hipoteze koja se sastoji od dva koraka: da najpre pretpostavi sledeću kombinaciju, koja se graniči sa onom koja je jedina sigurna, a koja glasi: „dva bela – jedan crn”, a zatim pretpostavlja vlastiti identitet u toj situaciji: „ja sam crn”. Samo iz ovakve situacije, pošto se radi o logičkoj situaciji, može proizići „potpuno rešenje” logičkog eksperimenta, kako kaže Lakan, koje će pokazati sva trojica zajedno. Svaki od trojice istaći će otprilike takvu argumentaciju: „Ja sam beo, a to znam na osnovu sledećeg: pošto su bili moji drugovi beli, mislio sam, da bi, ako bih bio ja sam crn, svako od njih dvojice zaključio sledeće: ‘Ako bih bio i ja sam crn, ovaj bi drugi morao odmah znati da je beo, te bi zbog toga odmah izašao napolje; dakle ja nisam crn.’ I oboje bi istovremeno otišli, uvereni da su beli. No njih dvojice nisu učinili ništa, pre svega zato što sam i ja bio beo kao i njih dvojice. Posle

ovog razmišljanja krenuo sam kroz vrata, da bih saopštio svoj zaključak.”<sup>106</sup>

Lakan iz ove priče dedukuje tri koraka, koji zajedno konstituišu logičko vreme. Naime, *trenutak pogleda*, trenutak kada svaki od trojice vidi boju pločice na leđima ostale dvojice; trenutku pogleda, zatim, sledi *vreme shvatanja*, kada svako od trojice pojedinačno, svaki za sebe, razmišlja o rešenju pitanja kakve boje je on, tako da se poigrava celim ograničenim brojem kombinacija – što uključuje i razmišljanje o nereakciji ostale dvojice (kao što naglašava Lakan, logičko vreme postoji u situaciji gdje postoji konačni, ograničeni broj svih mogućih situacija, gde su karte već podeljene) – i napokon, *trenutak zaključka*, kada svaki od trojice pokušava sa logičkim objašnjenjem prestići ostalu dvojicu. Ono što prvo proizlazi iz ove priče jeste činjenica da subjekt koji se subjektivira uz pomoć čina odlaska kod upravnika, kao posledicu iskazivanja izjave, znači označitelja, „jesam beo”, dolazi do zaključka o svom identitetu na temelju nereakcije preostale dvojice. Ovo uključivanje nereakcije preostale dvojice u sud o sebi Lakan naziva „odloženi pokreti”: „*Odloženi pokreti* ne razotkrivaju to što subjekti vide, nego to što su prepoznali kao pozitivno *u onome što ne vide*: aspekt crnih pločica. Odloženi pokreti imaju značenje zbog *vremena suzdržavanja, oklevanja* subjekata, a ne zbog svoje usmerenosti.”<sup>107</sup> To konkretno znači da subjekt A, sa stajališta sa kojeg Lakan objašnjava „kretanje logičkog vremena” u sofizmu, a to takođe važi i za ostalu dvojicu, dolazi do zaključka o svom identitetu, na osnovu toga da nečega u situaciji nema, odnosno da postoji manjak odlaska ostale dvojice subjekata u situaciji koju bi trebalo da napuste, ako ne bi imali sumnje o sebi.

Glavna Lakanova poenta je ovde u tome, da se između vremena za shvatanje i trenutka zaključka nalazi ireduktibilni *hiatus* (zjap), da je trenutak zaključka više granica vremena za shvatanje, koje bi potencijalno moglo trajati beskrajno, nego njegova logička konsekvencija. Zato Lakan i kaže da se ovde radi o anticipaciji, odnosno o iskazu prethodne sigurnosti. Ne može se linearno izvesti zaključak iz pozitivnog znanja o situaciji. Ono što pojedinca natera da se sa aktom

---

<sup>106</sup> Lakan, Ž., „Logični čas”, str. 46.

<sup>107</sup> *Ibid.*, str. 50–51.

odlaska kod upravnika subjektivira, da „da iskaz prethodne sigurnosti”, je „ontološki oblik strepnje” – bojazan, strahovanje, ne samo da će ga neko drugi prešći u tom aktu,<sup>108</sup> već i to da bi time individuum ostao u presubjektivnoj situaciji bez simboličkog pokrića označitelja.

Ako ovu priču objasnimo u terminima sumnje i sigurnosti, onda bismo mogli reći ovako: postupak sumnje odgovara tačno vremenu shvatanja, gde se subjekt, koji u tom trenutku još nije subjekt – lakanovski subjekt je *stricto sensu* uvek subjekt označitelja – vrti u dijalektičkom krugu suprotnosti, kada se poigrava sa suprotnim izjavama tipa „jesam beo” – „nisam beo”; „jesam crn” – „nisam crn”. U tome je zapravo najvažnije da to vreme može trajati potencijalno beskonačno, jer u samom tom momentu sumnje nema nikakve logičke nužnosti, koja bi subjektu garantovala subjektivaciju kao krajnju posledicu postupka sumnje. Kao što smo malopre rekli, korak zaključka, koji znači subjektivaciju subjekta, je ireduktibilan na postupak sumnje. Drugim rečima, subjektivacija je u nekoj tački „odluka”, „skok u prazno”. Ako u diskursu univerziteta kao dominantnoj društvenoj vezi, u Lakanovom smislu tog termina, dolazi do stanja permanentnog izostanka subjektivacije, ili tačnije, simboličke identifikacije označiteljem, uzrok toga može biti baš znanje (lanac „svih drugih” označitelja) kao agens diskursa. Baš u toj matrici subjekt jeste ograničen, odnosno tačnije, jeste rezultat, proizvod permanentne sumnje, permanentne serije suprotnih izjava tipa „beo” – „ne-beo”. U tome se savremeni diskurs i razlikuje, kao što ćemo videti, od Dekartovog, gde je sumnja sastavni deo mišljenja i suda.<sup>109</sup> I baš je ta tačka upravo tačka konvergencije subjekta i afekta strepnje, u smislu da je strepnja afekat koji pogađa subjekt baš kao mesto manjka označitelja, manjka simboličkog.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, str. 54.

<sup>109</sup> Lakan tako upoređuje svoj primer trojice zatvorenika sa Dekartovim postupkom sumnje: „Ako je od Dekarta sumnja uključena u vrednost suda, moramo tome nužno dodati da je za oblik tvrdnje, koju ovde proučavamo, toj vrednosti manje do sumnje, koju suspenduje, nego do *prethodne sigurnosti*, koju uvodi.” *Ibid.*, str. 56.

<sup>110</sup> Za genijalnu interpretaciju diskursa moderne kao univerzitetskog diskursa „krize simboličke investicije” (kriza subjektivacije), gde je afekat strepnje glavni potez subjekta kao manjka označitelja odnosno „pre-viška” označitelja [*too muchness of significance*], cf. Santner, E., *The Royal Remains: Poeple's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago, 2011., str. 69., gde autor, govoreći o radu snova kod Frojda, gde se manifestuje subjekat nesvesnog, kaže ovako: „Tačnije, čini se da rad snova – i nesvesna mentalna aktivnost uopšte – aktivira strepnja vezano za vidik isključenosti, na vidik toga, da se neko nađe na

Na ovom se mestu možemo sada pitati, kakvi su Badjuovi prigovori ovoj Lakanovoj elaboraciji logičkog vremena. Badju ovaj Lakanov spis obrađuje u dva uzastopna poglavlja knjige *Teorija subjekta*,<sup>111</sup> gde pokušava svoje poente o *materijalističkom primatu topologije iznad algebre* iz prethodnog poglavlja proširiti na teoriju *subjekta i subjektivnog procesa*. Badju je, najpre, napravio kratak sažetak osnovne Lakanove poente, da bi onda predložio svoj glavni prigovor Lakanovoj tezi, da se u gorepomenutoj priči o logičkom vremenu radi o subjektivaciji, koja se rađa, ako možemo tako reći, iz prethodne sigurnosti. Badju tvrdi suprotno: „Ili subjektivni račun sve vreme sledi algerbarsko pravilo, no u tom slučaju nema ni anticipacije ni retroakcije, ili se radi o sigurnosti brze subjektivacije”.<sup>112</sup> Za Badjua u Lakanovoj priči nema ni prethodne sigurnosti, ni subjektivnog procesa koji bi retroaktivno osiguravao konzistenciju anticipaciji – sva trojica zatvorenika pronalaze svoj identitet zajedno tako što identitet dedukuju direktno iz simboličkog procesa. Nema nikakvog *hiatus*-a (zjapa) između hipoteze i identiteta, pa zato ne možemo govoriti o bilo kakvoj anticipaciji kao izlaganju subjekta realnom. Badju vidi glavni problem u tome što Lakan pretpostavlja savršenu ekvivalenciju između svih zatvorenika, u prvom redu se, naime, ovde radi o ekvivalenciji inteligencije – suzdržavanje, oklevanje dvojice zatvorenika u razmišljanju subjekta A, iskazuje se kao dokaz sumnje u vlastiti identitet, što treba prihvatiti kao logički argument. Badju, međutim, kaže da suzdržavanje, oklevanje ostale dvojice zatvorenika, Lakan pogrešno ili neopravdano interpretira kao argument, pošto bi ovo oklevanje moglo biti posledica nečeg sasvim trećeg. Kao što su rekli Ed Plut i Dominik Hens u svojoj intepretaciji ove Badjuove kritike Lakana: „Šta ako je drugi glup?”<sup>113</sup>

---

eksteritorijalnom mestu *izvan* ove dijalektike želje, na onom jezivom mestu, koje smo vezali za kafkijansku topologiju koja smešta figuru uhvaćenu u vanrednom stanju, *ispred Zakona*. Ne radi se toliko o strepnji da se ne nađemo kao želeći u odnosu prema zahtevu neke normative vlasti, nego o strepnji da *se uopšte ne nađemo*, da smo redukovani na paradoksalni status *izvan* bilo kakvog statusa, redukovani na radikalnu nedostojnost stvorskog života [*creaturely life*].”

<sup>111</sup> Badiou, A., *Theory of the Subject*, str. 248–258.

<sup>112</sup> *Ibid.*, str. 254.

<sup>113</sup> Plut, E., i Hens, D., „What if the Other is Stupid? Badiou and Lacan on ‘Logical Time’”, u: Hallward, P., *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Continuum, London i New York 2004., str. 182–190.

Ako bismo hteli govoriti o bilo kakvoj anticipaciji i retroakciji, koje su temelj subjektivacije i subjektivnog procesa, onda je, tako kaže Badju, nužno pretpostaviti neku neekvivalentnost između trojice („diferencijalna heterogenost drugog” – njegova glupost, spornost, itd.), neki niz topoloških susedstava, gde jedno mesto deluje kao ne-mesto za ostale. Zato Badju kaže da, ako hoćemo da govorimo o anticipaciji i retroakciji, onda treba Lakanova tri vremena prihvatiti kao topološku podelu vremena dedukcije:  $R_1$  (jedan vidi dve crne i zna da je beo; trenutak pogleda ovde koincidira sa trenutkom zaključka, znači, da će u trenutku pogleda otići);  $R_2$  (jedan vidi jednu crnu i jednu belu – ako je i on crn, onaj beo će videti dve crne, zato će za njega važiti  $R_1$ );  $R_3$  (jedan vidi dve bele – ako je on sam crn, druga dvojica će videti jednu belu i jednu crnu ( $R_2$ ), i postaviti hipotezu  $R_1$ , što znači, da je razlog neodlaska ostale dvojice to što on nije crn već beo).<sup>114</sup> Jedino ako ovu podelu na tri vremena shvatimo na topološki način, možemo govoriti o subjektivaciji. Zato Badju i kaže da „subjektivacija deluje u odnosu na element sile, sa kojom se mesto (zaključak, koji izvodimo iz  $R_3$ ) transformiše.”<sup>115</sup> Subjektivacija za Badjua nije, dakle, pitanje anticipacije drugog na nivou saopštenja zaključka, nego se odnosi na prethodno stvaranje mesta gde može subjekt biti brži od drugog subjekta<sup>116</sup> – „diferencijalna heterogenost drugog”, o kojoj govori Badju, se tu odnosi na različite „brzine” zaključivanja, na različite brzine kojima subjekti putuju od  $R_3$  do  $R_1$  i natrag. Ili tačnije, uslov subjektivacije kao anticipacije je u tome da subjekt pretpostavi nešto što ne proizlazi direktno iz simboličkog poretka – pitanje „da li je drugi glup?” otvara mogućnost drugačijeg shvatanja situacije u kojoj se žurba subjekta rađa iz toga da oklevanje drugog subjekta shvati ne na nivou njegove sumnje kao pozitivnog argumenta, nego na nivou nejednakosti inteligencija. Kao što su to već kazali Plut i Hens, Badju misli da je sa prihvatanjem mogućnosti da su druga dvojica glupi, moguće uvesti žurbu i anticipaciju u inače mehanički tok logičkog procesa.<sup>117</sup>

Iz ovakve preformualcije Lakanovog osnovnog problema Badju izvodi dve glavne poente, koje se odnose na ulogu žurbe u Lakanovoj teoriji. Badju naime kaže da žurbu [na engleskom: *haste*] trebamo locirati na

---

<sup>114</sup> Badiou, A., *Theory of the Subject*, str. 252–253.

<sup>115</sup> *Ibid.*, str. 255.

<sup>116</sup> Kako kaže Badju: „Žurbu čitam kao provalu topologije u algebru.“ (*Ibid.*, str. 256.)

<sup>117</sup> Plut, E., i Hens, D., „What if the Other is Stupid?“, str. 185.

mestu prvog oklevanja ostale dvojice, a ne, kao Lakan, nakon trenutka zaključka; i drugi put, žurba je nešto što je podeljeno: sa jedne je strane žurba dejstvo strepnje, sa druge dejstvo, efekat odluke, koja više ne proizlazi iz strepnje, već je posledica hrabrosti. Na ovoj se tački Badjuov prigovor Lakanu najviše radikalizuje, naime prema Badjuu Lakan pogrešno shvata žurbu sa jedne strane kao nešto što tek sledi trenutku zaključka, a sa druge kao nešto što proizlazi iz samog simboličkog. Po Badjuu je žurba, suprotno, konstitutivni potez samog zaključka (zaključak možemo saznati samo posle subjektivnog delovanja) i nešto što se ne može izvesti iz samog simboličkog: „Žurba, koja se ne može izvesti iz simboličkog je modus u kojem subjekt prevazilazi simboličko, na taj način da se izloži realnom.”<sup>118</sup> Ova subjektivna izloženost realnom deluje upravo u modusu hrabrosti, a ne strepnje. Badju zato sa ove tačke rekapitulira celu raspravu: „Ima četiri temeljna koncepta (strepnja, hrabrost, pravda, nada), dve vremenosti (subjektivacija, subjektivni proces) i dva modaliteta: način  $\psi$ , koji povezuje strepnju sa nad-ja, i način  $\alpha$ , koji povezuje hrabrost sa pravdom. Subjekt kao topološki prevrat algebre ostvaruje se u činu razdvajanja načina  $\psi$  i načina  $\alpha$ .”<sup>119</sup>

## V

Pokušajmo sada, pre procene opravdanosti ovakve kritike Lakana, sa ovog Badjuovog stajališta osvrnuti se na problem Ideje i orijentacije. Ovdje se čini nužno najpre precizirati neke detalje koji se tiču odnosa između *Teorije subjekta* i kasnih Badjuovih radova. Naime, ako Badju Ideju formuliše kao subjektivaciju odnosa između realnog događaja i istorije, drugim rečima, kao odluku da se pripada Subjektu događaja-istine na način njegovog upisa u simboličku naraciju istorije, onda je nužno naglasiti da se svi elementi ove trijade Realno-Simboličko-Imaginaro u čistom obliku prvi put pojavljuju tek u *Bitku i događaju* (1988.) i da je na nivou *Teorije subjekta* šest godina pre (1982.) ova trijada formulisana tek sporadično. Ključni su ovde detalji. Ono što će kasnije Badju formulisati kao realno događaja, kao učinka čiste kontingencije u gornjem je izvođenju formulisano kao učinak subjektivnog delovanja, sa kojim se subjekt „ispostavi realnom”.

---

<sup>118</sup> Badiou, *Theory of the Subject*, str. 256.

<sup>119</sup> *Ibid.*, str. 258.

Subjekt ne čeka vanjski događaj, dolazak kontingencije, nego ga sam anticipira kroz topološku destrukciju i retroaktivno rekonponuje kroz subjektivni proces izvođenja posledica svog čina. Orijentacija kao subjektivacija je ovde redukovana na čistu formalnu odluku promene simboličkih koordinata, uvođenja „diferencijalne heterogenosti drugog”. Ono što je ovde kontingentno je sama odluka. To se može dedukovati iz ovog Badjuovog primera: „Kada bukne ljudska pobuna, njezin razlog nikada nije u tome da je nastupio izračunljiv trenutak ove pobune. Razlog je u tome da narodu ne preostaje ništa drugo nego pobuna. Lenjin je ovo kazao ovako: revolucija nastupa kada ‘oni na dnu’ ne žele više nastaviti kao pre i kada se masovno nameće dokaz da je bolje umreti stojeći nego živeti ležeći. [Lakanova] anegdota kaže, da je prekidanje algoritma, i njegovo neizvođenje, ono što subjektivira.”<sup>120</sup> Ono što Badju ovdje naglašava je zapravo to da u određenoj političkoj situaciji uvek postoji neko (sa)znanje o situaciji, no ono što jedino može orijentisati nije znanje, nego odluka subjekta, koji je imanentni proizvod subjektivacije i ne proizlazi iz nekog „afekta” u situaciji. Sledeći Badjua, situacija u kojoj se nalaze „oni na dnu”, može potencijalno potrajati beskonačno dugo. Sposobnost njenog prekidanja je u subjektivnoj odluci, u subjektivnoj intervenciji.

U perspektivi Badjuove formalizacije Ideje mogli bismo reći da je upravo subjektivacija kao anticipacija ono realno, realno koje je retroaktivno upisano u rekonstruisani simbolički poredak kroz subjektivni proces koji osigurava konzistenciju intervencije u smislu vernosti njenim konsekvencijama. Ideja kao „subjektivacija odnosa između realnog i istorije” je ovde najviše korelativna baš subjektivnom procesu, koji „garantuje” da punktualnost i kontingentnost intervencije kao odluke proizvode trajanje učinka u realnom.

Međutim, ključno pitanje – kako Ideja orijentiše u intervalu odsutnosti događaja – i tu ostaje nerešeno: subjektivacija i subjektivni proces su dva elementa, koji postoje samo u kružnoj zavisnosti, u smislu da subjektivacija otvara mogućnost i uspostavlja nužnost subjektivnog procesa, koji retroaktivno osigurava konzistenciju subjektivacije kao preloma, odnosno upada realnog. Da li onda postoji bilo kakav način i bilo kakav element u odnosu na koji Ideja može i mora da orijentiše? Ili

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, str. 257.

je i sama Ideja nešto što je datirano i traje samo u nekoj sekvenciji, koja bi bila ovde sama sekvencija događaja? U toj se Badjuovoj perspektivi čini da treba prisutnost orijentacije misliti nužno korelativno prisutnosti događaja – tek događaj, koji propisuje Subjekt, može otvoriti mogućnost Ideje kao totalizacije već spomenuta tri elementa: realnog događaja, imaginarne projekcije i subjektivne pripadnosti.

No ipak se čini da za pozitivni odgovor na pitanje orijentacije u intervalu dezorijentacije ipak ne treba istupiti iz Badjuovog sistema, pa čak ne treba istupiti iz Badjuove konkretne intepretacije logičkog vremena, samo treba naglasiti nešto što Badju kaže, no za šta se čini da mu ne pridaje nikakvu pažnju. Naime, ključno pitanje, koje se postavlja u vezi Lakanove interpretacije, ovde je, zar nije baš ovaj posljednji Badjuov citat dokaz potpune pravilnosti Lakanove interpretacije logičkog vremena? Zar se ova teza ne nameće čak i na nivou terminologije: „narodu ne preostaje ništa drugo nego pobuna”, „masovno nameće dokaz”, itd. Zar ne ukazuje ovakva Badjuova formulacija rešenja na to da je prekid inherentni element izvršenja algoritma, no da sa druge strane ništa u algoritmu ne garantuje da će do prekida doći. Ovde je ključno pitanje pitanje kontingencije i pitanje iskrsnuća subjekta u sofističkom kretanju algebre, ili u još snažnijim Lakanovim terminima, u logici označitelja, pošto je logičko vreme samo posebni primer logike označitelja. Badjuova jednoznačna opklada ovde je, da su kontingencija i iskrsnuće subjekta (čak i u Lakanovom smislu) nešto što u sofizmu kao objektivnom i totalnom sistemu pravila za delovanje, kojeg u Badjuovoj perspektivi suplementira tek događaj ili subjektivacija, koja proizvodi nešto više od situacije na koju se odnose sofistička pravila, nema svoje mesto. Ovo Badju naziva „jezičkim preokretom” u filozofiji.<sup>121</sup> Zato bi trebalo reći, da se na nišanu, barem posredno, ovde ne nalazi samo Lakan, nego i Vitgenštajn pa čak i Dekart i moderna nauka.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Cf. Badju, A., *Kratka razprava o prehodni ontologiji. Očrt Metapolitike*, Založba ZRC, Ljubljana, 2010., str. 129–136.

<sup>122</sup> Ovde vredí naglasiti Badjuov vrlo ambivalentan odnos prema Lakanu, pa čak i prema Vitgenštajnu i Dekartu: Lakan inače po Badjuu nije čisti sofist, pošto se psihoanaliza oslanja na pretpostavku „istina postoji”, a u isto vreme nije ni filozof, pošto svoj kasniji diskurs naziva „antifilozofijom”. Vitgenštajn je čisti primer sofiste, koji afirmiše tezu o tome da istine ne postoje, iako sofist nije „suparnik”, „protivnik” filozofije, nego ga samo treba „smestiti na pravo mesto” – jedan od glavnih zadataka filozofije je, po Badjuu, njeno „odvajanje” od sofizma i religije, iako je



Sada ćemo u odnosu na ovo izvođenje Badjuove kritike Lakana pokušati učiniti dvostruki potez. Najpre ćemo u ovom kontekstu pokušati proceniti opravdanost Badjuovih prigovora Lakanu, i iz ove procene pokušati, ako nam budu rezultati to omogućavali, izvući možda nešto više od onoga što je izvukao Badju, a zatim ćemo kroz pokušaj ovog „sintetičkog” čitanja Badjua i Lakana pokušati odgovoriti i na osnovno pitanje orijentacije i dezorijentacije. Zato vredi ovde još jednom vrlo sažeto ponoviti Badjuov glavni prigovor Lakanu, koji glasi otprilike ovako: u načinu na koji Lakan formuliše logičko vreme, *de facto* ne možemo govoriti ni o činu, ni o anticipaciji, pa zato ni o bilo kakvoj subjektivaciji i subjektivnom procesu – po Badjuu se, pre nego o suspenziji postupka sumnje, o nekom „skoku u prazno”, radi o suvišnoj sigurnosti. Drugim rečima, sve što se desilo u Lakanovom slučaju trojice zatvorenika desilo se u određenom okviru simboličkih koordinata na način neke mehanike. Tu logička mašinerija sofizma ne poznaje ni kontingenciju ni subjekat – pošto je mašinerija, deluje samo po principu nužnosti. Ili još drugačije rečeno, kontingencija je, sa sofisticke logičke mašinerije, isključena na način da se sve što se može desiti (i što se po nužnosti i dešava), događa u krugu mogućeg.

To što Badju na neki način zaboravlja, tako se bar čini, jeste uloga koju u tom primeru imaju upravo Dekart i struktura moderne misli kao takve. Na prvi se pogled čini, da je ova uloga marginalna, jer se Lakan ove tematike dotakao samo u dva kratka pasusa. Međutim, baš su ova dva pasusa ključna. Lakan je najpre uporedio Dekartov postupak sumnje sa logičkim vremenom, da bi unutar te paralele odredio glavnu razliku, koja je i inače unutrašnja. Lakan kaže ovako: „Ako je od Dekarta dalje sumnja uključena u vrednost suda, onda zasigurno moramo tome dodati da je za oblik tvrdnje, koju ovde proučavamo, toj vrednosti manje stalo do sumnje koju suspendira, nego do *predujmljene sigurnosti*, koju je uvela.”<sup>123</sup> Kod tog se pasusa čini, da je Lakan kritikovan od strane Badjua na isti način, kao što je on sam kritikovao Dekarta – ako je sumnja, u kojoj se preigravaju sve kombinacije unutar određenih

---

filozofija „posuđivala” od oba. Badju sebe u nekim segmentima tretira kao „naslednika” Dekarta, iako je Dekartova subjektivnost bliža Lakanovoj nego njegovoj. O tome najviše u Badju, A., *Pogoji*, Založba ZRC, Ljubljana, 2006.

<sup>123</sup> Lakan, Ž., „Logični čas”, str. 56.

simboličkih koordinata, uključena u vrednost suda, mogli bismo zaključiti, da se zapravo kod Dekarta radi o tome da je zaključak izveden direktno iz simboličkog procesa. Na prvi pogled i jeste tako, no ovde vredi spomenuti, da već kod Dekarta ima mesta, gde bi mogli kazati baš suprotno – u *Meditacijama* Dekart naime kaže, da je tek Bog onaj Drugi, koji ga izvlači iz vrtloga, u kojeg je pao radi sistematske sumnje i gde nema garanta za istinu osim nevarljivog Boga kao Drugog.<sup>124</sup>

No, još bitniji je prethodni pasus, gde Lakan pruža konvergenciju čina u logičkom vremenu, koji, ne zaboravimo, postavlja granicu vremenu za shvatanje i sudu kao činu unutar moderne misli kao takve: „Afirmativni sud se ovdje konačno izražava u činu. Moderna je misao pokazala, da je svaki sud u suštini čin, u našem slučaju dramatičan slučaj ovo samo izoluje u gestu odlaska trojice zatvorenika. [...] Čin zaključka u subjektivnoj tvrdnji, koju prikazuje sofizam, je nešto posebno, pošto je zbog vremenske napetosti, sa kojom je subjektivno opterećen, predujmljen [prethodan] svojoj sigurnosti. No, upravo zbog ove predujmljenosti se sigurnost čina zaključka proverava u logičkoj prenatrženosti, kojoj sledi rasterećenje ove napetosti, zato da bi zaključak konačno temeljio samo na potpuno objektivnim vremenskim instancama, te da bi se tvrdnja što više desubjektivirala.”<sup>125</sup> Drugim rečima, ima subjektivne tvrdnje, koja se tek u činu zaključka desubjektivira i time postaje univerzalna istina. Ono što potvrđuje već ovaj pasus, nije ništa drugo nego ekvivalencija logičkog vremena i logike označitelja, ili tačnije, subjekta u sofizmu logičkog vremena i subjekta nesvesnog, što će Lakan još eksplicitnije naglasiti dvadeset godina kasnije, u *Seminaru XI*, baš u izlaganju o Dekartovom „subjektu sigurnosti”. Govoreći o strukturi nesvesnog (a „nesvesno je strukturisano kao jezik”), Lakan kaže ovako: „Ovde opet nagazimo na strukturu, koju skandira ono pulsiranje pukotine, na njenu funkciju sam vas upozorio prošli put. Do ginuće prikaze dolazi između dve tačke ovog logičkog vremena, između njegove početne i konačne tačke – između trenutka, kada vidimo, a kad se u samoj intuiciji ipak nešto uvek iščasti, možda čak izgubi, i onim letimičnim trenutkom, kada se shvatanje nesvesnog upravo ne spoji, kada se uvek radi o nekakvom

---

<sup>124</sup> Dekart, R., *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana, 2004.

<sup>125</sup> Lakan, Ž., „Logični čas”, str. 55–56.

varljivom prisvajanju.”<sup>126</sup> „Pulsiranje pukotine” ovde nije ništa drugo nego pulsiranje nesvesnog, njegovo otvaranje i zatvaranje, i baš u toj dinamici iskrsne subjekt. Na koji način? Gdje se tačno kaže subjekt i još bitnije, kakve su njegove karakteristike? Treba spomenuti da Lakan teoriju subjekta kao subjekta označitelja konstituiše uz pomoć dve ekvivalencije tog subjekta: sa jedne strane ekvivalencijom sa kartezijskim *cogitom* pre nego što Dekart od njega napravi *res cogitans*, čime supstancijalizuje *cogito* („Frojdiv postupak je kartezijski – u tom smislu da proizlazi iz subjekta sigurnosti”<sup>127</sup>), i sa druge strane sa subjektom moderne nauke („subjekat, kojeg je obrađivao u psihoanalizi, ne može biti niko drugi nego subjekt [moderne] nauke”<sup>128</sup>).

## VII

Šta ovde znači da je subjekt nesvesnog u suštini *cogito*, i to pre nego što će postati *res cogitans*? Gde iskrsava subjekt u famoznoj Dekartovoj „*mislim, dakle postojim*”, u rečenici u kojoj se izjavljuje sigurnost egzistencije, koja proizlazi iz uzroka misli? Lakanova ideja izjednačenja subjekta nesvesnog i kartezijskog *cogita* na jednoj, te subjekta moderne nauke na drugoj strani, temelji se na redukciji označitelja na samu njegovu formu, očišćenu svih kvaliteta, formu, koja nije drugo nego razlika: označitelj kao takav nije ništa drugo nego razlika od drugog označitelja, što nas nužno dovodi do shvatanja označitelja kao lanca – minimalni označiteljski par. To dovodi do teze da je „označitelj suštinski matematika”<sup>129</sup> – što znači algebra, što nadalje znači matematizirana nauka, u čijoj se jezgri nalazi matem, a ne znak. Iz ovog izvođenja je Milner povukao lakanovski dupli zaključak, koji se odnosi na dve spomenute ekvivalencije, subjekta nauke i subjekta označitelja: „Subjekt matematizirane nauke može i mora biti postavljen kao subjekt označitelja: za ovo je potrebno i dovoljno, da se matematika misli kao eminentan oblik označitelja, razdvojena od svakog označenog”; i kartezijskog subjekta i frejdivskog subjekta nesvesnog: „Da bi između kartezijskog i frejdivskog subjekta uspostavili potpuno izjednačenje, dovoljno je isključivo da bude tamo, gde ono [frejdivski

<sup>126</sup> Lakan, Ž., *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 34.

<sup>127</sup> *Ibid.*, str. 37.

<sup>128</sup> Lakan, Ž., „Znanost in resnica”, u *Spisi*, str. 308.

<sup>129</sup> Milner, Ž.-K., *Jasno delo. Lakan, znanost, filozofija*, Založba ZRC, Ljubljana, 2005., str. 110.

*Id*] misli, subjekt, iako je nemoguće da subjekt ovde artikulira „dakle postojim”.<sup>130</sup> Logička posledica svih tih izjednačavanja nije ništa drugo, nego Lakanova preformulacija Dekartovog „mislim, dakle postojim” [„*cogito ergo sum*”]: „... nije odviše ponoviti, da nas uprkos svemu mami želja da napišemo: mislim: ‘dakle postojim’, gdje se druga klauzula nalazi u navodnicima, te to čitamo tako, da misao utemeljuje bitak samo tako, da se saplete sa govorom, gde svaka operacija udara u suštinu jezika.”<sup>131</sup> Ovde vredi, da ne bismo skrenuli sa puta, pozvati se na Milnerovu genijalnu i sažetu interpretaciju ove tačke: „*Cogito*, kako ga misli Lakan, je strogo rečeno izjavljivanje ‘dakle postojim’. Sa mesta ovog izjavljivanja, usredsređenog na jedinstven i sekundaran označitelj (*sum*), unatrag se postavlja prvi označitelj ‘mislim’ (*cogito*). Realni subjekt ustraje u ovom pulsiranju (od drugog ka prvom, od prvog ka drugom) dva označitelja. Ovo pulsiranje najavljuje naizmenična ne vrednost ‘onda’ (*ergo*), sad prisutna, sad odsutna.”<sup>132</sup> Drugim rečima, *cogito* je ovde već prihvaćen kao označiteljski lanac od najmanje dva označitelja. Ako subjekt iskrсне u prelazu od jednog označitelja ka drugom, to ne znači ništa drugo, nego da je subjekt subjekt razlike dvojice označitelja, razlike koja upravo sama nema označitelja. Subjekt kao manjak označitelja, kojeg Lakan u početku piše upravo kao precrtan označitelj (*sujet barre*), ne znači ništa drugo: ima razlike između prvog i drugog označitelja, no sama ta razlika nema označitelja; nemoguće je da bi označitelj označio drugog označitelja.<sup>133</sup> Ako se bitak uvek saplete sa govorom, i ako je za jezik konstitutivan neki manjak, koji nije ništa drugo nego subjekt, onda je subjekt mišljen i kao manjak bitka. Ili tačnije, kao što nesvesno precizno definiše Lakan, kada kaže, „da nesvesno nije ni bitak ni ne-bitak, da je ne-realizovano.”<sup>134</sup>

Možda je na osnovu tih izvođenja sada jasno, da se samo mesto iskrsnuća subjekta nalazi tačno u pukotini između dva označitelja u označiteljskoj dijadi, onda sada preostaje samo to da objasnimo razloge zbog kojih je ovo iskrsnuće u suštini i mesto kontingencije. Ako je označitelj suštinski matematika, ako deluje kao matem u algebri, što

---

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Lakan, Ž., „Znanost in resnica”, str. 314.

<sup>132</sup> Milner, Ž.-K., *Jasno delo*, str. 109, op. 20.

<sup>133</sup> Ovaj će deo programa Lakan kasnije formulirati uz pomoć dve famozne izjave: „nema seksualnog odnosa”, što znači, da nema označitelja seksualne razlike, i korelativno tome: „nema metajezika”.

<sup>134</sup> Lakan, Ž., *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 33.

znači kao element u strukturi, iz ovog proizlazi neka bitna konsekvencija: pošto se ovde radi o strukturi, to nužno znači da treba govoriti o nužnosti na koju se odnosi struktura. Matem fiksira nužnost – ono što je fiksirano matemom je takvo kakvo je, i ne može biti drugo od onoga što je. U ovom je sva poenta zakona moderne nauke – fiksirati ono, što je uvek isto. Nužnost određenih učinaka strukture je ovde suprotna kontingenciji. No, ne radi se o klasičnoj suprotnosti, koja proizlazi već od samih početaka galilejevске revolucije. Ako se moderna nauka temelji na matematizaciji, znači na slovu, to ne znači ništa drugo, no da je matematizacija fiksacija onoga što je u ovoj novoj realnosti, koja se rađa sa galilejevskim rezom, u ovom novom univerzumu nauka po nužnosti, tako kako je. Ovdje se ipak ne radi o nekoj bezvremenosti, nego upravo o dijalektici nekog momenta pre i posle. Dijalektika ova dva momenta nije ništa drugo nego dijalektika kontingencije i nužnosti. Da bi stvari bile matematizirane kao nužne, nužan je prethodni trenutak kontingencije. Kao što kaže Milner:

„Struktura moderne nauke se u celosti oslanja na kontingenciju. Materijalna nužnost, koju priznajemo zakonima, jeste ožiljak same te kontingencije. U trenutku munjevitosti pomisli se čini da bi mogla svaka tačka svakog referenta svake propozicije nauke biti nešto beskonačno drugo od onoga što jeste, i to sa beskonačnih gledišta, ali je trenutak posle toga slovo fiksira takvu kakva je, i kao takvu koja ne može biti drugačija nego što jeste, osim ako promeni slovo, što znači da menja partiju. Međutim uslov kasnijeg trenutka je upravo prethodan trenutak. Pokazati da je neka tačka univerzuma takva kakva je, zahteva da su bačene kocke nekog mogućeg univerzuma, u kojem bi bila ta tačka drugačija nego što jeste. [...] Vremenski interval u kojem se kocke još komešaju, pre nego što će ponovo da padnu, doktrina je nazvala: iskršnuće subjekta, koji nije bacač (bacač ne postoji), već same kocke, ukoliko su u suspenzu. U vrtoglavičici tih međusobno isključujućih se mogućnosti napokon bukne, trenutak zatim, kada kocke ponovo padnu, munja nemogućeg: nemoguće, da bi, kada su ponovo pale, kocke na svojoj čitljivoj strani pokazale neki drugi broj. Ovde vidimo da se nemoguće ne odvaja od kontingencije, nego stvara njezino realno jedro.”<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Milner, Ž.-K., *Jasno delo*, str. 72.

U tom obziru nije slučajnost, pošto se radi o utemeljujućem izjednačavanju subjekata, da Milner praktički isto izvođenje nudi kod *cogita*, sa jednim esencijalnim dodatkom: vezom kontingencije i Vitgenštajnovog „privatnog jezika”, što je ključan elemenat, koji u temelju ljuđa Badjuovu kritiku Lakanovog logičkog vremena: „Neka uzgred napomenemo, da je u takvoj [Lakanovoj] prezentaciji *cogito* primer privatnog jezika u Vitgenštajnovom smislu (kao samo nesvesno, ako je nesvesno strukturisano kao jezik). Potčinjen je, kao svaki privatni jezik, Vitgenštajnovom, odnosno Kripkeovom paradoksu. Taj paradoks bi mogli rekapitulirati ovako: ko garantira da varljivi Bog nije sposoban promeniti pravila upotrebe leksema *sum* i pravila operatora zaključka *ergo* između trenutka, kada počinjem izjavljivati ‘dakle ja [*donc je*]’, i trenutkom, kada završavam ‘postojim’ [*suis*]? [...] Što mi garantira, da varljivi Bog održava stanja pravila upotrebe leksema, uz izuzetak singularnog trenutka, kada izgovaram ‘dakle postojim?’”<sup>136</sup> Drugim rečima, sigurnost postoji samo u horizontu Boga-Drugog kao garanta istine, subjekt može biti siguran samo ako se „skruti” u označitelj. Ako imamo posla sa varljivim Drugim, sa Bogom koji vara, onda u toj sumnji iskrasne subjekt.

Veza sa logičkim vremenom je ovde očigledna, samo se može objasniti sa suprotnog kraja: ako zaključak, kao odlazak kod upravnika, uporedimo sa trenutkom izricanja „dakle postojim”, onda bismo mogli reći da je baš taj momenat, koji je momenat čiste anticipacije, onaj koji retroaktivno stvara čitavu algebru. Algebra se retroaktivno konstituiše tek kroz čin odlaska. Prethodni momenat vremena shvatanja je onaj koji može, ako ga ne prekine čin zaključka, potrajati potencijalno beskonačno – vreme gde subjekt uvek može sumnjati. Ali, ako se ovdje radi o sumnji privatnog jezika, znači da je to sumnja posebnog tipa, nije sumnja iste razine kao sumnja drugog unutar logičkog zaključivanja. Ovaj tip sumnje bismo možda mogli nazvati meta-sumnja, pošto se odnosi na samu konzistenciju algebre u kojoj je sumnja drugog interpretirana kao neki pozitivan dokaz. Kontingencija logičkih pravila algebre se može pretvoriti u logičku nužnost jedino činom, koji je deo algebre na paradoksalan način: kao unutrašnja vanjskost, element koji direktno ne proizlazi iz algebre, ali je ipak retroaktivno stvara, te time postaje njen integralni deo. Drugim rečima, tek je čin taj, koji fiksira

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, str. 109–110.

elemente neke algebre, da su ono što su, i koji bi u razdoblju vremena shvatanja bili drugo nego što jesu. Iako Lakan kaže da se primer logičkog vremena igra na terenu gde su „karte već podeljene”, gde su označitelji već dati, vreme shvatanja uvek deluje (na način privatnog jezika), kao da se to nije dogodilo. Označitelji su upravo stvarno podeljeni, no ova podela može prelaziti u dimenziju „istine” samo preko čina zaključka, ili bolje, pa čak badjuovski, preko vernosti konsekvencijama zaključka, čime je ova podela konačno formalizovana, pošto se čin u tom slučaju ne odnosi samo na boju pločica, nego pre svega na „logiku” algebre, koja subjekta dovodi do univerzalne istine označitelja. Valja spomenuti da je uslov „oslobođenja” zatvorenika takođe i „logičko objašnjenje”, koje treba dati upravniku zatvora.

Badjuov prigovor „šta, ako je drugi glup?”, prigovor koji ovde igra ulogu privatnog jezika, je u tom obziru sasvim opravdan, samo ga treba smestiti na neko drugo mesto, gde ima mnogo radikalnijih učinaka, nego što to pretpostavlja sam Badju. Naime, hipotetički možemo veoma lako zamisliti situaciju, u kojoj je upravnik zatvora onaj koji to pita zatvorenika, koji kod njega dolazi, da bi mu objasnio svoj zaključak da je on „beo”. Šta ako je drugi oklevao, odugovlačio zbog svoje gluposti, zbog dužeg vremena „algoritmizacije” situacije, a ne zbog sumnje da je sam crn? U tom slučaju se jedan te isti čin oklevanja drugog potencijalno upisuje u dve različite kauzalne serije, kod kojih se ne radi o tome da bi bile postavljene na isti nivo, da bi bile samo dva različita i jednako legitimna načina logičkog mišljenja. Načelo logičke univerzalnosti traži da je kao logička priznata samo jedna linija zaključivanja, a sve ostale su ne-logičke. U tom je obziru čin suspenzija sumnje kao privatnog jezika, i samo na taj način, to jest retroaktivno, može algebra – koju Badju naziva upravo „logička mašinerija” – da bude konstituisana. Drugim rečima, na nivou na kojem deluje privatni jezik, ne možemo ništa zaključiti, no najvažnije je ovdje da algebra u snažnom smislu tog izraza, na tom nivou ni ne deluje – kao algebra se uspostavlja tek retroaktivno (Badju bi kazao u subjektivnom procesu) posle čina zaključka. Predujmljena sigurnost logičkog vremena, za koju Badju kaže da u njoj nema nikakve anticipacije, je po nužnosti anticipacija, i to logička anticipacija, koja je ireduktibilna na prethodne argumente zaključivanja, iako proizlazi iz njih.<sup>137</sup> Ali valja naglasiti, da

---

<sup>137</sup> U krajnjem slučaju se ova poenta manifestuje u razvoju Lakanove teorije u istom tom seminaru. Naime upravo će se sa ove tačke konstruisati razlika između nivoa izjave i nivoa izjavljivanja, gde

ova ireduktibilnost ne proizlazi iz manjka u postupku zaključivanja, gde bi nedostajao, manjkao neki argument, koji treba zameniti sa činom, već suprotno, čin kao takav možemo ovde prihvatiti kao granicu potencijalno beskonačnog produciranja argumenta u logičkom zaključivanju. Lakan tvrdi upravo to bez ikakve sumnje, kada kaže da je trenutak zaključka onaj koji ograničava i prekida (potencijalno beskonačno) vreme shvatanja.<sup>138</sup> Zaključak, koji proizlazi iz ove teze, nije ništa drugo nego taj da je zaključak u logičkom vremenu, koji je neodvojiv od čina (nema zaključka bez čina), ne samo konsekvencija strepnje, koja tera subjekt da požuri, nego je onaj element, koji opominje subjekt da bez zaključka nema ni logike, da do trenutka zaključka ni ne misli logički, pošto se logički lanac uspostavlja tek unatrag, kroz preinterpretaciju diferencijalnih argumenata sa činom zaključka.

## VIII

Ako se sa ovog stajališta još jednom pitamo o osnovnom pitanju subjektivacije i orijentacije, kakvi mogu biti zaključci? Zar nas samo ovo naše dosadašnje razvijanje problematike ne poziva ka vraćanju nekom redu čistih subjektivacija odnosno regularnog delovanja simboličkog poretka? Da li se treba okrenuti od savremenog diskursa univerziteta ka arhaičnom diskursu gospodara? Ključno pitanje je pitanje, kamo treba lokalizovati orijentaciju. Da li je subjekt onaj faktor koji se treba orijentisati, ili je to sam simbolički poredak? Neki bi parcijalni zaključak, koji proizlazi iz gornjeg izvođenja, mogao biti: to

---

se radi o tome da ima svaka izjava efekat značenja na nivou izjavljivanja, no između ta dva nivoa postoji ireduktibilan *hiatus* (zjap), kojeg potvrđuju logički paradoksi i koje formalna logika isključuje kao besmislene, no Lakan elegantno demonstrira kako ti paradoksi lagano mogu funkcionisati u jeziku. Primer koji navodi je ona poznata Frojdova šala o dvojici Jevreja, koji se susreću na železničkoj stanici u Galiciji: Prvi pita drugog: „Gde ideš? ”, drugi mu odgovara: „U Lemberg”. Na što se prvi odazove: „Zašto kažeš da ideš u Lemberg, ako uistinu ideš u Lemberg, a to da ideš u Lemberg govoriš samo zbog toga da bih ja mislio da ideš u Krakov. Zašto onda lažeš?” (cf. Lakan, Ž., *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 129.)

<sup>138</sup> Zar nije baš Badjuov argument o „diferencijalnoj heterogenosti drugoga”, o pretpostavci njegove gluposti, baš taj koji podupire stanje beskonačne serije argumenata bez zaključka? Ako je drugi glup, onda se opravdano može pretpostaviti da ne bi mogao, upravo zbog svoje gluposti, iznositi „logičko objašnjenje” svog zaključka kod upravnika. Onda se subjekat nalazi upravo u situaciji, gde otpada faktor strepnje, što znači, da ima potencijalno beskonačno vreme da dođe do zaključka. Ovo na neki način potvrđuje Lakanovu tezu da strepnja ipak ima neki efekat u logičkom zaključivanju: iako bi drugi bio glup, ako prvi napravi čin, on je u situaciji u kojoj sa svojim objašnjenjem određuje „logičko objašnjenje”. Drugim rečima, subjekt može biti siguran da je drugi glup samo u trenutku čina.



što uspeva savremeni diskurs univerziteta učiniti je, da od punktualnog trenutka iskršavanja subjekta između dvojice označitelja napravi vremenski interval, interval u kojem je svaki zaključak suspendiran od sumnje u njegovu istinitost. U tom bismo smislu mogli reći da problem političke dezorijentacije danas ne proizlazi od odsutnosti subjektivacije u Badjuovom smislu (kao izloženost realnom), već prije od krize samog simboličkog – kako kaže Eric Santner, od „krize simboličke investicije”. Subjekt nije dezorijentisan, već je subjekt više učinak „dezorijentisanosti” samog simboličkog – činjenice da u diskursu univerziteta označitelj „gospodar” stoji ispod barijere, a iznad nje nalazi se znanje kao činitelj diskursa. Ovde vredi zaoštriti i uopštiti ovu poentu: ono što savremeni diskurs generiše je neko potencijalno permanentno stanje pre zaključka, odnosno stanje, gde je svaki zaključak koji bi mogao imati konsekvencije na nivou čina, relativizovan i suspendovan od strane imperativa apsolutne sumnje. Drugim rečima, simbolička algebra funkcioniše na način, da kroz pretpostavku/iluziju nekog  $n+1$  argumenta, konstantno proizvodi nemogućnost zaključivanja, ili tačnije, proizvodi nemogućnost subjektivacije/identifikacije subjekta sa svojim označiteljem gospodarom, koji je po definiciji „označitelj manjka označitelja” – označitelj toga, da nešto traumatično u algebri, što nije ništa drugo nego sama „podela” označitelja, samo bacanje kocki, nema označitelja.

Afekat, koji se generiše takvim funkcionisanjem diskursa, je upravo afekat permanentne strepnje, koju Santner označava kafkovskom sintagmom „ispred Zakona”. Ali u Lakanovom teorijskom aparatu to ipak ne znači stanje manjka subjektivnosti, nego baš suprotno, stanje strepnje kao nulte tačke subjektivnosti – subjekat kao manjak simboličkog. Upravo se sa ove tačke čini nužno precizirati Santnerovu definiciju strepnje, „da uopšte nismo pronađeni”, koju smo već pre spomenuli: u lakanovskoj perspektivi to može značiti samo da nismo pronađeni unutar simboličkog, da je subjekat uvek sekundaran u odnosu na označitelja, pa zato deluje kao *hiatus* (zjap), koji je inherentan simboličkoj strukturi, što jeste način na koji rani Lakan definiše subjekt.

Strategija, kako se u savremenoj situaciji orijentisati u politici, bi u ovom obziru bila ne toliko u traženju neke tačke realnog izvan diskursa, jer je, kao što vidimo, već sam savremeni diskurs „izvan sebe”. Neka strategija, koja bi ovde sledila takvoj lakanovskoj dijagnozi, trebalo bi

da vrši „pritisak” na diskurs, na simbolički poredak velikog Drugog, da proizvede upravo taj „potlačeni” označitelj „gospodar”, koji sam manifestuje nemogućnost „totaliteta” lanca označitelja – nemogućnost potpune simbolizacije bez ostatka. U terminima logičkog vremena: vršiti pritisak na algebru, da proizvede zaključak, koji se upravo zbog toga, jer je „univerzalna” logička istina, može temeljiti samo na subjektivnom činu, koji je arbitaran. Kakav treba onda biti taj „pritisak na Drugog”? Na kraju svog možda još najviše „političkog” seminara – Seminara XVII *Naličje psihoanalize* – Lakan definiše afekat tog „pritisaka”: taj afekat je sram. Nikada se ne treba sramiti toga što sami nismo na nivou simboličkog zadatka, simboličkog mandata – za to možemo uvek biti krivi – nego nas može biti sram toga što simbolički Drugi nije na nivou svog zadatka ili, Badjuovim rečima, što je drugi dezorijentisan. Uz pomoć toga iskršava ona tačka nemogućnosti, sa koje je promena društvene veze moguća.

## LITERATURA:

- Badju, A., *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998.
- Badiou, A., *Being and Event*, Continuum, London i New York, 2007.
- Badju, A., *Ime čega je Sarkozy?*, Sophia, Ljubljana, 2008.
- Badiou, A., *Theory of the Subject*, Continuum, London i New York, 2009.
- Badiou, A., *The Communist Hypothesis*, Verso, London i New York, 2010.
- Badiou, A., *The Second Manifesto for Philosophy*, Polity Press, Cambridge i Malden, 2011.
- Dekart, R., *Razprava o metodi*, Založba ZRC, Ljubljana, 2007.
- Lakan, Ž., *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1994.
- Lakan, Ž., *Seminar XI Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1996.
- Lakan, Ž., *Seminar XVII Narobna stran psihoanalize*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008.
- Milner, Ž.-K., *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*, Založba ZRC, Ljubljana, 2005.
- Plut, E. i Hens, D., „What if the Other is Stupid? Badiou and Lacan on ‘Logical Time’”, u Hallward, P. (uredio), *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Continuum, London i New York, 2004., str. 182–190.
- Santner, E., *The Royal Remains: Poeple's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago, 2011.

DOUBT, ACT, SUBJECTIVATION, ORIENTATION - "LOGICAL TIME" BETWEEN FULFILMENT AND RUPTURE

**SUMMARY:** The author begins by briefly putting out key focuses and problems of Alain Badiou's critique of contemporary political disorientation, that is the state which is called by Badiou himself „the state without the Idea”. Badiou has recently defined the Idea as the factor that can only orient subjects in a political situation. The Idea is, however, a particular operation composed of three elements: political element (event), historical element (sequence) and subjective element (subjectivation). A close reading of Badiou's concept of the Idea shows that it is the subjective element that composes the Idea by linking all three elements, so the Idea seems rather an act of subjectivation than the „external” linkage of three elements. From this point of view arises the question: is it possible to think political orientation in the time when one of the three constitutive elements of the Idea is missing, the contingency of event? Precisely this question can be found in Badiou's early work *Theory of the Subject* where Badiou develops his own theory of subjectivation and subjective process from his critique of Jacques Lacan's concept of „logical time”. On account of this „parallel” reading of Badiou and Lacan, the author finally tries to reinterpret Badiou's diagnosis, stressing that disorientation doesn't concern the political subject but rather symbolic order of big Other itself. This disorientation is, yet, the mode of orientation. This kind of disorientation of contemporary discourse produces an anxiety of subjectivity, in which the subject finds itself in the position of the internal exteriority of the discourse. This state regards the impossibility of the discourse (as the symbolic big Other) to be at the level of its own symbolic mandates, so in the conclusion the author proposes the Lacanian reverse of Badiou's perspective: to activate the affect of shame and through it force the switch from impotence of the subject to impossibility of the discourse to be up to its task.

**Keywords:** political orientation, logical time, subjectivation, anxiety, doubt, act

## EPISTEMIČKA DELIBERATIVNA DEMOKRACIJA

APSTRAKT: Prednosti epistemičke koncepcije deliberativne demokracije u ovom se radu pokazuju na primjeru opravdanja demokracije i legitimnosti demokratski donešenih odluka; dok čiste proceduralne teorije ne mogu odgovoriti na izazove društva prožetog pluralizmom religijskih i moralnih doktrina, normativne teorije koje polaze od moralnih vrijednosti ne mogu naći zajedničku vrijednost na osnovi koje opravdavaju demokraciju. Alternativa ovim pristupima nalazi se u epistemologiji; polazimo od pretpostavke kako svi ljudi ipak dijele neke dužnosti, ali one nisu moralnog, već epistemičkog karaktera. Demokracija se zatim opravdava na osnovi naših epistemičkih dužnosti. Ovaj rad daje nacrt novog pristupa demokraciji i razrađuje neke od problema s kojima se susreće.

Ključne reči: deliberativna demokracija, epistemologija, istina, javni um, razložni pluralizam

Rasprava u području teorija opravdanja demokracije posljednjih je nekoliko desetljeća življa nego ikad; opravdanje demokracije i njena obrana u odnosu na druge oblike vlasti predstavljaju bitan dio političke filozofije, pošto će o načinu kako demokraciju opravdavamo ovisiti i kakvu ćemo teoriju demokracije zastupati. Također ćemo, sukladno opravdanju demokracije koje prihvaćamo, razvijati i teorije o granicama njezinog legitimiteta, kao i o načinima adekvatnog oprimjerenja.

U ovom ću radu prikazati glavne argumente u prilog epistemičkog opravdanja demokracije, te dva pravca unutar epistemologije kojima zastupnici ove teorije demokraciju opravdavaju. Međutim, da bi se teorija epistemičkog opravdanja demokracije mogla ispravno shvatiti, a posebice da bi argumenti koji joj idu u prilog imali potrebnu snagu, nužno je postaviti istu u širi kontekst i usporediti je s drugim teorijama koje pokušavaju dati opravdanje demokracije. Zato ću, nakon što prvo istaknem problem opravdanja demokracije kao osovinu oko koje se razvija rasprava, u drugom i trećem dijelu ovog rada prikazati osnovne teorije opravdanja demokracije, istaknuti njihove prednosti, ali i glavne nedostatke zbog kojih se ovaj rad i okreće epistemičkom opravdanju. U

četvrtom i petom dijelu predstaviti ću narodnu epistemologiju i pragmatizam, dva pravca unutar epistemologije kojima se opravdava demokracija, dok ću u šestom dijelu pokazati da, iako opravdanje vuku iz različitih epistemičkih pravaca, oba oblika epistemičkog opravdanja demokracije zastupaju istu, deliberativnu teoriju demokracije. U posljednjem dijelu ovog rada suočit ću se s nekim prigovorima i izložiti obranu (epistemičke) deliberativne demokracije putem demokratskog svjedočanstva.

## Problem opravdanja demokracije

Osnovna ideja demokracije, prema kojoj legitimnost nekog oblika vlasti proizlazi iz njenog prihvaćanja od strane onih kojima se vlada, poziva da se artikuliraju principi na osnovi kojih se demokracija opravdava kao ispravan oblik vlasti. Zato je u individualističkoj liberalnoj tradiciji anarhizam početna pozicija<sup>139</sup>, a legitimnost države je nešto što se treba dokazati pojedincima. Drugim riječima, država (i određeni oblik vlasti u njoj) je legitimna samo ako se može, barem načelno, prikazati kao prihvatljiva *svim* građanima, tj. nije legitimna ukoliko nije barem načelno prihvatljiva *svim* građanima.

Glavnu zapreku opravdanju demokracije predstavlja izraženi moralni pluralizam prisutan u modernom društvu; građani se, prihvaćajući različite (razložne) religijske i vrijednosne doktrine, ne mogu složiti oko principa na osnovi kojih bi opravdali demokraciju. R. Talisse ovo naziva paradoksom demokracije<sup>140</sup>: osiguramo li građanima u nekom društvu osnovna prava i slobode poput slobode govora, tiska, udruživanja i slično, čak i ako u početku zastupaju slične stavove, oni će vremenom početi zastupati različite moralne doktrine (do ovog nužno dolazi zbog razlika u karakteru, društvenom položaju, socijalnim kontaktima, te razlika u drugim životnim uvjetima, a pod pretpostavkom zajamčenih osobnih i građanskih sloboda, te neutralnosti države, tj. pod pretpostavkom da država aktivno ne promiče niti jednu religijsku ili vrijednosnu doktrinu) i neće se slagati oko temeljnih pitanja. Bitno je naglasiti da ovo ne znači nužno da su neki od građana nesposobni, zlonamjerni ili nerazložni; često se radi o pluralizmu *minimalno*

---

<sup>139</sup> Ovo se najjasnije vidi na primjeru knjige Roberta Nozicka, *Anarhija, država i utopija*. Nozick, R., *Anarhija, država i utopija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.

<sup>140</sup> Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge University Press, New York, 2009.

*plauzibilnih* i *razložnih* moralnih doktrina. Možemo pretpostaviti kako će građani tolerirati neke oblike ponašanja koji nisu u skladu s njihovim vrijednostima, ali sigurno je da neće moći tolerirati sve običaje i prakse koje smatraju moralno pogrešnima.

Razmotrimo ukratko nekoliko primjera: u SAD-u djeluju organizacije poput „Operacije spas” i „Fokus na obitelj” koje se aktivno protive legalizaciji pobačaja pošto ga smatraju moralno pogrešnim činom ravnim ubojstvu.<sup>141</sup> Iako je odluka o legalizaciji pobačaja u SAD-u donesena legalnom i (naizgled) legitimnom procedurom, pripadnici ovih organizacija smatrati će kako se ne radi o legitimnom zakonu. Oni, naime, pobačaj smatraju ravnim ubojstvu, a klinike za pobačaje često uspoređuju s nacističkim koncentracijskim logorima. Često biraju nasilne i nezakonite metode kojima žele spriječiti rad klinika u kojima se vrše pobačaji; tvrde kako je njihova (i naša) dužnost da se spasu životi nerođene djece, na isti način na koji bi njihova dužnost bila da učine sve u svojoj moći kako bi spriječili ubijanje nedužnih civila u nacističkim logorima smrti. Uzevši u obzir aktualnost koju rasprava o legitimnosti pobačaja ima već desetljećima, teško bi bilo reći da članovi ovih organizacija nemaju nikakve razloge za svoja uvjerenja i da je potpuno neplauzibilno smatrati da je pobačaj moralno pogrešan čin. Slične oblike sukoba imamo i u nizu drugih primjera; u ovu kategoriju možemo uvrstiti i pitanja vezana uz afirmativnu akciju, homoseksualne brakove, eutanaziju, prisutnost religijskih obilježja u školama, sadržaj znanstvenog kurikulumu za osnovne škole... Svi ovi primjeri imaju sličnu strukturu; treba se donijeti odluka koja će utijecati na sve strane u sukobu, a legitimnost te odluke ovisiti će o tome je li njezino opravdanje prihvatljivo *svim* građanima. Podsjetimo, legitimnost nekog oblika vlasti traži da njegove odluke budu opravdive *svim* građanima, no kad su građani podijeljeni oko fundamentalnih vrijednosnih pitanja, podijeljeni su i oko koncepta valjanog moralnog opravdanja. Članovi organizacija koje se aktivno protive pobačaju zato neće smatrati da je odluka koja legalizira pobačaj legitimna i neće je biti spremni prihvatiti. Moguće je i da neki radikalni zastupnici prava na pobačaj ne bi kao legitimnu prihvatili odluku koja potpuno zabranjuje pobačaj. Kompromisi su ovdje teško mogući pošto i jedna i druga strana nije spremna prihvatiti niti jedno rješenje koje u potpunosti ne odražava njezine stavove.

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, str. 21.

Prema tome, uvijek će neka skupina biti nezadovoljna do te mjere da će donesenu odluku smatrati nelegitimnom, a time će poricati i legitimitet oblika vlasti koji je samu odluku donio. Ovo nas vraća na paradoks opravdanja demokracije: upravo one slobode koje predstavljaju osnovu demokracije onemogućavaju opravdanje njezine legitimnosti.<sup>142</sup>

Odmah nam se nameće i prvo, standardno rješenje paradoksa opravdanja demokracije: shvatimo li demokraciju kao puku proceduru, možemo reći kako su legitimne sve (i samo one) odluke koje su donešene ispravnom procedurom; demokracija omogućava da većina ljudi u većini slučajeva dobije uglavnom ono što želi, dok se onima koji nisu zadovoljni ishodom ostavlja mogućnost da pregovaraju i traže kompromise.

### Proceduralne teorije

Standardno rješenje paradoksa demokracije legitimnost neke odluke opravdava činjenicom da je donesena valjanom pravičnom procedurom. U različitim političkim sustavima (monarhija, oligarhija, teokracija, plutokracija) razni pojedinci ili grupe ljudi imaju političku moć; oni koji je imaju odlučuju o javnim pitanjima, dok se drugi podređuju njihovim odlukama. U demokraciji svi građani imaju jednaku političku moć, tako da svi odlučuju, ali se i svi podređuju donešenim odlukama. Uz to, liberalna demokracija ne samo da daje svima jednaku mogućnost utjecanja na odluku, nego i štiti prava i slobode pojedinaca, te im pruža mogućnost da pokušaju promijeniti mišljenje većine. Demokracija, dakle, ne može osigurati da će se svi slagati s donešenim odlukama, ali može pridonijeti održavanju mira, pravičnosti i stabilnosti.

Proceduralizam tako nema nikakvih moralnih ciljeva osim da stvara odluke tretirajući interese svih ljudi jednako. Prema tome, proceduralna je demokracija ne-normativna; ne teži moralno ili epistemički ispravnim (istinitim) odlukama, već kao jedini zahtjev postavlja težnju da odluke odgovaraju ispravnoj agregaciji glasačke volje (da budu donesene ispravnom procedurom). Njena je ne-normativnost ujedno i njezina glavna snaga; ovako izbjegava paradoks opravdanja demokracije koji

---

<sup>142</sup> Talisse, R., "Folk Epistemology and the Justification of Democracy", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer, Dordrecht, 2009.



smo ranije objasnili. Pošto je svakom pojedincu i svakoj grupi ljudi u interesu da njima ne dominira netko drugi, svi imaju razloga prihvatiti demokraciju.

Dva su glavna smjera u argumentaciji kojima se kritizira proceduralizam; David Estlund naglašava kako je ovakav pravični proceduralizam neosjetljiv na razloge, te kako je moguće naći i druge pravične oblike donošenja odluka koji nam međutim neće biti prihvatljivi<sup>143</sup>, dok Robert Talisse upozorava da je problem ‘duboke politike’ složeniji no što to proceduralizam pretpostavlja, te tvrdi kako ovakav proceduralizam neće i ne može osigurati mir i stabilnost<sup>144</sup>.

Problem pravičnog proceduralizma, objašnjava Estlund, leži u njegovoj neosjetljivosti na razloge – proceduralizam jednako gleda na stavove i interese svih pojedinaca, te ne daje prednost tvrdnjama jednih nad tvrdnjama drugih – čak ni zbog *dobrih* razloga. Čini se da je proceduralizam otišao predaleko: na tvrdnje svih građana se gleda jednako, tako da ni dobri razlozi ne mogu dati prednost nekoj tvrdnji. On je, mogli bismo reći, epistemički potpuno neosjetljiv.<sup>145</sup>

Estlund dalje predlaže da zamislimo sustav u kojem se javne odluke ne donose glasanjem, nego bacanjem novčića; ukoliko imamo neko važno pitanje o kojem bi raspisali referendum, mi umjesto toga možemo baciti novčić i odlučiti prema strani novčića koja padne. Iako je jasno da je ovo loš oblik odlučivanja, on *nije nepravičan*. Podsjetimo, pravičnost zahtjeva da svi građani imaju jednaku moć u procesu donošenja odluke; ukoliko bacimo novčić svi imaju jednaki (nikakav) utjecaj na konačnu odluku. Prema tome, pravični proceduralizam jamči da će se odluka donijeti na pravičan način, ali ne i da će ona sama biti pravična, moralna ili ispravna. Bacanje novčića je pravična procedura, ali ona nam ne pruža snažne razloge da prihvatimo tako donesene odluke ili druge prisiljavamo da im se pokoravaju. Prema tome, proceduralna pravičnost

---

<sup>143</sup> Estlund, D., "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", u *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The MIT Press, London, 1997., str. 173-204.

<sup>144</sup> Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*

<sup>145</sup> Estlund, D., "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", u *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, str. 173-204.

demokratskih procedura ne daje im moralni legitimitet (ne obvezuje nas da im se pokoravamo).<sup>146</sup>

Talisse, s druge strane, ističe kako zastupnici proceduralizma pretpostavljaju da građani mogu na svoje najdublje moralne i religijske dužnosti gledati kao na želje, preference i interese s kojima se može trgovati i pregovarati. Ova je pretpostavka, međutim, pogrešna; religiozni građani na svoje dužnosti ne gledaju kao na interese, već kao na kategorijske obaveze ili Božje naredbe o kojima se ne može pregovarati i koje se ne mogu kvantificirati za potrebe pregovaranja s drugima. Za brojne građane religija i istina mogu biti važnije od politike, stabilnosti i mira. Religiozni građani tako mogu smatrati nelegitimnom odluku o legalizaciji pobačaja; pobačaj je za njih nelegitimna neovisno o volji većine, o njegovoj se legitimnosti uopće ne može odlučivati glasanjem. Za ove građane njihove moralne dužnosti i shvaćanja slobode, jednakosti, pravednosti i dobra prethode njihovim demokratskim dužnostima, i to na način da legitimnost demokracije za njih proizlazi iz njihovih moralnih stavova. Zato ne mogu, kad se neka moralna dužnost suprotstavlja demokratskoj odluci, legitimnost te odluke opravdati pozivajući se na pravičnost, pošto legitimnost cijelog procesa odlučivanja počiva na tim moralnim vrijednostima.<sup>147</sup>

## Normativne teorije

Uz proceduralizam razvio se i niz teorija koje, uočivši jaz koji postoji između pravičnosti procedure i legitimnosti odluke koja je tom procedurom donesena, pokušavaju naći drugačije odgovore i rješenja na paradoks opravdanja demokracije. Cilj im je naći neku dužnost prisutnu kod svih pojedinaca i grupa koja će ih motivirati da prihvate demokratski donešene odluke čak i kad se s njima ne slažu. Dvije su takve vrste dužnosti: one moralne i one epistemičke.

---

<sup>146</sup> Estlund, D., "Epistemic Proceduralism and Democratic Authority", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 15-27.

<sup>147</sup> Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*

(i) Normativne teorije bazirane na moralnim dužnostima

U uvjetima religijskog i vrijednosnog (moralnog) pluralizma smisleni korak prema uspješnom opravdanju procesa donošenja odluka može biti pozivanje na neku moralnu karakteristiku koja je zajednička svim zajednicima i njihovim članovima. Želi se naći neki moralni element prisutan u svim religijama i drugim sveobuhvatnim doktrinama i pomoću njega opravdati demokraciju i objasniti legitimnost demokratski donešenih odluka. Ovako Ronald Dworkin, primjerice, pokušava opravdati demokratsko uređenje pozivajući se na koncepciju ljudskog dostojanstva.<sup>148</sup> Međutim, radi se o iznimno teškoj zadaći pošto je u uvjetima vrijednosnog pluralizma lako moguće da različite sveobuhvatne doktrine različito gledaju na koncept ljudskog dostojanstva. Čini se da je nemoguće pronaći opravdanje demokracije na osnovi svima zajedničke moralne dužnosti prisutne u svim obuhvatnim doktrinama.

Ovaj je zaključak prihvatio i John Rawls kada u raspravu uvodi pojam preklapajućeg konsenzusa; nemoguće je naći jedinstveno moralno opravdanje demokracije koje će biti u skladu sa svim moralnim doktrinama. Svaki građanin može, na osnovu doktrine koju prihvaća, naći razloge da prihvati demokratsko uređenje – građani, dakle, na osnovi *različitih* razloga opravdavaju demokraciju.<sup>149</sup> Pošto svaki građanin vidi demokraciju kao ispravan politički izražaj svoje obuhvatne doktrine, ima i (moralne) razloge da prihvati demokratski donešene odluke čak i kad su suprostavljene s njegovim stavovima.

Ovo, naravno, znači da teorijska jezgra demokratske politike mora biti formulirana toliko općenito da ne implicira niti jednu specifičnu doktrinu, ali da bude kompatibilna sa svim razložnim doktrinama. Zato Rawls uvodi javni um<sup>150</sup>, zahtjev prema kojem građani ne smiju uvoditi obuhvatne doktrine u javnu raspravu, već predlagati mogu samo one premise koje proizlaze iz zajedničkog fonda prihvaćenih principa. Ta strategija predstavlja Rawlsovo rješenje paradoksa demokracije; u uvjetima religijskog i vrijednosnog pluralizma pojedinci u raspravu

---

<sup>148</sup> Dworkin, R., *Is Democracy Possible Here?*, Princeton University Press, New York, 2006.

<sup>149</sup> Rawls, J., *The law of peoples: with "The idea of public reason revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

<sup>150</sup> *Ibid.*

smiju uvoditi samo općeprihvaćene premise, a nikako premise koje proizlaze iz njihovih obuhvatnih doktrina.

Iako je Rawlsova teorija ostavila snažan odjek u suvremenoj filozofsko-političkoj misli, više je prigovora koji se upućuju njegovoj ideji javnog uma. Ovdje ćemo navesti samo dva najaktualnija: (i) u javnom je umu epistemologija podvrgnuta politici, a istina prihvatljivosti, a čini se i da (ii) ideja javnog uma može, umjesto da osigura mir i stabilnost, imati sasvim suprotne posljedice.

Da bismo što bolje shvatili prvi prigovor, podsjetimo se još jednom osnovne postavke javnog uma: građani ne smiju obuhvatne doktrine uvlačiti u javnu raspravu, tj. smiju predlagati samo one premise koje proizlaze iz zajedničkog fonda prihvaćenih premisa. Međutim, što ako netko ima dobar argument u korist neke doktrine i stavova koji iz nje proizlaze? Zamislimo nekog katolika koji ima dobre argumente u korist nauka Tome Akvinskog i potpune zabrane pobačaja. Smije li ih on uvesti u javnu raspravu? Rawls će odgovoriti negativno: čak ni istina nije dovoljna da se moralna doktrina uvede u javnu raspravu (pošto ona može biti kontroverzna među razložnim građanima). Problem za Rawlsa postaje ozbiljniji ukoliko pretpostavimo da se radi o demonstrativnoj istini o nekom religijskom učenju – ne bi li demonstrativna istina trebala biti dovoljna da ukine sve sumnje kako je neko gledište nerazložno?

Politika izostavljanja (javni um) ne ograničava samo vrstu razloga u javnoj raspravi, već i uvodi određenu „normu racionalnog dijaloga” prema kojoj je iznimno važno nastaviti razgovor među pojedincima kako bi se odredili principi političkog udruživanja.<sup>151</sup> Za Rawlsa je politička legitimnost politički, a ne epistemički problem – to ujedno znači i da opravdanje mora biti dano ne-epistemičkim terminima.

Prema tome, kad djeluju unutar javnog uma, građani ne teže odlukama donesenim epistemički\_najboljim razlozima, već odlukama koje se najbolje slažu s postojećim principima prisutnima u društvu. Ovdje prepoznajemo glavni prigovor Rawlsu: prema teoriji javnog uma kvaliteta razloga i argumenata ovisi o njihovom sadržaju (formi), a ne o

---

<sup>151</sup> Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*

epistemičkim temeljima na kojima stoje.<sup>152</sup> Razložnost je za Rawlsa „dio političkog ideala demokratskog građanstva koje uključuje javni um”;<sup>153</sup> ona nema veze s epistemologijom i razlozima kojima se opravdava neko vjerovanje. Javni um je epistemički zatvoren sustav u njega je nemoguće uključiti nove teorije koje nisu u zajedničkom fondu prihvaćenih razloga, čak ni kad imaju dobre argumente. Istinitost neke obuhvatne doktrine za Rawlsa je irelevantna za pravednost u liberalnoj demokraciji.

Vidjeli smo kako se Rawlsu prigovara što istinu podvrgava stabilnosti; međutim, autori poput Roberta Talissea pokazuju da javni um kojeg Rawls predlaže ne osigurava, već ugrožava stabilnost društva. Prema zahtjevima javnog uma, građani u područje javne rasprave mogu uvoditi samo argumente i razloge koji ne proizlaze iz njihovih obuhvatnih doktrina – to znači da brojne grupe neće moći u javnoj raspravi iznositi svoje argumente, već će rasprave voditi među svojim istomišljenicima. Pošto im javni um zabranjuje iznošenje argumenata obuhvatnih doktrina u javnoj raspravi, oni će sve manje sudjelovati u javnim raspravama, ali će se zato okupljati i raspravljati sa drugim pojedincima koji prihvaćaju tu obuhvatnu doktrinu. Međutim, istraživanja Cassa Sunsteina upozoravaju na problem „grupne polarizacije” – ljudi sličnih stavova, nakon deliberacije, počinju držati ekstremnije verzije stavova kojih su ranije držali.<sup>154</sup> Primjerice, grupa umjerenih feministkinja će nakon deliberacije imati nešto ekstremnije stavove; isto vrijedi i za rasiste i protivnike rasizma, liberale i konzervativce... Ovaj se efekt pojačava kada su pojedinci izolirani od drugih utjecaja i kad u deliberaciji sudjeluju duže vrijeme (deliberativne enklave). Grupna polarizacija vodi do problema „osakaćene epistemologije” – prvo, ovakve deliberativne grupe postaju epistemički nestabilne pošto se pomak u stavovima događa uvijek samo u jednom smjeru (prema ekstremu) i to neovisno o kvaliteti razloga i argumenata iznešenih u raspravi. Drugo i bitnije, izolirane deliberativne grupe razvijaju tendenciju da zaštite svoja radikalna vjerovanja odbijajući komunikaciju sa neistomišljenicima; zbog toga sve ostale prikazuju ne samo kao pojedince koji su u krivu,

---

<sup>152</sup> Misak, C., "Truth and Democracy: Pragmatism and Deliberative Virtues " u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer, Dordrecht, 2009., str. 41-54.

<sup>153</sup> Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993., str. 215.

<sup>154</sup> Sunstein, C., "The Law of Group Polarization", u *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, Oxford, 2003.

već kao glupe ili zlonamjerne ljude, te razvijaju poseban jezik i načine izražavanja, alternativnu povijest i mitove, a sve s ciljem otežavanja komunikacije svojih članova s članovima drugih grupa. Ove su prakse već prisutne kod nekih sekta ili kulturnih udruženja, a zabrinjavajuće je i da se u američkom političkom diskursu sve češće javljaju pokušaji diskreditiranja neistomišljenika i pozivanje na komunikacijski bojkot: tako demokrati republikance nazivaju „glupim bijelim ljudima” i „*lying liars*”, dok su s druge strane česte izjave poput „Liberali boluju od mentalne bolesti” i „Ne razgovarajte s liberalima ako baš ne morate!”.<sup>155</sup> Ove prakse vode razvijanju ekstremnijih stavova kod sukobljenih grupa, a pošto obje ohrabruju vlastite članove da ne komuniciraju sa neistomišljenicima, uz ekstremizaciju stavova onemogućava se i komunikacija potrebna za trajnu stabilnost društva. Kad smo u ranijim dijelovima pisali kako imamo dužnosti (moralne ili epistemičke) gledati i tretirati sve građane jednako, činilo se razumnim iz ovog isključiti mentalno bolesne ili iznimno zle građane. Međutim, ekstremizacijom stavova i osakaćenom epistemologijom grupe počinju sve češće na pripadnike drugih grupa gledati kao na mentalno bolesne ili iznimno zlonamjerne pojedince, što direktno prijeti stabilnosti društva koju je Rawls želio zaštititi.

Kao alternativu Rawlsovoj „politici izostavljanja” (sveobuhvatnih doktrina iz javnog diskursa), često se navodi Stoutov program „politike uključivanja”; Jeffrey Stout smatra da bi demokratski građani trebali biti slobodni da u javnoj raspravi izražavaju kakve god razloge žele. Naravno, to ne znači da bi trebali izražavati samo razloge koji proizlaze iz obuhvatnih doktrina; Stout, slično kao i Rawls, zagovara davanje razloga koji su prihvatljivi iz pozicije što većeg broja obuhvatnih doktrina, ali za razliku od Rawlsa, koji ovo opravdava zahtjevima javnog uma, Stout jednostavno preporučuje kako će naši razlozi, ukoliko su prihvatljivi za pripadnike različitih obuhvatnih doktrina, moći motivirati veći broj ljudi, tako da će nam se više isplatiti u javnoj raspravi iznositi javne razloge nego one koji proizlaze iz određene obuhvatne doktrine.<sup>156</sup> Kad naš neistomišljenik iznosi razloge iz neke obuhvatne doktrine u korist odluke koju ne podržavamo, Stout preporučuje metodu *sadržajnog kriticisma*; za potrebe rasprave prihvaćamo tuđe premise (ne odbacujemo ih na osnovi forme kako bi to

---

<sup>155</sup> Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*

<sup>156</sup> Stout, J., *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 2004.

učinio Rawls), ali nastojimo pokazati ili da su nekonzistentne ili da vode do konkluzije koju mi zastupamo. Na ovaj način ne isključujemo različite razloge zbog njihove forme (tj. zato što porijetlo vuku iz neke obuhvatne doktrine), već ih primamo u javnu raspravu, a metodom sadržajnog kritičizma također u raspravu ne uvodimo nove diskutabilne argumente, nego traženjem nekonzistentnosti unutar postojećih razloga na sugovorniku prihvatljiv način argumentiramo u korist naše pozicije.

Iako se čini da Stout riješeva barem neke probleme koje smo istaknuli u Rawlsovom prijedlogu, moramo uočiti glavnu slabost svih normativnih teorija opravdanja demokracije baziranih na moralnim dužnostima; one počivaju na pretpostavci da smo spremni komunicirati s našim neistomišljenicima i da na njih (ili barem na njihove razloge) gledamo kao na jednako vrijedne. Isti problem, dakle, prati i Rawlsa i Stouta: Rawlsova „politika izostavljanja” (javni um) navodi kako, *ako* netko želi nastaviti razgovor nakon nesuglasica, treba se držati premisa koje svi prihvaćaju, dok Stoutova „politika uključivanja” (sadržajni kritičizam) tvrdi da, *ako* netko želi raspravljati sa neistomišljenicima, treba raspravu početi od njihovih premisa. Obije teorije počivaju na pretpostavci da građani žele (ili trebaju željeti) nastaviti raspravu, i tu pretpostavku opravdavaju našim moralnim dužnostima koje imamo prema drugim pojedincima. Međutim, teorija iz koje proizlaze te moralne dužnosti nije „*freestanding*” – radi se o verziji neke obuhvatne moralne teorije za koju s pravom možemo pretpostaviti da nije prihvaćena od strane svih pojedinaca. Rawls i Stout pretpostavljaju da se osnova za demokraciju nalazi u moralu, zato se i pozivaju na moral kad trebaju opravdati zašto bi trebali željeti nastaviti razgovor s drugima. Međutim, ne mogu ponuditi „*freestanding*” opravdanje bazirano na moralnim dužnostima.

Kao alternativa otvara se novi pravac; normativnost se ne svodi nužno na moral, te nisu sve dužnosti uvijek moralnog karaktera. Postoje i epistemičke dužnosti, te ću završni dio ovog dijela posvetiti normativnim teorijama opravdanja demokracije koje se pozivaju na epistemičke dužnosti kao osnovni razlog zašto trebamo nastaviti razgovor čak i kada se ne slažemo s našim sugovornicima.

## ii) Normativne teorije bazirane na epistemičkim dužnostima

Do sad smo razmotrili Rawlsov pokušaj da ponudi rješenje paradoksa demokracije potpuno neovisno o obuhvatnim teorijama; iako veoma vrijedan i zanimljiv, dati odgovor nas ne može zadovoljiti pošto se, odgovarajući na pitanje zašto bi sukobljeni građani trebali nastaviti demokratski dijalog, u dubini ipak oslanja na određenu *moralnu* obuhvatnu doktrinu. Objašnjavajući paradoks demokracije istaknuli smo kako u uvjetima moralnog, religijskog i kulturnog pluralizma nije moguće ponuditi svima prihvatljivo opravdanje demokracije koje se oslanja na neku moralnu obuhvatnu doktrinu. Međutim, grupa suvremenih autora<sup>157</sup> ponudila je alternativni oblik normativnog opravdanja demokracije – oni ne pokušavaju demokraciju opravdati ne pozivajući se ni na jednu obuhvatnu doktrinu (kao što to pokušava Rawls), već oslonac traže u obuhvatnoj doktrini koja zadovoljava razložni pluralizam. Uočivši kako, zbog činjenice moralnog i vrijednosnog pluralizma, nije moguće opravdanje demokracije utemeljiti na nekoj obuhvatnoj *moralnoj* doktrini, okreću se obuhvatnoj *epistemičkoj* doktrini kako bi postigli isti cilj. Drugim riječima, kad ih upitamo zašto bi sukobljeni građani trebali nastaviti demokratski dijalog, neće se (kao Rawls) pozivati na određene moralne dužnosti koje svi pojedinci prihvaćaju, već na općeprihvaćene epistemičke dužnosti. Da bi uspješno odgovorili na problem paradoksa demokracije, te dužnosti moraju biti prihvaćene od svih građana, te zbog toga njihova teorija ne smije uključivati složene i diskutabilne filozofske pojmove. Rawlsovo zaziranje od „metafizičkog” prisutno je i u epistemičkom opravdanju demokracije: Misak<sup>158</sup> i Festenstein<sup>159</sup> se zato okreću pragmatizmu Charlesa Peircea, smatrajući ga najjednostavnijom i najbolje prihvaćenom teorijom, tvrdeći kako je za potrebe ove rasprave vjerovanje istinito ukoliko ga nikada ne možemo oboriti nikakvim razlozima, dokazima i argumentima. Stvari na sličan način postavlja i Talisse<sup>160</sup>, samo što on ne prihvaća ni pragmatizam, pošto isti predstavlja samo jednu od niza epistemoloških teorija, već se poziva na

---

<sup>157</sup> David Estlund, Robert Talisse, Matthew Festenstein, Cheryl Misak i drugi.

<sup>158</sup> Misak, C., "Truth and Democracy: Pragmatism and Deliberative Virtues", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 41-54.

<sup>159</sup> Festenstein, M., "Truth and Trust in Democratic Epistemology", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 15-27.

<sup>160</sup> Talisse, R., "Folk Epistemology and the Justification of Democracy", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 41-54.



principe pučke epistemologije (epistemičke prakse čovjeka s ulice koje predstavljaju pred-teorijske i intuitivne epistemičke dužnosti spoznavatelja) kako bi opravdao (deliberativno) demokratsko uređenje.<sup>161</sup>

Epistemičke teorije demokratske legitimnosti ističu kako druge teorije nedovoljno cijene, ili potpuno isključuju važnost koju istina ima u životima ljudi: Rawls, kao što smo vidjeli, podređuje istinu prihvatljivosti i stabilnosti (izbjegava govoriti o istinitim, već samo o razložnim doktrinama, koje mogu biti i kontradiktorne, a opet minimalno plauzibilne), Raz poziva na *epistemičku apstinenciju* („Razložnost, a ne istina, je ono što tražimo u političkim doktrinama”<sup>162</sup>), dok zastupnici proceduralizma o istini brinu još manje, tvrdeći kako legitimnost neke političke odluke ovisi samo o proceduri kojom je ona došena, te ni o čemu izvan nje. Međutim, izgleda da nam je istina iznimno bitna i da je često upravo istinitost (ili težnja istini) ono što daje legitimnost nekoj političkoj odluci. Huw Price tako ističe kako je nemoguća bilo koja rasprava bez koncepta istine<sup>163</sup>; poziva nas na misaoni eksperiment u kojem zamišljamo grupu ljudi koji prihvaćaju norme iskrenosti i opravdanja vlastitih stavova, ali ne i koncept istine. Oni, dakle, izražavaju svoje preference i želje, ali ne smatraju da neslaganje znači da je jedan od njih u krivu – čini se, međutim, da ne možemo imati raspravu ako ne smatramo da je naš sugovornik u krivu.

Zastupnici epistemičkog opravdanja demokracije istaknuti će kako svi prihvaćamo određene epistemičke dužnosti – dužnosti da imamo istinita vjerovanja i da donosimo epistemički ispravne (istinite) odluke – i na njih će se pozivati prilikom rješavanja paradoksa demokracije. Prisjetimo se problema koji pogađa Rawlsovu (i Stoutovu) teoriju; zašto bi sukobljeni građani trebali nastaviti demokratski dijalog? Odgovor sada ne leži u našim moralnim, već u našim epistemičkim dužnostima – prihvaćamo epistemičku dužnost da imamo što više istinitih vjerovanja (i epistemički ispravnih odluka), a ulazak u demokratsku deliberaciju je najbolji način da to osiguramo. Ako je istinito vjerovanje ono koje može preživjeti raspravu i razmjenu argumenata, a težimo da nam vjerovanja

---

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> Raz, J., "Facing Diversity: The Case for Epistemic Apstinence", u *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1994., str. 122.

<sup>163</sup> Price, H., "Truth as Convenient Friction", *Journal of Philosophy*, 100, 2003., str. 167-190.

budu istinita, trebamo se što češće upuštati u rasprave i zahtjevati da se osigura njihovo slobodno odvijanje. Zato na razložnost (za razliku od Rawlsa, koji na nju gleda kao na politički ideal) ovi autori gledaju kao na epistemički ideal – biti razložen znači biti spreman uči u proces opravdanja vjerovanja, tj. biti spreman ponuditi razloge na osnovi kojih tvrdimo nešto. Dok god nas naše moralne doktrine, kakve god da bile, obvezuju da imamo informirane i epistemički pouzdane moralne sudove, imamo razloga prihvatiti deliberativno demokratsko uređenje.<sup>164</sup>

## Pragmatizam

Velik dio zastupnika epistemičkog opravdanja demokracije svoju argumentaciju počinje pozivajući se na pragmatizam C. S. Peircea i neke njegove nešto suvremenije istomišljenike. Da bi mogli razumjeti zašto se priklanjaju baš pragmatizmu (i pragmatičkom shvaćanju istine) trebamo prvo sagledati osnovne postavke Peirceve teorije i uočiti kako se iste uklapaju u epistemičko opravdanje demokracije, odnosno u obranu deliberativne demokracije.

Čini se opće prihvaćenim da, ako neka osoba vjeruje u neki sud  $p$ , ona treba imati neke razloge, dokaze i argumente na osnovi kojih vjeruje da je  $p$  istina. Čini se, međutim, da osoba može imati razloge, dokaze i argumente da vjeruje kako je  $p$  istina, a da  $p$ , međutim, nije istinito. Peirce nastupa protiv ove ideje, tvrdeći kako, ako vjerovanje ne možemo oboriti drugim razlozima, evidencijom i sl., onda je ono istinito – ne možemo od vjerovanja tražiti ništa više, nikakvo odgovaranje stvarnosti, da bi ga smatrali istinitim. Ako vjerovanje zadovoljava sve uvjete dobrog istraživanja (jednostavnost, koherencija, eksplanatorna moć...), onda je ono istinito; nema ništa metafizičko iznad ovih praktičkih ciljeva<sup>165</sup>. Slično piše i Festenstein kada izlaže tzv. „*low profile*” koncepciju istine, prema kojoj je vjerovanje istinito ukoliko je neoporivo u procesu rasprave i istraživanja, te ukoliko zadovoljava određene „lokalne ciljeve” (eksplanatorna moć, koherencija...)<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Talisse, R., "Folk Epistemology and the Justification of Democracy", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 41-54.

<sup>165</sup> Misak, C., *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge, London, 2000.

<sup>166</sup> Festenstein, M., "Truth and Trust in Democratic Epistemology", *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 15-27.

Iako nam ovo na prvi pogled može izgledati izrazito neprihvatljivo, vidjet ćemo da velik broj znanstvenika (koji se ne zamaraju filozofijom i epistemologijom) razmišlja na ovaj način. Peirce smatra kako je to svojevrsna snaga pragmatičkog shvaćanja istine; ono ne pretpostavlja realističku onotologiju, a time i korespondencijsku teoriju istine, prema kojoj „istina postaje predmet isprazne metafizike”.<sup>167</sup> Realistička ontologija je zbog toga podložna skepticizmu; da bismo znali da imamo istinito vjerovanje trebamo napustiti svoju i zauzeti perspektivu nekog sveznajućeg bića koje savršeno jasno i objektivno vidi cijelu sliku svijeta. Međutim, čini se da nam to u praksi predstavlja prilično velik problem; ma kako dobre razloge i dokaze mi imali za neki sud, nikad ne možemo znati da je on stvarno istinit, tj. ne možemo provjeriti jesmo li stvarno u pravu ili samo (pogrešno) mislimo da jesmo. Prednost pragmatizma, tvrdi Peirce, nalazi se u njegovoj mogućnosti da riješi ovaj problem bez uvlačenja u metafiziku. Pragmatizam smatra da istina proizlazi iz istraživanja; ona nije nešto što prelazi ljudske mogućnosti spoznavanja i izlazi izvan našeg dosega.

Peirce od deflacionista preuzima ideju neraskidive veze između tvrdjenja da  $p$  i tvrdjenja da je  $p$  istina; kad opravdavamo tezu „ $p$  je istina” ujedno opravdavamo i „ $p$ ”. Ideja je, dakle, da kad provjeravamo tezu „Istina je da je Zagreb sjevernije od Rijeke”, provjeravamo tezu „Zagreb je sjevernije od Rijeke” – nema ništa dodatno, metafizičko, što provjeravamo u prvoj, a ne u drugoj tezi. Kad trebamo provjeriti tezu „Zagreb je sjevernije od Rijeke”, uspoređujemo razloge i evidenciju za i protiv te teze; gledamo karte, koristimo kompas, GPS. Peirce smatra da je sličan slučaj i sa političkim odlukama i pitanjem njihove istinitosti (ispravnosti) – tezu „Istina je da UN treba spriječiti genocid” provjeravamo tako što provjerimo tezu „UN treba spriječiti genocid”, a to radimo uspoređujući razloge za i protiv te teze. Nema ničeg metafizičkog – nikakva kristalna kugla, Biblija ili nešto slično – što nam daje direktan uvid u istinu; do nje dolazimo uspoređujući razloge za i protiv neke teze.

Peirceov pragmatizam nam zapravo ne govori kada je neka teza istinita, nego kojom metodom (provjeravanje dokazima, razlozima i argumentima) saznati je li tvrdnja istinita. Dakle, ako je istinito

---

<sup>167</sup> Misak, C., *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, str. 155.

vjerovanje ono koje može preživjeti raspravu i razmjenu argumenata, te ako težimo da su nam vjerovanja istinita, trebamo se često upuštati u argumentirane rasprave, te biti spremni odgovarati razlozima i dokazima koje drugi iznose. Prisjetimo se problema koji je mučio i Rawlsa i Stouta; zašto bi pojedinac trebao željeti nastaviti razgovor i raspravu s nekim neistomišljenikom? Obojica odgovor nalaze u moralnim dužnostima koje imamo prema svim pojedincima, ali pošto u pluralnom društvu postoji mnogo različitih moralnih doktrina, čini se da ne mogu pronaći svima prihvatljivo objašnjenje. Za razliku od njih, zastupnici epistemičkog opravdanja demokracije pozivaju se na drugu vrstu dužnosti – *epistemički* je pogrešno ne razmatrati razloge i argumente koje nam drugi daju, pošto su isti jedini način da dođemo do istinitih vjerovanja kojima težimo. Zato ne trebamo samo aktivno sudjelovati u raspravama, nego i drugima osigurati mogućnost da u njima sudjeluju.

Nakon ovog, potrebno je povući još samo jedan korak; demokracija je opravdan oblik vlasti pošto svim pojedincima omogućava da sudjeluju u raspravama i da iznose svoje razloge i argumente, kao i da kritiziraju tuđe. Naravno, ovo ne povlači bilo koji oblik demokracije, već deliberativnu demokraciju u kojoj odluke ne proizlaze iz sile ili akumulacije preferenci, nego iz snage jačeg argumenta.<sup>168</sup> Deliberacijom, dakle, ne tražimo konsenzus, nego odgovor koji će najbolje odgovarati iznesenim argumentima i razlozima (iako su mogući slučajevi u kojima će upravo kompromis biti najbolja opcija).

Iako ova pozicija izaziva dosta prigovora, neću ih razmatrati ovdje, nego ću na njih jednim dijelom pokušati odgovoriti kasnije, kada ću se dotaknuti obrane deliberativnih vrlina i uloge povjerenja u demokratskom svjedočanstvu. Za sada je bitno uočiti osnovnu strukturu epistemičkog opravdanja demokracije, te ulogu koju pragmatizam u njemu igra – vjerovanje je istinito ukoliko je poduprto najboljim razlozima, a pošto relevantne protuargumente i dokaze može iznijeti bilo koja osoba, imamo epistemičke dužnosti da ih ne ignoriramo, već da s njima održavamo razgovor čak i kad se ne slažemo. Deliberativna demokracija je najbolji sustav za dolaženje do istinitih vjerovanja, a

---

<sup>168</sup> „...no force except that of a better argument is exercised...”, Habermas, J., *Legitimation crisis*, Heinemann Educational Books, London, 1976., str. 108.

pošto nam je stalo da imamo istinita vjerovanja, moramo prihvatiti deliberativnu demokraciju.

Mogući prigovor koji ću ipak ovdje dotaći pokušava pokazati kako ovo ipak nije „freestanding” teorija opravdanja demokracije; ona počiva na jednoj razložnoj obuhvatnoj epistemičkoj doktrini koju, međutim, ne moraju svi prihvaćati. Zastupnik korespondencijske teorije može jednostavno odbaciti ovakvo epistemičko opravdanje demokracije pošto isto počiva na njemu neprihvatljivoj teoriji istine; iako smatram da je moguće Peirceov pragmatizam oblikovati tako da se izbjegne ovaj prigovor (odustati od pragmatičkog shvaćanja istine, ali zadržati dosta čvrstu ideju kako su rasprava i razmjena argumenata i razloga najbolje metode za njezino pronalaženje, ma što da ona bila) i na taj način sačuvati epistemičko opravdanje demokracije, sada ću prikazati sličan pokušaj opravdanja demokracije pomoću narodne epistemologije koji predlaže Robert Talisse.

### Narodna epistemologija

Već smo uočili motivaciju zbog koje se Talisse okreće narodnoj epistemologiji; ovdje se ne radi o nekoj diskutabilnoj epistemičkoj teoriji, već o predznanstvenom i zdravorazumskom sustavu koji opisuje epistemičku praksu čovjeka s ulice, te predstavlja skup predteorijskih i intuitivnih epistemičkih dužnosti spoznavatelja.<sup>169</sup> Talisse smatra kako, iako nije moguće stvoriti skup moralnih i religijskih vrijednosti koje prihvaća svaki pojedinac (što pokušavaju normativne teorije bazirane na moralnim dužnostima), možemo naći skup epistemičkih dužnosti koje će biti prihvatljive svima, te na njima možemo opravdati demokratsko uređenje i legitimitet demokratski donešenih odluka. Narodna epistemologija najbolji je okvir za pronalaženje svima prihvatljivih epistemičkih dužnosti, i zato naše opravdanje demokracije mora krenuti od nje.

Većina složenih epistemoloških problema potiječe iz perspektive 3. lica s kojom se pristupa pitanjima znanja, istine i opravdanja: „kada je netko vjerovanje znanje?”, „što znači reći da je netko vjerovanje istinito?”,

---

<sup>169</sup> Talisse, R., "Folk Epistemology and the Justification of Democracy", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 41-54.

„kada je netko vjerovanje opravdano?“, „koju epistemičku razinu opravdanja prihvatiti?“... Za razliku od složenih epistemičkih teorija koje pokušavaju odgovoriti na ova pitanja, narodna epistemologija kreće iz perspektive 1. lica – središnje je pitanje sada „što ja mogu opravdano vjerovati?“.

Pogledajmo sada ukratko osnovne postavke narodne epistemologije i argumentaciju kojom Talisse iz njih povlači opravdanje demokracije. (i) Vjerovati da  $p$  znači držati da je  $p$  istinito. Iako postoje neki mogući prigovori, čini se da je prva teza prilično čvrsta: ukoliko vjerujemo u neku propoziciju, mi smatramo da je ona istinita, ili barem da je njezina istinitost dosta vjerojatna. Čak i u slučajevima samozavaravanja, kada vjerujemo u neku propoziciju iako imamo dobru dokaznu građu da vjerujemo u negaciju te propozicije, mi se uvjeravamo da je ta propozicija istinita – jednom kad smo se uspjeli uvjeriti da je  $p$  istina iako dokazi govore suprotno, samozavaravanje je uspjelo.<sup>170</sup> Čini se, dakle, da smo prilično čvrsto vezani uz koncept istine i da je jako teško, ako ne i nemoguće, vjerovati u neki sud i istovremeno ga ne smatrati istinitim.

Reći da je propozicija istinita znači reći da će se slagati s najboljim razlozima, argumentima i dokazima. Bitno je uočiti da narodna epistemologija ne tvrdi, kao neki pragmatičari, da se istinitost propozicije sastoji u njezinom slaganju s razlozima i dokazima – Talisse samo želi postaviti kondicional i reći da će se, ukoliko je neko vjerovanje istinito, ono slagati s najboljim razlozima i dokazima. Dakle, (ii) držati da je  $p$  istinito podrazumeva držati da je  $p$  poduprto najboljim razlozima, dokazima i argumentima. Prema tome, kada netko tvrdi da je neka propozicija istinita, on implicitno tvrdi i da ima jako dobre razloge, dokaze i argumente koji pokazuju istinitost te propozicije. (iii) Držati da je  $p$  poduprto najboljim razlozima, dokazima i argumentima znači obvezati se da ćemo artikulirati te razloge i argumente kad drugi to zatraže. Ovo može biti problematična teza pošto nije odmah jasno zašto bismo imali dužnost artikuliranja tih razloga, ali na ovaj ću prigovor odgovoriti na kraju ovog dijela. Artikuliravši naše razloge i argumente drugima, suočavamo se s mogućnošću da naši razlozi i argumenti nisu

---

<sup>170</sup> Pedrini, P., *Intorduction to Self-deception* (predavanje), *Self-deception*, Filozofski fakultet u Rijeci, Odsjek za filozofiju, 2010.

dovoljno dobri, te da ćemo možda trebati napustiti ili revidirati naše vjerovanje. S istom se mogućnošću suočavaju svi koji ulaze u razgovor (oni koji su tražili da artikuliramo naše razloge mogu uvidjeti da su isti vrlo snažni i odbaciti svoje vjerovanje, te prihvatiti naše), tako da (iv) artikulirati razloge znači ući u društveni proces razmjene razloga. Naravno, jednom kad počnemo redovito raspravljati s drugim ljudima i uspoređivati i evaluirati naše razloge, morati ćemo artikulirati neke kognitivne norme prema kojima ćemo voditi raspravu. Dakle, (v) ući u društveni proces razmjene razloga znači prihvatiti neke kognitivne i dispozicijske norme. Tako ćemo, primjerice, osobu koja učestalo odbija davati razloge za svoja vjerovanja, te ne dozvoljava drugima da evaluiraju razloge koje ima, smatrati lošim epistemičkim spoznavateljem. Takva osoba pokazuje nedovoljno brige za istinitost svojih vjerovanja koju može osigurati samo redovitim sudjelovanjem u društvenim procesima razmjene razloga.<sup>171</sup>

Slično kao i zastupnici epistemičkog opravdanja demokracije koji se pozivaju na pragmatizam, i Talisse naglašava da se narodna epistemologija ne odnosi samo na činjenične sudove – ljudi koji daju iskaze o moralnosti pobačaja ili neke vojne intervencije ne misle da iznose samo vlastite preferencije ili stavove, već smatraju kako je njihov stav o datoj stvari istinit, odnosno da je istina kako je pobačaj moralan / nemoralan. Kada se dvoje ljudi ne slaže, svaki smatra kako je ovaj drugi pogriješio u procesu zaključivanja, te da se na tu grešku može pokazati, a time barem načelno i ispraviti njegovo pogrešno vjerovanje.

Preostalo nam je još da razmotrimo nekoliko prigovora koji se upućuju narodnoj epistemologiji, odnosno argumentaciji koju na njoj temelji Talisse, te da pokažemo kako narodna epistemologija povlači deliberativnu demokraciju. Prva zamjerka može se uputiti svojevrsnom moralnom realizmu koji Talisse zastupa; ranije smo naveli kako ljudi koji sudjeluju u raspravi vjeruju kako je moralni sud koji zastupaju istinit. Ali što je s moralnim relativistima, koji smatraju da postoji više ispravnih (istinitih) moralnih sudova, i koji zbog toga ne ulaze u procese rasprave i opravdanja? Talisse odgovara kako relativisti samo pokušavaju izbjeći raspravu pošto nemaju dobre argumente kojima bi opravdali svoje stavove; pobijemo li njihove argumente, trebati će

---

<sup>171</sup> Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*

mijenjati stavove, a pošto to ne žele izbjegavaju rasprave pozivajući se na relativizam.

Drugi mogući prigovor već smo najavili izlažući 3. tezu narodne epistemologije; zašto bi vjerovatelji imali dužnost artikulirati razloge i argumente na kojima temelje svoja vjerovanja kad drugi to od njih zatraže? Podsjetimo, Talisse smatra kako pravi vjerovatelji moraju istinu tražiti kroz demokratsku deliberaciju, a oni koji je odbijaju (deliberaciju) nisu pravi, već uvrnuti vjerovatelji. Čini se da možemo prigovoriti kako Talisse proizvoljno određuje koji su dobri, a koji loši vjerovatelji. Međutim, on smatra kako se tu ne radi o proizvoljnosti pošto razlika između dobrog i lošeg vjerovanja dolazi iz epistemičkih normi koje su internalne (sadržane u vjerovanju). Ukoliko želimo imati istinito vjerovanje, moramo ga, kao i razloge i argumente na osnovi kojih ga držimo, dovoditi pod pitanje sudjelujući u raspravi s drugim ljudima, po mogućnosti neistomišljenicima. Samo tako možemo biti sigurni da imamo istinito vjerovanje; ono koje preživi deliberaciju i razmjenu razloga veoma je vjerovatno istinito, dok ono koje odbacimo nakon deliberacije veoma je vjerovatno lažno. Prema tome, vjerovatelj koji izbjegava rasprave kako bi sačuvao svoje vjerovanje od kritika zapravo je veoma loš vjerovatelj pošto mu nije stalo do istine.

Opravljanje (deliberativne) demokracije pomoću narodne epistemologije do sada je već prilično jasno: dobre epistemičke aktivnosti mogu se odvijati samo u demokratskom uređenju, u kojem su osigurana neka prava i slobode, te u kojem svi sudjeluju kao jednaki partneri u procesu opravdanja vjerovanja. Ideja je, dakle, da ne trebamo samo tolerirati kritike, nego ih i tražiti, pošto nam je cilj da imamo epistemički snažna i istinita vjerovanja. Dok god nas naše moralne doktrine, kakve god da bile, obvezuju da imamo informirane i epistemički pouzdane moralne sudove, imamo razloga prihvatiti demokratsko uređenje.

Talisse je na ovaj način pokazao da imamo razlog za održavanje demokracije čak i kad nam se odluke donešene demokratskim procedurama čine moralno neprihvatljivima. Drugim riječima, opravdao je demokraciju putem narodne epistemologije, ali nije utvrdio i njenu legitimnost – i dalje je potrebno objasniti zašto bi pripadnici manjine slijedili demokratske odluke? Ovdje je najbolje pozvati se na Estlundov epistemički proceduralizam – demokratske odluke su legitime jer su



demokratske procedure epistemički najbolje među moralno prihvatljivim procedurama kolektivnog odlučivanja.<sup>172</sup>

Do sada smo razmotrili dvije glavne normativne teorije opravdanja demokracije bazirane na epistemičkim dužnostima; prva se poziva na epistemičke dužnosti koje izvodi iz pragmatizma, a druga na dužnosti koje slijede iz narodne epistemologije. Unatoč tome, razlike među njima su veoma male; dijele sličnu strukturu daljnje argumentacije, te upućuju na isti oblik deliberativne demokracije. Korisno je spomenuti da, unutar deliberativne demokracije, postoji više smjerova koje zastupaju različiti autori; tako, primjerice, Amy Gutmann i Dennis Thompson deliberaciju opravdavaju tradicionalnim demokratskim vrijednostima<sup>173</sup>, Jürgen Habermas je opravdava pozivajući se na vrijednosti dobre komunikacije<sup>174</sup>, a autori koje smo obrađivali u ovom radu zastupaju epistemičku deliberativnu demokraciju. U sljedećem ćemo dijelu vidjeti koje su glavne osobine i prednosti epistemičkog pristupa.

## Epistemičke deliberativne vrline

---

<sup>172</sup> Estlund legitimnost i autoritet demokratski donešenih odluka opravdava povlačeći analogiju s porotom; uz valjanu proceduru porota donosi odluku s određenom legalnom, ali i moralnom snagom (ukoliko je optuženi proglašen nevinim, *obvezuje* nas da ga ne kažnjavamo, a ukoliko je proglašen krivim, *obvezuje* nas da ga kaznimo). Čini se da nas odluke porote *obvezuju* neovisno o stvarnoj krivnji optužene osobe; u suprotnom bi svaki pojedinac mogao prema optuženom djelovati kako on smatra da je ispravno. Međutim, porota ne bi imala potrebnu moralnu snagu da nema određene epistemičke vrline – da porota baca novčić i nasumično odlučuje o krivnji optuženog njene odluke ne bi bile obvezujuće. Odluke porote su obvezujuće (čak i kad su pogrešne) jer ona sadrži određenu epistemičku komponentu, tendenciju da češće donosi ispravne odluke. Dakle, legitimnost i obvezujuća priroda odluka nisu posljedica njihove ispravnosti, već procedure koja ih je donijela, ali ta im ista procedura daje legitimnost i autoritet upravo zbog svoje epistemičke komponente i tendencije da češće donosi ispravne odluke. Iako se naizgled čini da možemo zaključiti kako legitimitet i autoritet ima procedura koja donosi najispravnije odluke, kad analogiju s porotom primjenimo na demokratsko odlučivanje to ipak nije slučaj. Estlund upozorava da bi nas takvo zaključivanje odvelo u epistokraciju; zato predlaže epistemički proceduralizam, koji prihvaća mogućnost da postoje razne procedure koje daju ispravnije i točnije odluke od demokracije, ali ih odbacuje pošto ne zadovoljavaju drugi uvjet političke legitimnosti, pravičnost i jednakost mogućnosti da se utječe na konačnu odluku. Deliberativna demokracija je epistemički najbolja procedura među onima koje zadovoljavaju uvjete *političke* legitimnosti (zadovoljava ih bacanje novčića, a ne zadovoljava ih epistokracija). Estlund, D., "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", u *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, str. 173-204.

<sup>173</sup> Gutmann, A. i Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Harvard, 1998.

<sup>174</sup> Habermas, J., *Legitimation crisis*

Kao što se naslućuje iz prethodnog dijela, postoji više oblika deliberativne demokracije; iako se slažu kako demokracija nije puko zbrajanje individualnih preferenci i donošenje odluka voljom većine, već da je njena bit u javnoj deliberaciji i raspravi, razlike postoje i osobito su vidljive upravo na primjeru riješavanja paradoksa demokracije, objašnjenog detaljnije u 1. dijelu.

Gutmann i Thompsom tako naglašavaju da smo dužni razmatrati mišljenja drugih, čak i kad mislimo da su u krivu, te da trebamo neprestalno testirati i izazivati naša vjerovanja. Iako je ovo veoma slično epistemičkom pristupu, Gutmann i Thompsom ne smatraju da su ovo naše dužnosti kako bi imali istinita vjerovanja, već da se radi o tradicionalnim demokratskim vrijednostima (javnost, recipročnost, uračunljivost) koje su „djelomično neovisne” od deliberativnog procesa.<sup>175</sup> Očito je kako ova teorija, iako plauzibilna, ne uspijeva riješiti problem paradoksa demokracije: ona je cirkularna pošto pretpostavlja postojanje (od deliberacije neovisnih) demokratskih vrijednosti. U uvjetima kulturnog, moralnog i religijskog pluralizma, u društvu dubokih neslaganja, upitno je zašto bi svi prihvatili te demokratske *moralne* vrijednosti. Teorija deliberativne demokracije koju pružaju Gutmann i Thompsom spada u normativne teorije opravdanja demokracije bazirane na moralnim dužnostima, a već smo ranije, na Rawlsovu primjeru, uočili probleme koji pogađaju ovakve pozicije.

Dosta utjecajnu teoriju deliberativne demokracije pruža i Jürgen Habermas koji demokraciju postavlja kao nužnu pretpostavku svake dobre komunikacije. Prema tome, radikalni antidemokratski govor je performativna kontradikcija – čin iznošenja radikalnih antidemokratskih teza je nekonzistentan sa uvjetima u kojima je takav govor moguć. Primjećujemo kako Habermas definira komunikaciju na način koji isključuje radikalne antidemokratske pozicije. Čini se da prigovor cirkularnosti pogađa i njega: Habermas tvrdi kako svatko tko odbacuje *njegove* norme svojevljno izlazi iz zajednice bića koja raspravljaju. Epistemička deliberativna demokracija ne nastoji (kao što to radi Habermas) pokazati zašto su radikalni antidemokrati s pravom isključeni, već zašto radikalni antidemokrat ima, čak i iz vlastite perspektive, razloga da se drži epistemičkih normi koje obuhvaćaju

---

<sup>175</sup> Gutmann, A. i Thompson, D., *Democracy and Disagreement*

(deliberativnu) demokraciju. Prema tome, obaveza prema demokraciji dolazi iz *unutarnjih* obaveza prema istini, a ne iz *vanjskih* obaveza prema komunikaciji.

Čini se kako je glavna snaga epistemičke deliberativne demokracije njezina izražena usmjerenost prema istini, tj. težnja da se imaju provjerena i istinita vjerovanja. Festenstein tako piše da na dobre deliberativne vrline trebamo gledati kao na „tragače za istinom”<sup>176</sup>, a Talisse naglašava kako su deliberativne vrline opravdane jer vode do istinitog vjerovanja (tj. imaju prvenstveno epistemičku, a ne moralnu vrijednost). Deliberativne vrline čine nekog osobom koja teži istini.<sup>177</sup> Kad trebamo odrediti da li je neka deliberacija dobra ili loša, samo pogledamo promiče li vjerovanja koja se slažu s razlozima i dokazima (koja su, po pragmatizmu, istinita). Na taj način Misak i Talisse, kao što Estlund tvrdi da odluke porote imaju potreban legitimitet zato jer su donesene epistemički vrijednom procedurom, tvrde da odluke donesene deliberativnom demokracijom imaju legitimitet pošto je demokratska deliberacija epistemički vrijedna procedura.

Čini se, kao što se ranije dalo naslutiti, da ne moramo nužno prihvatiti pragmatizam da bismo uočili prednosti epistemičkog pristupa deliberativnoj demokraciji. Tezu pragmatizma, kako su vjerovanja koja zauvijek odoljevaju napadima (novih) istraživanja istinita, ne moramo nužno prihvatiti; čak i ako smo realisti i prihvaćamo korespondencijsku teoriju istine, složiti ćemo se da je odolijevanje napadima *znak* da je vjerovanje istinito. Prema tome, izgleda da se svi slažu kako je odgovaranje vjerovanja razlozima, dokazima i argumentima vezano uz dobivanje boljih ili istinitijih vjerovanja. Pošto deliberativne vrline osiguravaju slobodnu razmjenu razloga, dokaza i argumenata, ako težimo istinitim vjerovanjima moramo zastupati deliberativnu demokraciju.

Vidjeli smo ukratko epistemičku vrijednost deliberacije; međutim, ako je istina toliko važna za legitimitet neke odluke, možemo dodatno postrožiti kriterije i reći da deliberativna demokracija uistinu daje ispravnije (istinitije) odluke od drugih oblika demokracije, ali da postoje

---

<sup>176</sup> Festenstein, M., "Truth and Trust in Democratic Epistemology", *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 19.

<sup>177</sup> Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*

drugi nedemokratski režimi koji mogu davati još ispravnije (istinitije) odluke. Ako je samo istinitost odluke ono što joj daje legitimnost, mogli bismo demokraciju opravdano zamjeniti nekim oblikom epistokracije<sup>178</sup>, vladavine epistemički najsposobnijih. Ove su ideje prisutne u političkoj filozofiji još od antike; kad se odlučuje o nečem jako bitnom, te kad posljedice pogrešne odluke mogu biti izrazito loše, najbolje je odlučivanje prepustiti uskom krugu stručnjaka. Ako čovjek boluje od neke teške bolesti, nećemo odluku o budućem riskantnom zahvatu donositi demokratski, nego ćemo pustiti jednog ili nekoliko liječnika da o tome odluče. Prema tome, može izgledati kao da je deliberativna demokracija naišla na dvosjekli mač; demokraciju se pokušalo opravdati epistemičkom vrijednošću koju imaju njezine odluke, ali pokazalo se da neki nedemokratski oblik vlasti (epistokracija) može davati još ispravnije (istinitije) odluke.

Više je mogućih odgovora: možda je najvažnije istaknuti da autoritet jednostavno ne slijedi iz stručnosti. Ako prihvatimo da postoje bolje i lošije odluke, te da postoje više ili manje sposobni ljudi za donošenje tih odluka, to i dalje ne znači da će oni koji su sposobniji imati, ili da bi trebali imati, autoritet nad ostalima.<sup>179</sup> Na sličan način liječnici nemaju autoritet nad nama; oni kao stručnjaci mogu preporučiti određene medicinske zahvate, ali pošto se radi o našem tijelu i odlukama koje će na nas najviše utjecati, mi smo ti koji odlučujemo hoćemo li prihvatiti njihove savjete. Čini se da je slično sa stručnjacima u procesima javnog odlučivanja; mi možemo, ali ne moramo slušati njihove savjete – prema tome, ukoliko građani nekog mjesta odluče zadržati staro nogometno igralište u centru, umjesto da ondje sagrade novu ambulantu, knjižnicu i školu, to je njihova odluka i stručnjaci ovdje ne mogu odlučivati umjesto njih.

Drugi problem može predstavljati sâmo određivanje stručnjaka; primjerice, religiozni ljudi, pripadnici različitih religija, mogu zajedno prihvatiti kako vlast nad ostalima imaju eksperti koji najlakše dolaze do istine. Ali kako odrediti tko su ti eksperti? Svaki će vjernik smatrati da su predstavnici njegove religije ti eksperti, a da predstavnici drugih

---

<sup>178</sup> Estlund, D., "Epistemic Proceduralism and Democratic Authority", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 15-27.

<sup>179</sup> Rawls, J., *Political Liberalism*

religija ozbiljno griješe, tako da nam je mala korist od toga da su spremni čak i prihvatiti neki oblik epistokracije.

Čini se da demokaciju ipak ne možemo toliko lako odbaciti; ona posjeduje čitav niz proceduralnih vrлина (proceduralna pravičnost; na sve ljude gleda jednako), a ukoliko se u nju uspije uključiti i epistemička komponenta, imamo oblik vlasti koji može izgledati dosta čvrsto. Međutim, čini se da nismo u potpunosti riješili problem s ekspertima; slažemo se kako mogu postojati i postoje stručnjaci koji bolje (ispravnije) odlučuju u nekim područjima, no na koji ih način uključiti u *demokratsko* odlučivanje da iskoristimo njihove kvalitete, tj. kako bi deliberativnom demokracijom donosili što kvalitetnije (istinitije) odluke?

### Povjerenje u demokratskoj epistemologij

Političko odlučivanje obuhvaća brojna pitanja o kojima znamo jako malo (a ponekad i ništa); genetski modificirana hrana, nuklearna energija, klimatske promjene i dugoročne posljedice ulaska u NATO samo su neke od tema o kojima ne možemo raspravljati. Čini se da nije dovoljno pred ljude staviti činjenice i očekivati da će odmah doći do ispravnih zaključaka – bez duge i detaljne edukacije ne možemo davati informirane i kritičke sudove o ovim pitanjima. Kako onda očekivati da *demokratske* odluke odražavaju neke epistemičke vrline? Problem je, zapravo, još dublji: prilikom znanstvenih istraživanja rijetki su stručnjaci koji pokrivaju sve grane koje prethode onoj kojom se bave; primjerice, teško da neki vrhunski liječnik uz medicinu savršeno poznaje i molekularnu biologiju i kemiju, koje stoje u osnovi proizvodnje lijekova koje svojim pacijentima propisuje. Taj liječnik tako ne zna dosta činjenica o lijeku (pogotovo onih vezanih uz njegovu kemijsku strukturu i sl.) koji propisuje – znači li to da on neopravdano propisuje taj lijek?

Izgleda da ipak tražimo previše; suprotno stavovima prosvjetiteljstva, čini se da u velikoj mjeri ovisimo jedni o drugima u opravdanju našeg znanja. Zato liječnik neće krenuti u samostalna istraživanja o datom lijeku i upustiti se u direktan proces evaluacije istinitosti teze da je lijek siguran za upotrebu, nego će procjeniti kredibilitet i iskrenost stručnjaka (molekularnih biologa, kemičara) koji su iznijeli datu tezu. Slično je i u

demokratskoj deliberaciji: kad nismo u mogućnosti sami provjeriti istinitost teza koje drugi uvode u deliberaciju, o datim problemima ne raspravljamo direktno, već ocjenjujemo stručnjake koji teze iznose. John O'Neill tako piše „*I simply wouldn't know how to appraise the evidence even if you gave me all the detail. I want to know not if the evidence supports this or that conclusion, but whether I have good reason to trust those who offer it.*”<sup>180</sup>

Ovo se pravilo ne proteže samo na činjenične sudove, nego i na praktična rješenja: želimo li procjenu o kvaliteti funkcioniranja neke škole, jednim ćemo se dijelom morati osloniti i na profesionalnu procjenu stručnjaka. Mi tu procjenu kasnije možemo kritizirati, ali moramo imati na umu da se od nas očekuje da evaluiramo stručnjake, a ne samu školu (njezinu kvalitetu evaluiraju stručnjaci, i to je njihov posao upravo zbog pretpostavke da mi nismo dovoljno stručni da to učinimo).

Stvari ipak nisu toliko jednostavne; moramo uzeti u obzir i mogućnost da će se ponekad njihovi interesi razlikovati od naših. Moguće je da će kemičari koji su stvorili lijek imati velik interes da se taj lijek proglasi sigurnim za upotrebu i pusti u prodaju, ili da će pak stručnjaci koji evaluiraju kvalitetu neke škole imati interes da daju negativnu ocjenu, kako bi ih onda angažirali i platili da stvari dovedu u red. Prema tome, ne trebamo evaluirati samo stručnost onih koji iznose neku tezu, nego i njihov interes da se ta teza prihvati. Zato ne čudi da je povjerenje u političari veoma slabo, i da se s pravom postavlja oprezno prilikom rješavanja javnih pitanja. Međutim, treba se paziti da se i s oprežnošću ne pretjera; Miranda Fricker upozorava kako „epistemičku nepravdu” činimo i kad nekome ne dajemo povjerenje koje zaslužuje.<sup>181</sup>

Zastupnici epistemičkog opravdanja demokracije i ovdje će ponovo povući analogiju s porotom (vidi fusnotu 34) – ljudi koji sjede u poroti često nisu ni adekvatno pravno obrazovani, a sigurno je da nisu stručno obrazovani kao forenzičari, sudski psiholozi i drugi stručnjaci koji mogu davati iskaze na sudu. Porotnici samo gledaju kojim će stručnjacima i

---

<sup>180</sup> O'Neill, J., "The Rhetoric of Deliberation: Some problems in Kantian Theories of Deliberative Democracy", *Res Publica*, 8, 2002., str. 253.

<sup>181</sup> Fricker, M., "Epistemic Injustice and a Role for Virtue in Politics of Knowing", *Metaphilosophy*, 34 (1/2), 2003., str. 154-173.

izvorima informacija vjerovati – unatoč tome što nisu adekvatno obrazovani da bi riješavali neka teška i stručna pitanja, porotnici češće donose ispravne nego neispravne odluke (i zato porota ima legitimitet i autoritet) služeći se iskazima stručnjaka koji su pozvani na sud.<sup>182</sup> Slično je i u demokratskoj deliberaciji – iako građani nisu stručni u brojnim javnim pitanjima, oni mogu donositi ispravne odluke time što ne evaluiraju direktno razloge za i protiv nekih odluka (pošto nisu kompetentni u datom području ne mogu kritički evaluirati razloge, dokaze i argumente), već evaluirajući kredibilitet stručnjaka koji su predložili date odluke.

Iako ovo predstavlja zanimljivo i obećavajuće rješenje, čini mi se da se Festensteinu ipak može uputiti prilično direktan prigovor: kako možemo evaluirati stručnjake ako se istovremeno mi sami ne razumijemo u teme kojima se oni bave? Rad nekog stručnjaka ispravno evaluirati mogu samo drugi stručnjaci u istom području; ukoliko se njihova mišljenja sukobljavaju oko nekog pitanja, teško da ćemo mi biti ti koji mogu presuditi kome se treba dati povjerenje. Festenstein ipak daje neke smjernice: prvo, trebali bismo više vjerovati stručnjacima koji su spremni preispitati svoje stavove i sudjelovati u deliberaciji o njima, te drugo, možemo se poslužiti nekim novim ili već postojećim smjericama, recimo Lockeovim maksimama koje vode upotrebu svjedočanstva (želimo svjedoke koji su inteligentni i dobro informirani (*knowledgeable*), međusobno konzistentni i uvjereni u ono što zastupaju).

Epistemički pristup deliberativnoj demokraciji aktivno se razvija zadnjih desetak godina i predstavlja inovativnu alternativu dosta poznatijim teorijama koje su uspostavili Rawls i Habermas. Unatoč tome, čini mi se da zahvaća upravo ono što ostali izbjegavaju; deliberacija ne služi (samo) da bi se u okvirima javnog uma donijele svima prihvatljive, razložne (razložnost kao politički ideal) odluke, već da bi donešene odluke bile ispravne i istinite, tj. razložne (razložnost kao epistemički ideal) i opravdane. Zbornik radova koji su pred nekoliko godina uredili Geenens i Tinnevelt zato s razlogom nosi ime *Does Truth Matter? Democracy and Public Space* – u njemu su

---

<sup>182</sup> Festenstein, M., "Truth and Trust in Democratic Epistemology", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, str. 15-27.

okupljeni radovi autora koji smatraju da je istina bitna za političko odlučivanje i da je deliberativna demokracija, ukoliko joj se priđe na pravi način, najbolji oblik vlasti koji promiče ispravne (istinite) odluke. Iako su pred epistemičkom deliberativnom demokracijom još brojni izazovi, čini mi se da predstavlja jednu od obećavajućih teorija u filozofiji politike i da će skora budućnost to i potvrditi.



## LITERATURA:

- Cohen, J., "An Epistemic Conception of Democracy", *Ethics, Vol. 97, No. 1*, 1986., str. 26-38.
- Dworkin, R., *Is Democracy Possible Here?*, Princeton University Press, New York, 2006
- Estlund, D., "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", u *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The MIT Press, London, 1997., str. 173-204.
- Estlund, D., "Epistemic Proceduralism and Democratic Authority ", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer, Dordrecht, 2009., str. 15-27.
- Festenstein, M., "Truth and Trust in Democratic Epistemology", *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer, Dordrecht, 2009., str. 15-27.
- Fricker, M., "Epistemic Injustice and a Role for Virtue in Politics of Knowing", *Metaphilosophy*, 34 (1/2), 2003., str. 154-173.
- Gutmann, A. i Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Harvard, 1998.
- Habermas, J., *Legitimation crisis*, Heinemann Educational Books, London, 1976.
- Misak, C., *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge, London, 2000.
- Misak, C., "Truth and Democracy: Pragmatism and Deliberative Virtues", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer, Dordrecht, 2009., str. 41-54.
- O'Neill, J., "The Rhetoric of Deliberation: Some problems in Kantian Theories of Deliberative Democracy", *Res Publica*, 8, 2002., str. 253.
- Pedriani, P., *Intorduction to Self-deception* (predavanje), *Self-deception*, Filozofski fakultet u Rijeci, Odsjek za filozofiju, 2010.
- Peirce, C. S., *Pragmatism as a principle and method of right thinking*, State University of New York Press, New York, 1997.
- Price, H., "Truth as Convenient Friction", *Journal of Philosophy*, 100, 2003.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971.

- Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- Rawls, J., *The law of peoples: with "The idea of public reason revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Raz, J., "Facing Diversity: The Case for Epistemic Apstinance", u *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Stout, J., *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 2004.
- Sunstein, C., "The Law of Group Polarization", u *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, Oxford, 2003.
- Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Talisse, R., "Folk Epistemology and the Justification of Democracy", u *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer, Dordrecht, 2009., str. 41-54.

## AN EPISTEMIC CONCEPTION OF DELIBERATIVE DEMOCRACY

**SUMMARY:** This paper presents the advantages of epistemic conception of deliberative democracy in justification of democracy and the legitimacy of democratic decisions; while pure procedural theories are unable to respond to the challenges produced by the pluralism of religious and moral doctrines, normative theories based on moral values cannot found shared values on the basis of which they could justify democratic legitimacy. An alternative to this approach is represented in epistemology; we start from the assumption that all people do share some duties, but they are not moral, but epistemic duties. Democracy is then justified on the basis of our epistemic duties. This paper outlines a new approach to democracy and answers some of the problems encountered.

**Keywords:** deliberative democracy, epistemology, truth, public reason, reasonable pluralism

## GENEALOGIJA DISPOZITIVA: FUKO IZMEĐU NIČEA I HEGELA

APSTRAKT: Autor u radu trasira istoriju pojma dispozitiva kod Fukoa. Da bi metodologizovao Ničeovu genealogiju, Fuko je morao odustati od pojma vrednosti. Ova denuncijacija se grana na dve strane: preko Hajdegerove redukcije vrednosti na uslove moći kod Ničea, i preko Ipolitovog naglašavanja Hegelovog pojma pozitivnosti, koje će biti presudno za koncept dispozitiva kod Fukoa. U radu se potom ocrtava uloga koju je pojam dispozitiva igrao u genealoškoj fazi francuskog post-strukturaliste.

Ključne reči: dispozitiv, Fuko, Hegel, Niče, pozitivnost.

Kod Fukoa genealogija postaje metod. Ona se tiče produkcije ne vrednosti, već moći; ona je forma kontra-istorije, dovodi u pitanje odnose istorijskih objekata koje analizira pomoću trasiranja njihove produkcije. Genealogija je u ovom smislu zadržala svoju kritičku funkciju s obzirom na subjekt. Međutim, time je otvoren jedan strukturalni problem koji je u vezi sa Fukoovom genealogijom: pokazati kako su subjekti isključeni diskursom znanja i moći kojim su upravo i oformljeni. Jer, Fuko preuzima ničeovsku kritiku subjekta: kao i kod Ničea, ni kod Fukoa ne postoji *sujet fondateur*. Subjekt je oformljen pomoću spleta moći i znanja, budući da se uvek već nalazi unutar diskursa. On je uvek već oformljen odnosima moći koje su „namerne i nesubjektivne u isti mah”.<sup>183</sup> Naravno, subjekt nije pasivan, ali nije ni oformljen autonomno. Drugim rečima, formiranje subjekta stoji pod uticajem odnosa moći na taj način što subjekt zapravo predstavlja njihov objekt. Kakav je onda odnos te dve ravni – diskurzivne, nesubjektivne ravni, i ravni samog subjekta? Rešenje ne leži u tome da se ove dve ravni reše same iz sebe, već upravo suprotno, iz jedne treće ravni koja ih povezuje: reč je o pojmu *dispozitiva*. Dispozitiv, kao što ćemo videti, ima u ovom smislu strukturalnu funkciju, koja se ne nalazi ni u apsolutnoj aktualnosti konkretnog subjekta, niti pripada u celini nesubjektivnom sistemu produkcije koji karakteriše diskurs. On svoje

---

<sup>183</sup>Fuko, M., *Istorija seksualnosti I: volja za znanjem*, Prosveta, Beograd, 1978., str. 85.

biće određuje funkcionalno: dispozitiv je funkcionalna veza između konkretnih subjekata i objekata – diskurzivnih i nediskurzivnih – koji *omogućuju* konkretnu socijalnu strukturu. To je veza između samih konkretnosti i diskursa koja se ne nalazi ni u subjektivnoj ni u nesubjektivnoj sferi, već koja upravo pripada njihovom odnosu. Ova veza nije moguća ukoliko se Fukoova genealogija čita samo iz ključa vlastitog ničeovskog nasleđa. Mora se pokazati kako se i zašto Fuko distancirao od analize vrednovanja u nekoliko različitih nijansi – od Ničea ka Hegelu.

\* \* \*

Genealogija nije pojam koji Niče smatra svojim.<sup>184</sup> Ničeova genealogija je kontra-genealogija, usmerena je protiv engleskih genealogija. Genealogom on naziva Paul Rea: *Niče koristi ovo ime ne za kvalifikaciju, već za diskvalifikaciju, on kritikuje genealoge morala pomoću genealogije. Zato Niče genealogiju vezuje isključivo za moral, zato je jedina genealogija koju je on uradio vezana za moral: ona predstavlja kritiku genealoga morala. Moral je polje „za” genealogiju pošto u istorijskom smislu predstavlja hijazmu, ukrštanje, raskrnicu vrednosti i vrednovanja: polje njihove neodvojivosti je ono što je Niče istraživao. Moral je „za” genealogiju kao što je genealogija „za” moral. Razlog tome je taj što bi se ona „genealoška” analiza, koja svoj predmet posmatra samo kroz njegovu subjektivnu stranu, poput Reove analize, morala raspasti na produkciju i produkt, na vrednovanje i vrednost. Suprotno tome, ničeovska genealogija ne postavlja produkciju vrednosti i produkte vrednosti u ili/ili poziciju, već ih uzima u njihovoj sintezi: kroz kritiku subjekta i kritiku samih vrednosti. Sa Gajatri Spivak se slažemo u tome da genealogija predstavlja „reinskripciju u istoriju vrednosti”, koja se razvija pomoću kritičke istorije akta *vrednovanja*. „Ničeov poduhvat je razrađen kao vid kritike ‘idealizma’ subjekta i*

---

<sup>184</sup> Niče nigde sebe ne naziva genealogom. Paul Re svoje *Izvore moralnih osećanja* takođe nikada nije nazvao imenom genealogije – Niče ih je prvi nazvao tim imenom, i to ime je označavalo distancu predmeta od njegovog metoda. Ime genealogije se ne pojavljuje ni u jednom drugom Ničeovom tekstu, a u samoj knjizi se ne pojavljuje više od jedanput, i to samo u naslovu: *Genealogija morala*. On ne govori o genealogiji, niti o *genealogijama*, tu reč nikada ne upotrebljava u pluralu. Kada govori o njoj, Niče govori o „genealoškim hipotezama”, i o engleskim „moralnim genealozima”.

predikacije kao svesti, kroz dvostruke determinante ‘filologije’ i ‘fiziologije’...”<sup>185</sup>

Ova kritika će doživeti transformaciju u post-strukturalizmu. Dok je Ničeova genealogija zapravo genealogija *nemoći protiv nemoćnih* – dobra i zla, duga, krivice i nečiste savesti, Fukoova genealogija je genealogija *moći protiv moći*. Svaka genealogija, u maniru francuskog post-strukturaliste, ima kritičku svrhu, i cilja na destabilizaciju vladajućih struktura moći. Time se istorija ne fenomenalizuje, ne stvara se „hiper-istorija”, koja „postaje samo galaksija trenutnih stanja, skup večnih sadašnjosti”<sup>186</sup>, kako kaže Iglton, kritikujući post-modernističke prilaze koji istoriju smatraju već unapred diskontinuiranom. Diskontinuitet nije pretpostavka, već cilj genealogije, koja je *par excellence* post-moderni projekat. To ne znači da ona počinje, niti da završava, u haosu istorijske ne-refleksivnosti. Fuko metodologizuje ničeovsku genealogiju – dok je Niče imao samo jednu genealogiju, kod Fukoa se radi o pluralu genealogija primenjenih na različite predmete – upravo u formi kontra-istorije. To, naravno, ne znači ni da je genealogija „očišćena” od elemenata. Naprotiv, oni ulaze u njenu osnovnu strukturu.

Prva ravan kojom bi se moglo objasniti Fukoovo denunciranje Ničeove kritike vrednosti ide preko Hajdegera. Zbog čitanja Ničea kroz prizmu metafizike, Hajdeger degradira pojam vrednosti na kategoriju *uslova* volje za moći. U tom čitanju, moć je uvek nadmoć, uvek podrazumeva stepenovanje, prevazilaženje nemoći i njeno prevladavanje. Ovo prevladavanje znači takođe i postavljanje novih uslova pod kojim moć jeste moć. Uslovi moći su uslovi njenog istovremenog i nerazdvojnog povećanja i održanja, kaže Hajdeger. Da bi se moć održala i povećala, nešto mora da se obezvredi; proces obezvređivanja Hajdger označava kao osnovni događaj istorije Zapada: „Da se obezvređuju dosadašnje najviše vrednosti, to znači: ti ideali gube snagu da oblikuju istoriju.”<sup>187</sup> Drugim rečima, Hajdeger posmatra *vrednosti kao uslove moći*. Vrednost nema ključnu ulogu u analizi subjekta, nego ona predstavlja okvir kroz koje se odnosi moći pojavljuju. Međutim, ovo samo pruža delimičan prikaz Fukoovog odnosa prema pojmu vrednosti.

---

<sup>185</sup> Spivak, G. C., *Scattered Speculations on the Question of Value*, Diacritics, vol. 15., no. 4./1985., Marx after Derrida, str. 82.

<sup>186</sup> Iglton, T., *Iluzije postmodernizma*, Svetovi, Novi Sad, 1997., str. 65.

<sup>187</sup> Hajdger, M., *Niče II*, Fedon, Beograd, 2009., str. 253.

Fukoov odnos prema pojmu vrednosti nije obeležen samo Hajdegerovim čitanjem Ničea, već se razvija i unutar jednog drugog teorijskog miljea – Hegelovog. Fuko ujedno preuzima i Hajdegerovu redukciju smisla koji vrednosti imaju kod Ničea na uslove moći, i Hegelov pojam pozitivnosti, koji predstavlja negiranje mogućnosti da subjekt sam stvara svoje vrednosti.

Za istoriju dispozitiva u Fukoovoj varijanti, mnogo je bitnija jedna druga linija kojom se Fuko distancira od vrednosti. Drugi front njegovog odustajanja od tog pojma predstavlja okret prema Hegelu i pojmu *pozitivnosti*. Fukoovo odustajanje od vrednosti ne bi trebalo protumačiti kao odustajanje od pojma vrednosti *per se*. Upravo suprotno, on odustaje od jednog specifičnog pojma vrednosti, odnosno, antičkih pojmova vrednovanja koje analizira Niče u *toposu* hrišćanstva. U istom maniru, odustajanje od fenomenološkog *sužet fondateur* i projekat destabilizacije subjekta kod ranog Fukoa se može posmatrati u konjunkciji sa njegovim negiranjem *subjektivizacije vrednosti u radnim teorijama vrednosti*. Šelerove studije o vrednosti ocrtavaju upravo ovu razliku i kritikuju Ničeovo neprepoznavanje nijansi vrednosti kod hrišćanstva, zbog kojih se postavlja pitanje da li se one uopšte mogu čitati kao simptomi resantimana. Zbog toga Fuko nema ništa sa Ničeovim analizama vrednosti, i to ne samo zbog Hajdegerovog odbacivanja, već i zbog okretanja ka negaciji jednog drugog pojma vrednosti. Najpre, u analizama subjekta teorije vrednosti naizgled gube svoje mesto, pošto subjekt nije odvojen od procesa koji dovode do njegovog formiranja. Međutim, upravo je ovaj nedostatak konstitutivan za te analize. Konstituisanje diskurzivnih analiza na praznom mestu vrednosti ne znači negaciju vrednosti kao takvih. Kritika subjektivacije ne znači negiranje procesa vrednovanja. Ali, nije slučajno da su se ove analize gradile upravo na prelasku od Ničeove kritike vrednovanja ka Hegelovom odustajanju od tog pojma. Ono što se kod Fukoa negira jeste reziduum sinteze subjektivnosti i vrednosti u koncepcijama morala od Kanta i Fichtea do Hegela.. Dokaz ovoga je kontrastiranje pojmova dispozicije i morala: moralno su vredna samo ona svojstva koja subjekt ima, stiče i vrši zahvaljujući sopstvenoj snazi i radu, kako kaže Šeler: „...ne postoje neke naročite moralno vredne ‘dispozicije’, već su takve

‘dispozicije’, na primer kod Kanta, suprotstavljane moralno vrednim kvalitetima i proglašene za puki ‘prirodni dar’...”<sup>188</sup>

Ali, za razliku od Šelera, koji resantiman vidi u promeni kriterijuma vrednovanja<sup>189</sup>, Niče i Hegel analiziraju devijacije morala koje su se desile u sadržaju objekta vrednovanja i aktivno nametanje njegove hegemonije subjektima. Razlika je u tome što tamo gde Niče u hrišćanstvu vidi nametanje vrednovanja, Hegel vidi odustajanje od vrednovanja. Ovo je bitna razlika. Kod Ničea se radi o vrednovanju, kod Hegela o promeni sadržaja. Zbog ideje da je sadržaj hrišćanske religije postao pozitivan, da je postao dogmatičan, Hegel će razviti ideju pozitivnosti kao ograničavajućeg faktora. Hegel odustajanje od vrednovanja posmatra kroz prizmu *odsustva trenutnosti*: sadržaj religije je postao pozitivan pošto se apstrahovao od svoje konkretne istorijske situiranosti, zbog toga što je presekao nit negativnosti i mogućnost pojmovnog kretanja. Zato pozitivnost nije istorijski pojam kod Hegela.

Skicu uloge koju ovaj pojam ima kod Hegela možemo započeti s radom *O pozitivnosti hrišćanske religije*, iz 1795. godine. „Kako smo mogli da očekujemo da učitelj poput Isusa dopusti ikakav povod ka stvaranju pozitivne religije, odnosno, religije koja je utemeljena u autoritet, a da čovekovu vrednost ne stavlja uopšte, ili bar ne u potpunosti, u moral?”<sup>190</sup>, piše Hegel u pomenutom radu. Ovde imamo dva momenta koji su nam bitni za našu raspravu o genealogiji: najpre pozitivnost podrazumeva *nametnutost* sadržaja, putem *autoriteta*, odnosno – pozitivnost podrazumeva da subjekt ne dolazi sam do sadržaja – učenja, i sistema znanja – već da su mu ona nametnuta. Autarkično dolaženje do konkretnog pojma i konkretnog sadržaja podrazumeva momenat *negativnosti*, momenat *konkretne negacije*, a ne apstrakcije, i onda produbljanje te konkretnosti pomoću *kretanja pojma*. Negativnost

---

<sup>188</sup> Šeler, M. „Resantiman i promene vrednosti u modernom moralu”, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Fedon, Beograd, 2011., str. 244.

<sup>189</sup> Šeler će tu promenu kriterijuma vrednovanja pratiti kroz pojam resantimana, odnosno represiju prirodnih emocija i afekata koja ima tendenciju da subjekt učini nemoćnim, pod senkom „iluzija vrednosti”, da se poslužimo Šelerovim izrazom. Promena kriterijuma ne označava puku razliku između različitih sistema vrednovanja. To što postoje različite moralnosti ne znači da se menjao njihov kriterijum, kaže Šeler. Kriterijum vrednovanja se menja onda kada se jedna unapred data *hijerarhija vrednosti nameće subjektima*. Scheler, M., „Ressentiment”, *Nietzsche*, ed. Robert C. Solomon, Anchor Books, New York, 1973., str. 244.

<sup>190</sup> Hegel, G. W. F., *The Positivity of the Christian Religion*, Berne, 1795., <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pc/ch01.htm>, 25. 08. 2012.



implicira izvesnu vrstu *kretanja* u ovom smislu. Pozitivnost, nasuprot ovome, ne podrazumeva da subjekt negira konkretnosti, već da ih afirmiše, i ne podrazumeva da se on kreće, već da preuzima ono što mu je nametnuto. Stoga se ovaj pojam i pojavljuje u Hegelovoj kritici hrišćanske religije: u kritici *pozitivnosti* dogmatskog mišljenja crkve. Ovde se može dodati i jedna druga stvar – iako pozitivnost podrazumeva odustajanje od vlastitog pojmovnog, vrednosnog kretanja, od negiranja, itd. ona ne ukida ni vrednosti ni pojmove – *ona ih afirmiše*. Drugim rečima, ovde imamo dve funkcije pozitivnosti: 1) ona ograničava pojmovno kretanje subjekta i 2) ona ga *omogućava* u onoj formi u kojoj je ono nametnuto.<sup>191</sup> Bez obzira na početak mišljenja, zna se njegov dogmatski kraj; dogmatizovanje hrišćanstva bi bio primer pozitivnosti. Drugo, interesantno je pogledati sa aspekta odnosa Ničea i Fukoa jedan detalj: *pozitivnost se kontrastira sa pojmom vrednosti*. Kod ranog Hegela, u pojmu pozitivnosti čovekova vrednost se ne stavlja u moral, u samog čoveka, već izvan njega, vrednosti se nameću putem pozitivnog sadržaja. Nije li upravo to ono što je Niče *kritikovao* – nemogućnost autonomne valorizacije kod subjekata hrišćanstva? I Niče i Hegel kritikuju nametanje vrednosti. Međutim, tragovi hegelijanstva i ničeanstva nisu harmonično uklopljeni niti se pojavljuju u podjednako meri u Fukoovoj reaktivaciji genealogije u XX veku: dok u njoj nema mesta za kritiku resantimana, Hegelov pojam pozitivnosti ima i te kako dubok odjek u genealogiji. Taj odjek se očituje u pojmu *dispozitiva*. Kakav ovo ima smisao za Fukoa, to ćemo razjasniti na dva kratka načina: prvi predstavlja istorijsku vezu između pozitivnosti i pojma dispozitiva, budući da moramo pokazati na koji je ovo način bitno za Fukoa, a drugi predstavlja vezu ova dva pojma s obzirom na naš dijalog o valorizaciji, budući da moramo pokazati kako se i zašto Fuko distancirao od pojma valorizacije i vrednosti.

U svom *Uvodu u Hegelovu filozofiju istorije*, pod odeljkom *Um i istorija*, Žan Ipolit piše da se u pojmu *pozitivnosti* nalaze „Hegelova uzastopna nastojanja da dijalektički [...] poveže *čist um* (teorijski, a naročito praktički) sa *pozitivnošću*, odnosno, sa istorijskim elementom. U izvesnom smislu, Hegel je pozitivnost smatrao preprekom slobode

---

<sup>191</sup> U *Filozofiji istorije* pozitivnost se tematizuje kao ograničavajući element koji je primaran s obzirom na subjekte države. Međutim, postoje i momenti „pozitivnosti” negativnosti koja podrazumeva konkretnost; razlika je ujedno ono pozitivno i negativno. Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1987., str. 128.

čoveka, i ona je kao takva time i osuđena.” Nešto dalje, Ipolit dodaje takođe i ovo: „Pozitivnost bi trebalo pomiriti sa umom, koji tada gubi svoj apstraktan karakter i postaje prilagođen konkretnom bogatstvu života. Stoga vidimo zašto je pojam pozitivnosti u centru hegelijanskih perspektiva”.<sup>192</sup> Ovaj motiv čitanja pojma pozitivnosti kod Hegela, od strane Ipolita, Fukoovog profesora na *École Normale Supérieure*, odjekuje i u Fukoovom odnosu prema istorijskim konkretnostima, ali sa jednom promenom. Naime, tamo gde se u Ipolitovoj interpretaciji Hegela na odnos uma i pozitivnosti gleda kao na odnos koji bi svoje pomirenje trebalo da nađe u istorijskom samorazvijanju duha, Fuko ne vidi ništa drugo do antagonizam. Ukratko, kod Fukoa se antagonizam, a ne dijalektička sinteza, pokazuje kao način razvijanja istorijskih konkretnosti *qua* konkretnosti. Kakvo mesto ove konkretnosti imaju u sistemu diskursa? One zauzimaju mesto onoga što će se kasnije nazivati dispozitivom: Agamben, u svojoj kratkoj genealogiji termina dispozitiva, navodi: „Ako je *pozitivnost* ime kojim, prema Ipolitu, mladi Hegel naziva istorijski elemenat – koji je kao takav pun pravila, obreda, institucija koje su individui dane od strane spoljašnje sile, ali koje, takoreći, postaju internalizovane unutar sistema verovanja i znanja – onda Fuko, pozajmljujući ovaj termin (koji će kasnije postati dispozitiv) zauzima položaj prema ključnom problemu: odnos individua kao živih bića i kao istorijskih elemenata”.<sup>193</sup> On isključuje momenat trećeg, pošto kod istorijskih sadržaja, kao što smo rekli, nema sinteze u dijalektičkom smislu, ali to ne znači da su ovi sadržaji prepušteni apsolutno sami sebi: iz samih istorijskih konkretnosti se može iščitati struktura, uslovi i mogućnosti koji su doveli do njihovog postojanja. Ovaj Fukoov odnos prema konkretnom je s jedne strane strateški odnos, skup tih konkretnih elemenata, ali s druge strane on predstavlja i njihovu vezu. Dispozicija će, kao što ćemo videti, ovde zauzeti mesto strategije sa svrhom upravljanja konkretnom situacijom.

Drugo, problem Fukoovog otklona od valorizacije je bitna tačka u kojoj se naše rešenje „genealogije dispozitiva” razlikuje od Agambenovog. Naime, *pozitivnost isključuje valorizaciju*. Za moral kao ljudsku *facultas* mora opstojati sistem valorizacije, jer je moral nemoguć bez nekakve

---

<sup>192</sup>Oba mesta se nalaze u: Hyppolite, J., *Introduction to Hegel's philosophy of history*, University Press of Florida, Gainesville, 1983., str. 23.

<sup>193</sup>Agamben, G., *What is an apparatus?, and other essays*, Stanford University Press, Stanford, 2009., str. 6 (prevod: A. M.)

vrednosne predstave. Pozitivnost nije nemoguća bez vrednosti. Upravo suprotno, ona je nezavisna od nje. Ona ne zavisi od valorizacije budući da je reč o autoritetu. S druge strane, dispozitiv ne nameće, već omogućava, rekli smo. Fuko pozitivnost dispozitiva ne smešta u polje određeno religijom naravno, ali zadržava neke njegove karakteristike – autoritet postoje uslov akcije, ali i dalje zadržava svoje mesto nevalorizacije, i svoje određenje kao onoga što je van *facultas*-a, a što utiče na *facultas*, napokon, ni kod Fukoa dispozitiv nema funkciju valorizacije. Veza Fuko-Hegel ovde dobija na važnosti, jer, da bi probio ničeovsku sferu u kojoj je genealogija nužno vezana za dekadenciju vrednosti u oblasti morala, Fuko se morao distancirati od veze *moći i valorizacije*. Kod Fukoa moć upravo *nema* ono što Visker naziva „industrijskim karakterom”<sup>194</sup> moći, pošto moć upravo ne proizvodi svoje predmete: *produktivnost diskursa ne sme biti autoreferencijalna*. Diskurs se ne može pozivati sam na sebe. On ne sme referisati sam na sebe upravo zato što *referiše* na istorijske objekte. Njegova produktivnost ne sme biti autoreferencijalna, utoliko što ona nije produktivnost *ex nihilo*, što bi, da se poslužimo rečima Rudi Viskera, bio avgustinizam XX veka. Jer, u tom slučaju „...moć ne bi bila samo pro-duktivna u etimološkom smislu, ona bi se upisala u sve što bi se zakačilo u njenim snopovima svetlosti, ona bi bila produktivna u *industrijskom* smislu, u smislu kreiranja novih objekata.”<sup>195</sup> Za razliku od nekih kasnijih čitanja<sup>196</sup>, moć ne nastaje uporedo sa subjektom, subjekti nisu nikakvi *rationes seminales* moći: moć je pre svega *relacionog karaktera*. Iako ona nije pasivna s obzirom na svoje predmete, moć ni u kom slučaju nije njihov *izvor*, te samim tim nije ni izvor vrednosti. Ovde spada i potez koji je Fukou omogućio da se izmesti iz genealogije *morala*, preuzme genealogiju *kao metod*: ona se ne usredsređuje na to da uradi analize *stvaranja* objekata, već da uradi analize *već postojećih* socijalnih i istorijskih objekata; drugim rečima, Fuko da bi metodologizovao Ničeovu genealogiju, u ovom smislu, okreće se Hegelovom pojmu pozitivnosti.

---

<sup>194</sup>Visker, R., *Truth and singularity: taking Foucault into phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, London, 1999., str. 97.

<sup>195</sup>*Ibid.*

<sup>196</sup> Recimo, Lazarato kada u raspravi o bioekonomiji govori o tome da „postoji samo moć u toku svojeg nastajanja”, da bi opisao način na koji se višak vrednosti može izvlačiti iz *ljudskog kapitala*, *bios*-s svedenog na kapital. Vidi: Lazarato, M., *Biopolitics/bioeconomics*, <http://multitudes.samizdat.net/Biopolitics-Bioeconomics-a>, 25. 07. 2012.

U krajnjem, da bismo zaključili pitanje valorizacije, možemo s ovih pozicija ponuditi i objašnjenje ne samo kako, već i zašto se Fuko distancirao od pojma vrednosti i vrednovanja. Za ovo postoji nekoliko bitnih razloga: Fuko je, da bi analizirao sistem diskursa u konjunkciji sa produkcijom subjekata, morao da premesti oblast genealoškog metoda sa vrednovanja na ono što mu podleže i što povezuje akt vrednovanja subjekta sa sferom diskurzivne „intersubjektivnosti”. *To je upravo pojam moći. Jer, akt vrednovanja se zasniva ne na samom procesu vrednovanja, već na moći vrednovanja.* Odnosi moći su u tom smislu fundamentalniji od odnosa vrednovanja, pošto se pod tim odnosima ne misli moć kao individualna *facultas*, već upravo relacije između individualnih subjekata. Dokaz ovome je i činjenica da će ovaj potez Fuko preduzeti ne samo u svojim klasičnim genealoškim delima poput *Istorije seksualnosti* i *Nadzirati i kažnjavati*, već takođe i tokom svojih kurseva na *Collège de France* o biopolitici i društvima sigurnosti. Možemo se složiti s Lazaratom u tome da je „radikalna novina koju je Fuko uveo u istoriju kapitalizma još od njegovih početaka, ta da se odnos politike i ekonomije razrešava kroz tehnike i dispozitive koji ne pripadaju ni jednom ni drugom.”<sup>197</sup> Ovde je u pitanju ista logika kao i u njegovom odnosu prema Ničeu: *razmena vrednosti podrazumeva razmenu moći*. Kao što smo naglasili, Fukoova genealogija je genealogija moći protiv moći. Radi premeštanja genealogije kao metoda u okvire koje smo naveli gore, distanca od valorizacije bila je nužna.

\* \* \*

---

<sup>197</sup>Lazarato, M., *Biopolitic/bioeconomics*. Ovo naravno ne znači da je Fuko bio neoliberal. Ovaj prigovor upravo potiče od asertivnog čitanja njegovih genealogija liberalizma: „Liberalizam, u onom smislu u kom ga ja razumem, liberalizam koji se može okarakterisati kao nova veština upravljanja stvorena u XVIII veku, suštinski implicira odnos stvaranja/uništenja [sa] slobodom.” Fuko, M., *Radanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad, 2004., str. 95. Liberalizam ne funkcioniše po nasleđenom disciplinarnom modelu moći koji mu prethodi, nego predstavlja nov model. Dakle, ovde nije reč o ekonomskom modelu razmene, nego o modelu *protoka moći*: moći da se raspolože *slobodom i rizikom*. Društvene granice više nisu ograničene suverenom, niti se tiču nivoa moći na kojem se disciplinuje telo, već su ekstenzivne, fleksibilne i ukrštene u jednom specifičnom *raison d'état*. *Homo oeconomicus* nije svodiv na *homo juridicus* ili *homo legalis*. Tokovi moći su, dakle, odvojeni od prava, od zakona tržišta i od ekonomskih teorija. Oni su im *eksteriorni*. Zanimljiva istorija „pretvaranja” Fukoa u neoliberala od strane nekoliko njegovih učenika, najpre Fransoa Evalda i Blandin Krigel, može se naći u Behrent, M., *Liberalism without humanism, Modern Intellectual History*, 6, 3, Cambridge University Press, 2009., str. 539-568., <http://history.appstate.edu/sites/history.appstate.edu/files/Behrent%2C%20Foucault%20MIH%20article.pdf>, 01. 10. 2012.

Rekli smo da tamo gde Ipolit kaže da bi „pozitivnost trebalo pomiriti sa umom”, Fuko ne traži pomirenje. Um nije pozitivnost, um je negativnost, mogućnost protivrečnog kretanja, i taj momenat kretanja je bitan, jer pozitivnost ograničava kretanje. Ali, dodajemo opet, ona ga i omogućava. Fuko će zaista preuzeti ovaj hegelovski pojam pozitivnosti, ali to ne znači da će njegova funkcija biti funkcija sinteze, već, kao što smo naglasili, antagonizma. Stoga, antagonistički odnos racionalnosti i konkretnosti kod Fukoa ne biva odbačen. Pozitivnost će Fuko preuzeti u smislu da ona ipak omogućava neko kretanje, bez obzira što je to kretanje nametnuto određenom strukturom. Kasnije će se upravo taj momenat iskoristiti za kritiku moći. Upravo u tome leži bogatstvo onoga što će se kasnije nazivati dispozitivom, kao nečega što omogućava i ograničava kretanje, i izvesnu vrstu ograničene negativnosti.<sup>198</sup>

Pre nego što pređemo na Fukoovo određenje dispozitiva, moraćemo ukratko da naglasimo i njegovo određenje pozitiviteta u *Arheologiji znanja*, delu koje ne spada u ono što se obično naziva njegovom „genealoškom” fazom. Ipak, ovo delo je bitno za njegovu genealogiju, pošto preko njega možemo trasirati put koji vodi do pojma dispozitiva, u kojem će ostati sačuvano nekoliko bitnih funkcija pozitiviteta. Peto poglavlje *Arheologije*, pod nazivom *Istorijski a priori i arhiv*, Fuko počinje ovim rečima: „Pozitivitet diskursa [...] karakteriše njegovo jedinstvo kroz vreme, i to s one strane individualnih dela, knjiga i tekstova.”<sup>199</sup>, i nešto dalje ispod kaže da „ovaj oblik pozitiviteta (i uslovi vršenja iskazne funkcije) određuje polje u kome eventualno mogu da se razvijaju formalne istovetnosti, tematski kontinuiteti, prenošenja

---

<sup>198</sup>Spram toga, negativnost neki autori povezuju i sa Batajevim *expérience-limite*, koje Fuko preuzima kroz pozitivitet kao „aspekte ljudske egzistencije koji se opiru racionalnosti”, Miller, J., *The passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, 2000., str. 30. Međutim, kako kaže sam Fuko u vezi sa Batajem, „Trangresija ne sadrži ništa negativno, već afirmiše ograničeno biće.” Ni pozitivnost, ni negativnost, transgresija, bar ona u formi Batajevih *expérience-limite*, doseže „praznu srž” u kojoj granica određuje biće i biće granicu. Tako glasi Fukoov tekst u žurnalu *Critique* iz '63., žurnalu koji je delom i osnovao Bataj, jedan od ljudi koji će Ničeov uticaj predati na Fukoa. Takode, pored toga, iz vizure pozitiviteta kao uticaja Batajevog niečeanizma, a ne Ipolitovog hegelijanizma, deluje čudno kada Fuko u *Arheologiji znanja* govori upravo o interpozitivitetima, da bi označio ova polja koja Miler poistovećuje sa Batajevim graničnim iskustvima. Slažemo se sa Milerovom primedbom da se pozitivitet kontrastira racionalnosti, ali ne i s tim da on imaju batajevske korene. Zadnji citat je iz Foucault., M., „A preface to transgression”, u *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed., James D. Faubion, The New Press, New York, 1999., str. 74.

<sup>199</sup>Fuko, M., *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, 1998., str. 137.

pojmovi, polemičke igre.”<sup>200</sup> Odavde imamo još dve funkcije koje će dispozitiv zadržati od pojma pozitiviteta: njegovu *formirajuću* funkciju i njegovu funkciju kao uslova *temporalnog* postojanja diskursa. Dakle, do sada smo nabrojali četiri funkcije pozitiviteta, koje će se zadržati i u pojmu dispozitiva: to su funkcije 1) ograničavanja relacija između subjekata i objekata 2) omogućavanja konkretnih akcija, 3) omogućavanje formiranja subjekata i 4) očuvanja temporalne strukture diskursa.

Ovde dolazimo i do Fukoovog genealoškog određenja dispozitiva. Ono će zadržati gornje četiri funkcije, ali pri tome sam nije strukturiran u vidu njih: dispozitiv nema biće, dispozitiv je genealoško ne-biće, „kroz koje se realizuje čista aktivnost upravljanja lišena bilo kakve utemeljenosti u biću, zbog čega dispozitivi uvek impliciraju proces subjektivacije, odnosno, proizvođenja subjekta.”<sup>201</sup> Dispozitiv ima samo funkcionalno postojanje. Ovo genealoško ne-biće formira, da se poslužimo Benjaminovim izrazom, *auru* oko objekata-bića koje genealog trasira, njihovo istorijsko ovde i sada, koje omogućava da sinhrona analiza postane dijahrona. Zato se dispozitiv kao takav koristi u genealogiji, a ne u arheologiji. Zato pozitivitet kao pozitivitet ovde ostaje izvan genealogije, pošto ostaje u vezi s iskaznim funkcijama, sa „prenošenjem pojmova”, itd. S druge strane, određenja pozitiviteta u pojmu dispozitiva u genealogiji opstaju. Iako svoje shvatanje ovog pojma nije nigde sistematski izložio, u jednom intervjuu sa nekoliko istoričara, u odgovoru na pitanje o *Istoriji seksualnosti*, Fuko je dao tri određenja samo na jednom mestu, koja su dovoljno važna da bismo ih ovde preneli u celini u vidu odvojenog citata:

„Ono što pokušavam da odredim ovim terminom jeste, prvo, sasvim heterogen ansambl koji se sastoji iz diskursa, institucija, arhitekturnih formi, regulatornih odluka, zakona, administrativnih mera, naučnih elemenata, filozofskih, moralnih i filantropskih propozicija – ukratko, ono izgovoreno koliko i ne-izgovoreno. To su elementi dispozitiva. Sam

---

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> Agamben, G., *What is an apparatus?, and other essays*, str. 11. Agamben smešta poreklo dispozitiva u problem trojstva kod latinskih otaca, koji je ostavio rez kojim se ovaj termin cepa na božansko biće i ekonomsku akciju, u kojem je trojstvo dispozicija te akcije, medijum veze jedinstva i trojstva, on „deli i artikuliše boga u njegovom biću i praksisu.” Međutim, Agamben potom proširuje pojam dispozitiva na *Entwicklungsfähigkeit* bića, na kapacitet za određivanje razvijanja bića, što izlazi iz naše rasprave o Fukou.

dispozitiv je sistem relacija koji se mogu uspostaviti između ovih elemenata. Drugo, ono što pokušavam da pronađem u tom dispozitivu je upravo priroda veze koja može postojati između ovih heterogenih elemenata. Stoga, neki pojedinačan diskurs može figurirati u jednom trenutku kao program institucije, a u drugom može funkcionisati kao sredstvo za opravdavanje ili maskiranje neke prakse koja sama po sebi ostaje tiha, ili kao sekundarna re-interpretacija te prakse, otvarajući joj time novo polje racionalnosti. Ukratko, između ovih elemenata, diskurzivnih ili ne-diskurzivnih, postoji izvesna igra menjanja pozicija i modifikovanja funkcija koje se takođe mogu poprilično razlikovati među sobom. Treće, pod terminom ‘dispozitiv’ podrazumevam vid – recimo – formacije koja za svoju glavnu funkciju u nekom datom istorijskom trenutku ima *odgovor na hitnu potrebu*. Dispozitiv stoga ima pretežno stratešku funkciju.”<sup>202</sup>

Dakle, dispozitiv je suma 1) diskurzivnih i ne-diskurzivnih elemenata, i 2) njihove veze 3) mogućnost *reakcije na uzbunu*. Stoga možemo reći da on ima ne samo strukturalnu ulogu u konkretizaciji socijalnih odnosa, već čini i bitan deo temporalne strukture tih odnosa. Ovde je reč o *potencijalnom* sistemu, budući da on uslovljava *potencijalne* akcije. Sam sistem ih pak temporalno prevazilazi i to je ono što je dispozitiv zadržao od pozitiviteta. Karijera ovog pojma ide i u tom smeru da je Fuko „...upotrebljavao taj termin ne samo da bi označio odnose koji će tek biti otkriveni, već takođe radi karakterizacije niza odnosa koji su već analizirani.”<sup>203</sup> On povezuje dispoziciju i akciju, i pošto uvodi određene dispozicije, ima normativan efekat na svoju „okolinu”, što možemo sumirati govoreći da dispozitiv uvodi pojam *sklonosti* među akcije.<sup>204</sup> Ako među konkretnim akcijama ne bi postojao smisleni odnos, onda ne bismo mogli da govorimo o njihovoj koherentnosti, niti da analiziramo sisteme produkcije njihovog smisla – stoga će Delez u dispozitivu i

---

<sup>202</sup>Foucault, M., „The Confessions of the Flesh“, u *Power/knowledge: selected interviews and other writings by Michel Foucault, 1972-1977*, ed. C. Gordon, Pantheon Books, New York, 1980., str. 194–195.

<sup>203</sup>Raffnsøe, S., "Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault", *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 12., br. 1, str. 47.

<sup>204</sup>*Ibid.*

videti funkciju koja omogućava „*nekontradiktornost*”<sup>205</sup> socijalne strukture.

Ovde moramo kratko odrediti i odnos diskursa i dispozitiva: dispozitiv nije u potpunosti diskurzivan. Iako diskurs funkcioniše kao imanentan, dispozitiv ne funkcioniše kao čista imanencija. Elementi dispozitiva se ne smeju svesti na diskurs, upravo zbog njegove *potencijalnosti*. Kada bi se elementi dispozitiva, budući da su ujedno diskurzivni i nediskurzivni, sveli samo na diskurs, time bi se ukinula njihova veza sa konkretnim objektima koje diskurs ne obuhvata, ali na koje referiše. To bi onda značilo da se elementi dispozitiva svode na puku autoreferencijalnost, što nije moguće. Pitamo se: šta bi onda u tom slučaju razlikovalo dispozitiv od čistog suvereniteta?<sup>206</sup> Setimo se, dispozitiv ne nameće već omogućava. Sver Rafensoja govori o različitim dispozitivima kao *tehnologijama* budući da oni predstavljaju *medijume* kojima se tretira „svet koji ih okružuje”. To znači da dispozitivi nisu ekskluzivni, sa čime se slažemo, i da oni za Fukoa mogu postojati istovremeno: „Razgraničavanje institucija koje su razvijale logiku »autoformiranja« (vojska, disciplina, zakon, itd.) ne bi trebalo protumačiti kao zlo. Ovde nije reč o formiranju autonomnih oblasti koje se drže samo svojih unutrašnjih principa. Razgraničavanje nije odvajanje [...]. To nam pokazuje kako dispozitiv radi, time se uspostavlja sistematska otvorenost na koju sudeluje, na koju utiče i koja je određena drugim dispozitivima. Stoga, ovde nije reč o zatvorenom sistemu koji reprodukuje sam sebe. Različiti dispozitivi ne mogu postojati jedan bez drugog, oni sudeluju pomoću recipročne sa-radnje i međusobnog uticaja.”<sup>207</sup> Ovo je takođe i Fukoov odgovor na ideju „univerzalija” – u smislu države, suvereniteta, zakona, moći. Ovaj problem se sastoji iz prigovora da su relacije *moći* opet relacije nekakve *Moći*, odnosno da te relacije nisu diskrepantne, već da su supstancijalne. Umesto definisanja *Moći*, Fuko mora da ostane pri analizi moći. Upravo na to mesto onda dolazi dispozitiv – ne kao univerzalna ili singularna struktura –, već kao *odnos*, relacija između subjekata i objekata odnosa moći.

---

<sup>205</sup>Deleuze, G., „Desire and Pleasure”, u Foucault, M., *Foucault and his Interlocutors*, ed. Arnold I. Davison, The University of Chicago Press, Chicago, 1997., str. 188.

<sup>206</sup>Međutim, suverenitet se može gledati i kao dispozitiv juridičke moći, što se širom različitih studija (npr. ovde upravo Sver i Agamben) pominje i kao jedno od istorijskih određenja dispozitiva pre Fukoa. Ali, obrnuto ne važi, dispozitiv se ne može zasnivati isključivo na suverenitetu.

<sup>207</sup>Raffnsøe, S., "Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault", str. 57.



## LITERATURA:

- Agamben, G., *What is an apparatus?, and other essays*, Stanford University Press, Stanford, 2009.
- Behrent, M., *Liberalism without humanism, Modern Intellectual History*, 6, 3, Cambridge University Press, 2009., str. 539-568., <http://history.appstate.edu/sites/history.appstate.edu/files/Behrent%20C%20Foucault%20MIH%20article.pdf>, 01. 10. 2012.
- Foucault, M., *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed., James D. Faubion, The New Press, New York, 1999.
- Foucault., M., „A preface to transgression”, u *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed., James D. Faubion, The New Press, New York, 1999.
- Foucault, M., *Foucault and his Interlocutors*, ed. Arnold I. Davison, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Foucault, M., *Power/knowledge: selected interviews and other writings by Michel Foucault, 1972-1977*, ed. C. Gordon, Pantheon Books, New York, 1980.
- Fuko, M., *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, 1998.
- Fuko, M., *Istorija seksualnosti I: volja za znanjem*, Prosveta, Beograd, 1978.
- Fuko, M., *Rađanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad, 2004.
- Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1987.
- Hegel, G. W. F., *The Positivity of the Christian Religion*, Berne, 1795., <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pc/ch01.htm>, 25. 08. 2012.
- Hyppolite, J., *Introduction to Hegel's philosophy of history*, University Press of Florida, Gainesville, 1983.
- Iglton, T., *Iluzije postmodernizma*, Svetovi, Novi Sad, 1997.
- Lazarato, M., *Biopolitic/bioeconomics*, <http://multitudes.samizdat.net/Biopolitics-Bioeconomics-a> , 25. 07. 2012.
- Miller, J., *The Passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, 2000.
- Scheler, M., „Ressentiment”, *Nietzsche*, ed. Robert C. Solomon, Anchor Books, New York, 1973.
- Spivak, G. C., *Scattered Speculations on the Question of Value*, *Diacritics*, vol. 15., no. 4., 1985., Marx after Derrida

- Raffnsøe, S., "Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault", *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 12., br. 1.
- Šeler, M., *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Fedon, Beograd, 2011.
- Visker, R., *Truth and singularity: taking Foucault into phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, London, 1999.

GENEALOGY OF DISPOSITIVE: FOUCAULT BETWEEN  
NIETZSCHE AND HEGEL

**SUMMARY:** The author traces the history of Foucault's notion of dispositive. In order to methodologize Nietzsche's genealogy, Foucault had to renounce the notion of value. This denunciation is bifurcated via Heidegger's reduction of values to the conditions of power in Nietzsche, and via Hyppolite's emphasizing of the Hegel's notion of positivity, which will be paramount to the concept of dispositive in Foucault. The article then deals with the role that the notion of dispositive played in the genealogical phase of the French post-structuralist.

**Keywords:** dispositive, Foucault, Hegel, Nietzsche, positivity

## ANALITIČKA SINESTEZIJA

APSTRAKT: Koncept sinestezije kritički je nastrojen prema problematici diskurzivnosti ili diskurzivnih polja (sa naglaskom na znanstveno, disciplinsko polje) koje objašnjava kao nasilno uspostavljanje granica, ili jednostavno rečeno, nasilno strukturiranje (institucionalizaciju) mentalnih/misaonih procesa. Naime, sinestezija prepoznaje misaoni proces kao transdiskurzivno povezivanje, za razliku od označiteljskog binarnog modeliranja. Nosivi moment ove analize jest rastvoriti dihotomiju mišljenje/djelovanje kroz osviještavanje filozofskog-ne-vjerovanja. Svako discipliniranje i institucionalizacija znanstvene misli vođeno je upravo diskurzivnom logikom ograničavanja i vjerovanja u njegove znanstvene autoritete očitovane jezikom. Sinestezija želi raskrstiti sa svakim oblikom disciplinskog znanja i vjerovanja, poticanjem međusobnog umrežavanja znanosti. Ovaj rad je ujedno pokušaj spajanja shizoanalize Deleuzea i Gattarija sa Foucaultovom teorijom mikrofizike moći.

Ključne reči: aksiomatika, disciplina, shizoanaliza, interdisciplinarnost, sinestezija

Uvod: Radosna znanost

„Možda je ona poznatija po svojoj snazi da ljudima oduzme njihove radosti i učini ih hladnijima, ukočenijima, više stoičkima. Ali nju bi se moglo još otkriti i kao veliku nanositeljicu boli! A onda bi možda ujedno bila otkrivena i njezina protusnaga, njezina neizmjerana moć puštanja da zablješte novi zvjezdani svijetovi radosti!”<sup>208</sup>

Paranoja proganja intelektualnu misao, paranoja kastriranog, ili, ako želite, steriliziranog nagona koji uzrokuje još samo epilepsiju recitacije. Posvuda jad i očaj Edipa; ili ostajemo sputani zakonom oca, opsjednuti nasljeđem koje postaje nasilno, ili se identificiramo mimo zakona

<sup>208</sup> Nietzsche, F., *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003., str. 35.

falusa. U potonjem slučaju, prijeti nam neizdiferenciranost, sudbina majke koja je sama izrasla na tom primarnom nedostajanju. Obrazovan ovom dvostrukom nemogućnosti, intelekt može još jedino glumiti i prizivati u svoje odaje teatar inetelektualizma. Nepovjerenje prema normama, zakonitostima i općom paletom samorazumljivih odrednica koje mogu potaknuti skretanja mimo zacrtanog puta, ostaju dozirana i funkcionalna, ne produktivna koliko sposobna perpetuirati provjereno. Kao što je 1941. Adorno kritizirao popularnu glazbu zbog njezine pseudoindividualnosti, tako danas možemo akademskoj zajednici prigovoriti pseudointelektualizam. I makar su pojedini momenti ove kritike možda s pravom shvaćeni elitistički, potrebno je neke elemente nanovo promisliti; proizvodnju prema zadanom modelu koja ne dopušta digresije, recepciju koja uvijek unaprijed zna što koji proizvod nosi sa sobom, recepciju koja se još iznenađuje jedino šokovima. Koliko god naviknuta na disciplinu, toliko ona hoće i nasilje. Još trideset godina i ove opservacije bile bi stare čitavo stoljeće, no je li Adorno mogao anticipirati srodan ritam kapitalističkog nasilja nad samom intelektualnom mišlju? I kada je u pitanju stvaranje, ali stvaranje u svom krnjem obliku re-produkcije, ne zahvaća li sablastologija prefikasa *re* sve proizvodne jedinice pa tako i onu akademsku? Kritički aparat se pokvario, ali pokvario se upravo zato što radi dobro, i predobro. Kako navode Deleuze i Guattari, želeće mašine rade samo kad se kvare, kvarenje je dio njihova funkcioniranja.

„...želeće mašine se, dok rade, neprestano kvare, rade samo kad se pokvare: uvek se proizvođenje nakalempljuje na proizvod, a delovi mašine su takođe i svojevrsno gorivo [...] umetnik u svoju umetnost uklapa razbijene, izgorele, pokvarene objekte da bi ih vratio u režim želećih mašina kod kojih je kvarenje deo samog funkcionisanja.“<sup>209</sup>

Radosna znanost, velika nanositeljica boli? Njezini nomadski tokovi, njezin razaralačko-stvaralački impuls zauzdan je i discipliniran. Znanje je organizirano prema svojim teritorijima i boji se prelaženja granice. Ono ponajviše pazi na svoj jezik kao na pravni potpis, kao na opravdanje teritorija kojeg posjeduje. Postoji itekako relevantna razlika

---

<sup>209</sup>Deleuze, G. i Gattari, F., *Anti-Edi : kapitalizam i shizofrenija*, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990., str. 27.

između spominjane Adornove ideje pseudoindividualnosti i moje pretpostavke pseudointelektualizma; prva je bila optužena za elitizam, no ova potonja upravo elitizam i optužuje. Od siline želje intelektualnog stvaralaštva, zadovoljene su tek akademske norme: kvantitativni parametri klasifikacije, stilska dosljednost, disciplinirana monogamija i ograđivanje od autobiografskih pokazatelja.

Na osnovu prigovora koji su već uputili Deleuze i Guattari, potrebno je istaknuti kako humanističke znanosti, u svoj zavidnoj raznolikosti svoje metodološke i predmetne polifonije, nisu uspjele biti dovoljno apstraktne. Premalo apstraktne, a istovremeno uobražene, otuđene i zatvorene. Ostaje objasniti zašto znanstvena misao, usljed paranoičnog (ne)vjerovanja ne uspjeva biti djelovanje. Zašto se je nemoguće orijentirati u interdisciplinarnom polju postmodernističkih dislokacija, dekonstrukcija i diskurzivnosti. U trenutku kada svačije mjesto tako brzo izmiče, kada postaje evidentno kako sama ideja mjesta propada u sebi samoj, granice se nužnije i hitnije nanovo pokušavaju uspostaviti, prateći uvijek drugačije identitetske naredbe. Znanosti, kao disciplinirane diskurzivne znanosti, postaju znanosti kao granice znanja. Svaka, tvrdoglavo zatvorena svojom teritorijalnošću, onemogućuje iskorak mišljenja u djelovanje, onemogućuju prijestup koji bi značio njihovu vlastitu realizaciju. Znanje ostaje progonjeno sablastologijom znanosti, progonjeno svojim vlastitim nerealiziranim potencijalima. Shizoanalitičko čitanje psihoanalize pomoći će nam u pronalaženju mehanizama sterilizacije i podvezivanja revolucionarnog potencijala teorije koji nije ništa više, ni ništa manje do li sirovost njezine libidalne energije. Ovo podvezivanje, mišljeno i onkraj svoje kirurške aplikacije, također se oslanja o stanovitu obvezanost i prešutnu odgovornost prema određenom autoritetu. Ali suprotno od onog što bi prvotno pod autoritetom mogli pretpostavljati, prije ćemo ga naći kao skup mehanizama i praksi provučenih kroz najdublje pore društvenog tijela.

Autoritet se, dakle, ne ukazuje kao figura, reprezentacija ili ikona. Makar čin ukazivanja ostaje dosljedan ideji njegove manifestacije, jer autoritet se kao sablast<sup>210</sup> svakako ukazuje, makar, ili upravo zato, bez pokazivanja. U eri paranoje koja tek kadkad djeluje shizofreno autoritet

---

<sup>210</sup> U referenci na Derridaovu sablastologiju (vidi Derrida, J., *Sablasti Marxa: stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2002.)

se predosjeća svugdje i stalno. Možda re-produktivno shizofreno, ali ne i produktivno shizofreno, ostaje jedino ta unutarnja podjela na tlačitelja i tlačenog. Sudjelovanje tlačitelja i tlačenog u samodiscipliniranju ostvaruje se utjelovljenjem zapovijedi sablasnog autoriteta. Iako se potonji nikada ne pokazuje mi ga neprekidno čujemo, umišljamo da ga čujemo, želimo ga čuti, jer moramo. Ukazuje se tako unutarnjim glasom, nejasnom igrom prisustva-odsustva koja navodi i nadgleda.

Zastrašujuće je koliko tu tišina ostaje u oblasti zvuka, zvuka kao govora i poticaja na diskurs. Opet, sasvim je razumljivo koliko se zvuk težine oslanja upravo na intervale koje ostavlja u tišini. Moć onog slušljivog polaže teret na trenutke u kojima jezik stišće zubima umjesto da nepromišljenom velikodnošću kroz njih prolazi. Moć nije u onom rečenome, ona je u taktičkim odmacima od onog što se misli i potrebitim pauzama između onog što se govori. Moć postaje manifestna upravo umetanjem svoje latentnosti. Ona je najdjelotvornija u svojim šuljanjima. Ali i tihi koraci imaju ritam, ako ćete dovoljno oprezno slušati. Eventualno će se baš ovdje nastaniti paranoja. Ali do paranoje još tek trebamo doći, tako što će ona, sasvim sigurno doći k nama. Čini se kako je DeCerteauova podjela djelovanja na strategije i taktike bila prejednostavno riješenje<sup>211</sup>. Ima itekako mnogo taktičnog u svakoj strategiji. Ima itekako mnogo takta. Lakoća binarnog razgraničavanja je intelektualna mimoilaženja učinila isuviše jednostavnima, samim time njihove susrete nepotrebno kompliciranima. Ne, ne kompleksnima, upravo kompliciranima, do privida nemogućnosti. Na našu žalost učinila je to upravo u akademskom svijetu, na našu sramotu, učinila je to humanističkim znanostima. Njima osobno i putem njih samih. Humanističke znanosti postale su ljudske, baš, suviše ljudske. Ostaje dakle žalosno, ali ne i osobito čudno, što je institucija tako poslušno shvatila potrebitost granice, pa tako i dihotomije, obzirom da je upravo institucija postala ništa drugo do li sama granica, ili makar manifest njezine nužnosti. Samim time ona se ostvaruje kao suprotnost svog *nad-ljudskog* potencijala. Mogla je biti instanca viša od čovjeka, ne jača – viša, što bi značilo, ne njegova granica koliko prag kojeg je potrebno

---

<sup>211</sup> De Certeauova podjela na strategije i taktike objašnjava podjelu moći na djelovanje koje je fiksno, stacionirano na povlaštenim mjestima moći (strategije) i na djelovanje koje je sačinjeno od mikro-procedure. Potonje De Certeau simbolično naziva taktikama, dok su uporišne točke moći stacionirane spomenutim strateškim lokacijama. Za razliku od strategija, taktike su zaigrani terenski tragovi manevriranja koji prožimaju čitav prostor bez da zauzimaju svoje fiksno mjesto. Vidi: De Certeau, M., *Invencija svakonevnice*, Naklada MD, Zagreb, 2003.

prijeći u svrhu razvijanja svojih vlastitih mogućnosti. Institucija, ne kao granica već kao prag, samo jedan od pragova djelovanja čijim se prelaženjem razvija daljni potencijal djelovanja. Ali nažalost, zastranili smo u utopiju, nismo li? Mora da su i predobro raspoređene oblasti zvuka i tišine kada jedno od drugog više ne raspoznamo. I tako je paranoja preuranjeno zalutala u ove znanstvene oblasti, tako čujemo sablasno mrmljanje fantoma koji nije još ni zvuk ni tišina, bivajući oboje istovremeno i poništavajući se, u konačnici. Možda je vrijedno divljenja što ih nitko nikada uistinu ne čuje, a tako ih se poslušno sluša, bez pogovora. Panoptikon je inetrpelacijom usađen do točke u kojoj tiranin više ne potrebuje nikakve pijedestale i simbolička obzorja moći. Mi smo svoj najstrašniji despot. Mehanizmi kojima ne-vjeronanje prerasta u nemogućnost, mehanizmi kojima skepticizam zalazi u sterilnost valjda nose još samo pečat dekadencije. Doktori znanosti? Sasvim sigurno jesmo. Što bolje vladate mrtvim jezicima tim je vaš legitimitet skriven na sigurnijem mjestu. Nevidljiv, ali sasvim sigurno tu. Osluškiavati bilo društva ne znači samo, ili uopće, analizirati značenje njegova zvuka, već biti osjetljiv na izmjenu, dakle na odnos zvuka i tišine. Sam puls ne govori ništa o tome na koji način organizam radi. Ritam tog pulsa je već nešto sasvim drugo.

Na kraju ostaje predložiti protu-mehanizam kojim se parazit oduvijek koristi, ostaje zagovarati njegovo oslobođenje od norme i prelazak granice. Razvijati osjetljivost na pragove i prijelaze. Biti intelektualac prijestupnik. Prijedlog sinestezije, točnije katalitičke sinestezije, ponudit će nešto drugačije shvaćanje intelektualne misli i potencijala humanističkih znanosti. Pri tom se mogu samo nadati kako ova ideja neće u interpretacijama zastraniti u ezoteriju. Suprotno od zaključaka na koje bi nas povremene aluzije mogle navesti, ona je podjednako materijalistička koliko i ne-materijalna, dubinska koliko i površinska. Sinestezija je kao takva mjesto dodira, ali ujedno i najvjerodostojnija ideja ne-mjesta obzirom da sami dodiri uvijek nužno prerazmiještaju i nadovezuju na sebe ono drugo. Ne-mjesto obzirom na raznovrsnost intenziteta koje izmjenjuje, na dinamiku protočnosti koja ne osigurava identitetsku stabilizaciju. Sinestezija je prostor susreta različitih mjesta znanosti koja samim time prestaju biti mjesta i postaju putevi. Uvijek putevi ka onom drugom. Prije svega, sinestezija je hipersenzibilna, osjetljiva na one najsitnije podražaje i podrhtavanja, na ona najneprimjetnija događanja ostavljajući događaj koliko nebitnim, toliko



i samorazumljivim. Jednostavno rečeno, sinestezija nije samo proučavanje procesa, ona je sam proces, proces kojim mišljeno postaje djelatno prelazeći granice koje im pretpostavljamo. Ni najstroža disciplina ne može izbjeći anomalije koje se otimaju njezinoj kontroli, anomalije koje nije sama planski proizvela. One funkcioniraju kao linije destratifikacije i nose u sebi shizofreni potencijal rastvaranja teritorija i prerazmiještanja kodova. To je stvaralačka sila koja se nalazi u osnovi svakog perceptivnog procesa; produktivno nesvijesno koje stvara umjesto da reproducira posredništvom aksioma tj filtrirajuće paradigmatске strukture. Anomalija je sklona, ako ne i dužna sebi samoj, uvesti odstupanja unutar sustava, sklona je izbaciti iz takta tako mijenjajući ritam. Ono što se mijenja odnosi se na promjenu odnosa prisustva i neprisustva na određenom mjestu u određeno vrijeme. A ne boli li disciplinu to još najviše od svega; reorganizacija elemenata i njihova mjesta, pomutnja preciznosti vremensko-prostornog odnošenja, neprepoznatljivi susreti? Dogovoreni susreti sa onim drugim postaju nepredviđena doticanja nepoznatog. Specifičnost dodira nije ni samo u teksturi kože ni u njezinom mirisu. Ono je u izmjeni odsustva i prisustva tog dodira, u ritmu izmjene i nepredvidivosti mjesta podražaja, samim time u ritmu komunikacije. Iako miris, okus, tekstura, zvuk i slika svakako utječu na postajanje i prepoznavanje, možemo reći identificiranje elementa sa kojim smo u interakciji, ritam određuje narav njihova odnosa, isto kao što narav odnosa posljedično deteritorijalizira i reteritorijalizira kompoziciju osjetilnih domena. Znanost, sklona praćenju ritma društvenog tijela bila bi teška i osjetljiva znanost, razdražljiva, ali možda i radosna znanost?

„Ako u meni ima one tragalačke naslade koja upravlja jedra prema neotkrivenom, ako u mojoj nasladi ima naslade pomoraca:

Ako sam ikad klicao od radosti: «obala iščeznu, sad su mi pali zadnji okovi – ono bezgranično huji oko mene, daleko ispred sjaji mi prostor i vrijeme, pa hajde! Pođimo!»<sup>212</sup>

---

<sup>212</sup> Nietzsche, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Večernji posebni proizvodi d.o.o., Zagreb, 2009., str. 221.

## 1. Disciplina

Disciplina<sup>213</sup> o čovjeku ili discipliniranje čovjeka? Oboje. Otvorimo ovu raspravu sa pitanjem koje se nedovoljno često postavlja, a suptilno dirigira čitavim orkestrom humanističkih znanosti. Ova sintagma podignuta je i odgojena na ansamblu različitih mehanizama nadziranja i kontrole, izolacije i isključivanja, poticanja i iskazivanja, poticanja na izolaciju i iskazivanje istovremeno. I iako bi povijesni pregled spomenutih taktika bio naveliko koristan ovoj raspravi, za potrebe ovog rada ostat ćemo u domeni njihova suučesništva, njihove trenutne djelatnosti. Između ostalog, podjela na nove i stare mehanizme postaje nebitnom jednom kada se njihova međuovisnost učini evidentnom. Novi mehanizmi su po principu emergencije uvijek izrasli na već postojećima, njihovim raščlanjivanjem, ulančavanjem i povezivanjem, lomljenjem i širenjem. Riječ je o stanovitoj nelinearnoj dinamici kojom se različite faze razvoja pridodaju drugima i sa njima supostoje bez da se nepovratno ostavljaju u prošlosti.<sup>214</sup> Tako su i discipline o čovjeku, kao i postepeno discipliniranje, ovisili o nizovima supostojećih mehanizama i praksi proizvodnje diskursa o čovjeku. Širenje disciplinskih mehanizama koji su težili sve većoj preciznosti uvjetovalo je njihovu specijalizaciju, konačno i njihovo međusobno odvajanje na planu diskursa. Michel Foucault nositelj je jedne posve iscrpne elaboracije koncepta discipline koja se u konačnici pronalazi u iskopinama samog diskursa i diskurzivnih praksi. Ono što imamo priliku pratiti je proizvodnja mikrofizike moći, nastajanje jedne sablasne, tihe i sveprisutne moći koja se neprimjetno, i u toj neprimjetnosti posve djelatno, nastanjuje u nama, nadgleda nas i nadzire. Pratimo proizvodnju mikrofizike moći koja posljedično proizvodi znanje o čovjeku, jednako onoliko koliko proizvodi i čovjeka samog. Potrebno je ponuditi barem konture ove arheološke iskopine koja ostaje jedan od vjerodostojnijih prikaza razvoja discipline unutar i kroz humanističke znanosti, bivajući istovremeno postignućem, kao i možda njihovom najsnažnijom kritikom.

---

<sup>213</sup> Vidi: Foucault, M., *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*, Informator: Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 1994.

<sup>214</sup> De Landa, M., *Tisuću Godina nelinearne povijesti*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.

Znanje i djelovanje se koncentriralo na proces, a ne na rezultat. Metode koje se nameću trebaju osigurati pokornost i korisnost. Povijesni je trenutak discipline onaj u kojemu se rađa umijeće ljudskog tijela, koje cilja na stvaranje odnosa koji će ga u okviru istog mehanizma učiniti to poslušnijim što se bude pokazivalo korisnijim i obrnuto. Pronalazak ove nove političke anatomije ne treba shvatiti kao iznenadno otkriće, već kao mnogostrukost često beznačajnih procesa, različita podrijetla, raspršenih posvuda, koji se uzajamno presijecaju, ponavljaju i oponašaju, oslanjaju jedni na druge, razlučuju prema području primjene, malo po malo zacrtavajući nacrt opće metode. Nova mikrofizika moći zadržava se na pojedinostima i pridaje pozornost sitnicama. Disciplina je, kaže Foucault, politička anatomija pojedinosti. Tehnike djelovanja kojima se koristi uspostavljene su raspoređivanjem pojedinaca u prostoru i vremenu koje osigurava preciznost praćenja i vrednovanja, ne ostavljajući nijedan detalj netaknutim, nijedan element neiskorištenim. Ove tehnike možemo sistematski predočiti u nekoliko točaka: prije svega potrebno je osigurati izolaciju i zatvorenost, podjele na područja koje svakom pojedincu osiguravaju njegovo mjesto što omogućava upoznavanje, ovladavanje i iskorištavanje. Ovo preraspoređivanje nalazi se u službi korisnosti i funkcionalnosti prostora i pojedinaca, u službi raščlanjivanja radne snage i njezine specijalizacije.

Disciplina je umijeće rangiranja i tehnika za preobrazbu razmještaja. Ona tijela individualizira određivanjem mjesta, ali ih na njemu ne zadržava, već ih raspoređuje i potiče njihovo kruženje u mreži odnosa. Organizirajući ćelije, mjesta i rangove, discipline proizvode složene prostore: u isti mah arhitekturne, funkcionalne i hijerarhijske. Zahvaljujući tome individualni segmenti se izdvajaju i uspostavljaju se operativne veze. Radi se o tome da se mnogostrukost organizira, da joj se nametne red. Disciplinska je taktika smještena na osi koja povezuje jedinstvo s mnogostrukim. Nadzor nad djelatnošću jednako toliko potrebuje i detaljnu organizaciju vremena: raspodjela poslova vezana je za određena zaduženja čime se uređuju opetovani ciklusi. Organiziranje vremena se usavršava neprekidnim nadzorom, djelovanjem nadglednika, otklanjanjem potencijalnih distrakcija. Vremenska razrada podrazumijeva izradnju programa: definira se neka vrsta anatomske kronološke sheme ponašanja, za svaki se pokret utvrđuju pravac, veličina, trajanje, njihov redoslijed je propisan. Tijela i kretnje dovedeni su u strog i precizan režim suodnošenja: ništa ne smije biti besposleno i

beskorisno. Disciplinirano tijelo je djelotvorno tijelo. Ovo se razvija u nešto što Foucault naziva instrumentalnim kodiranjem tijela, referirajući se na tjelesnu artikulaciju u odnosu na korišteni predmet. Ona se sastoji u raščlanjivanju kretnje na dva usporedna niza, niz tjelesnih elemenata koji ulaze u igru, te niz elemenata na predmetu. Dva navedena niza se usklađuju pomoću stanovitog broja jednostavnih kretnji koje utvrđuju kanonski slijed u kojem svaki od elemenata i njihovih odnošenja zauzimaju određeno mjesto. Konačno je iscrpno korištenje, nastaje tijelo kojim manipulira autoritet, ali za razliku od onoga što bi prvo mogli pretpostaviti koristeći termin „autoritet”, on se ne nalazi izvan tijela, već u njega prodire. Svjedočimo postajanju tijela-tiranina, ali tiranina nad sobom samim. Ova auto -tiranija kasnije će pronaći svoje objašnjenje u aksiomatizaciji nesvijesnog, ali do toga još treba doći. Za sada, nije dovoljno povjeriti disciplinu domeni ljudske moći ostavivši joj tako njezino konstruirano porijeklo. Ono što legitimira njezinu neophodnost kao i konačnu svrhovitost proizlazi iz oprirodnjenja ovih praksi. Ovom parcijalizacijom i strogim usklađivanjem različitih elemenata u harmoniju znaka, pokreta i fokusa, disciplina oponaša mikro-postajanje. Svako postajanje je, kako ističu Deleuze i Guattari, molekularno postajanje. Tako da, nije riječ o identificiranju sa nekom cjelinom, već o razlamanju te cjeline na različite mikro-elemente i prodiranje u samu njihovu organizaciju, ulaženje u način njihove kompozicije. Na taj način dva različita molarna entiteta počinju supostojati i sudjelovati jedan u drugome. Ovom reorganizacijom što sitnijih elemenata i egzaktnim kombiniranjem njihove međuovisnosti ulazi se u samu logiku postajanja nečim. Na taj način disciplina ostvaruje efekt prirodnosti. Sva postajanja su mikro-postajanja, sva postajanja su manjinska. Treba krenuti od pojedinosti, treba u njih prodrijeti, treba im iz temelja reorganizirati ritam djelovanja.

Disciplina je vještina pravilnog linearnog slijeda, vještina vremensko-prostornog kao i subjektno-objektnog sinkroniciteta. Ali i ona sama posjeduje izvjesni slijed kojeg možemo pratiti. Riječ je o slijedu fragmentiranja i raspršivanja koje se događa simultano sa širenjem njezinih mehanizama. Što proizvodni aparat postaje značajniji i složeniji, što se više povećava broj radnika i podjela rada, nadzorne zadaće postaju nužnijima i težima. Nadgledanje postaje sastavnim dijelom proizvodnog procesa. I dok se sa jedne strane disciplinske ustanove umnažaju, njihovi mehanizmi pokazuju tendenciju ka

dezinstitutionaliziranju, ka širenju preko zatvorenih vrata unutar kojih su funkcionirali. Događa se rasprostiranje disciplinskih postupaka, ali ne polazeći od zatvorenih ustanova već od nadzornih žarišta raspršenih u društvu. Disciplinska se moć organizira kao mnogostruka, automatska i anonimna moć. Ona je svugdje, ali svugdje nevidljiva. Njezina moć je u obučavanju, u proizvodnji pojedinaca koje istodobno uzima kao predmete i kao oruđa svojeg djelovanja. Ova disciplinska polifonija uvodi mnogostruke i progresivne nizove, a njezina glavna varijabla nije snaga već preciznost mjesta što ga neki element u određenom vremenu zauzima, redovitost i ispravan slijed, stupnjevanje i funkcionalnost koji ovise o strogom signalizacijskom odnosu. Moć se manifestira kao signal, kao znak koji u točno određeno vrijeme izaziva točno određenu reakciju.

Upravo zavlačenjem u ono najsitnije, prodiranjem u sam ritam funkcioniranja, disciplina ostvaruje svoju prirodnost. Njezin poticaj linearnom mišljenju i djelovanju ne ostavlja vremena za slučajna skretanja, za anomalichnost ili kreativnost ljudskog djelovanja. Što se više lomi to će se brže širiti dalje, to će sitnije i istančanije biti njezine tehnike, to će se bolje zavlačiti u ljudsku svijest, recimo rađe, u ljudsko nesvijesno. Produktivno nesvijesno koje bi trebalo biti prostorom jedne kreativne kaotichnosti podvrgava se ovim disciplinskim mehanizmima, perpetuirajući ih bez mogućnosti skretanja onkraj. Ono što discipliniranje nesvijesnog omogućuje možemo nazvati aksiomatizacijom želje. Što se događa sa nesvijesnim kada samo počinje priželjkivati, recimo to odlučnije, kada počinje trebati disciplinsku organizaciju i svoje vlastito robovanje aksiomima kao nužnost?

### 1.1. Aksiomatika

„To nešto zajedničko, veliki Falus, nedostatak s dva nepodudarna lica, čisto je mitološko; ono je poput Jedne negativne teologije, ono uvodi nedostatak i nedostajanje u želju i dovodi do nastanka isključivih nizova kojima određuje cilj, poreklo i tok pomirenosti sa sudbinom...”<sup>215</sup>

Naše nesvijesno je kolonizirano disciplinskim mehanizmima, oni ga nanovo rastavljaju i sastavljaju, vrše edipalnu tiraniju tjeskobe i

---

<sup>215</sup> Deleuze, G. i Gattari, F., *Anti-Edip: kapitalizam i shizofrenija*, str. 48.

nedostajanja, proizvode linearizaciju misli, zaustavljajući kreativni proces stvaralaštva. Ali kako se aksiomatika nastanila toliko duboko, kako je došla na mjesto procesa, kako ga je inficirala sterilizacijom? Teško je, no i posve krivo, umišljati početke i izvorišta ove genealogije. Ona ne putuje tim smjerovima i od kuda god da krenemo, napominju Deleuze i Guattari, uvijek smo u sredini. Aksiomatika možda dolazi iz psihološke teksture društva, ali ono je, od svojih molarnih do svojih molekularnih elemenata, podjednako uključeno u mikrofizičku cirkulaciju moći. Samim time ona podjednako ovisi o pojedincu, o osiguravanju njegove pokornosti i poslušnosti. Autoritet, koji se aksiomatizacijom nameće, pripada dubinskim i potkožnim strujanjima. Kao što je već rečeno, disciplina što je više usitnjena i istančana, to se ona suptilnije provlači sve dublje, to više ona djeluje prirodno. Aksiomatika nije ništa drugo do li nametanje norme, regulacija produktivnog nesvijesnog koja obrazuje ne samo poštivanje koliko i svoju potrebitost. Mi smo podređeni, mi se sami sustavno podređujemo sve strožem sistemu pravila. Sve češće osjećajući pucanje šavova koje tim prije treba nanovo pokupati, staviti u red, u definirani, provjereni niz, povjeren autoritetu koji sami postajemo. Mi, despoti svojih nesvijesnih robovanja.

„Nesvijesno prestaje da bude ono što jeste, fabrika, radionica, da bi se pretvorilo u pozorište, pozornicu i scensko prikazivanje.”<sup>216</sup>

Jedno sasvim šizofreno kretanje se zaustavlja, jedno sasvim shizofreno kretanje neprekidno se ispravlja, korigira i potiče na diskurs. Ali upravo kako bi se prestalo samo izricati, kako bi se neprekidno vraćalo zadanom društvenom poretku. Međutim, govoreći o shizofreniji, ovaj govor je lišen svojih kliničkih konotacija patologije. Kada kažem shizofreni impuls, ili iskrenije, njegov intenzitet i nadražaj, mišljen je *svijet produktivnih i reproduktivnih mašina, sveopća primarna proizvodnja kao suštinska stvarnost čovjeka i prirode.*<sup>217</sup> U produktivnom nesvijesnom svaki objekt pretpostavlja kontinuitet nekog toka, svaki tok fragmentiranje nekog objekta. Ono poznaje samo intenzitete, brzine i sporosti, njihova sudaranja i povezivanja. Šizofreničar je univerzalni proizvođač. On je stručnjak onih tihih mikro-

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, str. 44.

<sup>217</sup> *Ibid.*, str. 8.

postajanja, ritma i načina ulančavanja elemenata, on je slijep i gluha na granice i poznaje samo pragove različitih intenziteta. Ovdje nema mjesta razlikovanju između proizvodnje i proizvoda, a fragmenti ulaze uvijek u nova fragmentiranja, u nove tokove i nizove. Ovo je ujedno i prostor suživota različitosti koje se međusobno ne poništavaju, prostor heterogenih elemenata koji se ne daju univerzalizirati i svesti pod jedno ili isto. Pod djelovanjem disciplinskih mehanizama ova tvornica postaje pozornicom, ali umjesto Artaudovog teatra okrutnosti, riječ je o teatru propadanja. Aksiomatika se koristi kreativnim procesom i jednom kada utvrdi odgovarajuće obrasce, jednom kada pod svoje uzde stavi produktivnost anomalije, čitav rad nesvijesnog postaje planski uređena tvornica korisnih i kontroliranih proizvoda. Proizvodnja pod patronatom aksioma funkcionira izvlačenjem paradigme iz neponovljivog procesa postajanja, iz specifične i trenutne organizacije elemenata, ne bi li potom tu formulu nametnula svim ostalim procesima proizvodnje koji postaju uvjetovani mrtvim mislima. U momentu kada se ideja uobličila u svoju artikulaciju ona postaje akumulirana točka stvaralaštva. Kao trenutačni proizvod ona može biti samo resurs, izvor sirovina za daljnje stvaralaštvo koje će ga rastvarati i iz njega crpiti materijale za neki drugi stvaralački proces. Međutim pod imperativima isplativosti, iskoristivosti i iscrpnosti, koje nameće teatar propadanja, proizvod postaje ikona koja nije ništa drugo do li mrtvo preparirano tijelo čije se klice usađuju u ostale proizvodne procese i steriliziraju ih. Dva procesa su dakle na djelu: ekstrahiranje/umetanje aksioma i proizvodnja nedostatka. Ono što nedostaje je sam proces proizvodnje, libidinalna energija želje. Želja prestaje biti želeća proizvodnja i postaje panična potreba za granicom. Na ovaj način sustav kontrolira djelovanje anomalije. Jednom kada se dogodi neplanska poveznica, u nedostatku boljeg izraza, recimo kada se uspostavi novi ili drugačiji pristup koji podrazumijeva anomaliju u odnosu na dotadašnje plansko funkcioniranje, rješenja koja se nameću su dvojaka. Anomalija se ili isključuje ili inkorporira unutar sustava. Ukoliko se prepozna njezina korisnost ili, recimo to iskrenije, njezina isplativost, vrlo skoro će se za nju naći točno određeno mjesto i točno određena funkcija. Ono što slijedi može se nazvati popularizacijom anomalije, iscrpno shablonsko proizvođenje do prezasićenosti. Evo kako sustav vrlo efikasno rješava problem revolucionarnog naboja, pretvarajući ga u privremeni senzacionalistički obrazac i model. U trenutku kada antipod postaje arhetip, u trenutku kada revolucionarni naboj postaje kanon, njegova

anomaličnost i kreativna snaga propadaju. Slučajnost postaje struktura, sabotirajući sve ostale potencijalne slučajnosti spontanog prijestupa. Mjesto ove analize možda bi više odgovaralo domeni popularne kulture, ali pri ovoj pomisli zaboravljamo, mikrofizika moći, makar vrsna u uspostavljanju mjesta, sama je sasvim lišena istog. Ona je prostorna, posvuda prisutna i prilagodljivost njezinih mehanizama djeluje gotovo univerzalno. Zavidna sposobnost mimikriranja i presvlačenja pomažu njezinoj rasprostranjenosti. Između ostalog, riječ je o ritmičnosti, teksturi kretanja koja strukturira makar je sama daleko istančanija od jednostavne strukture. Ona se prikriva i prelazi, prolazi i prodire, jednostavno rečeno struji u svakom polju ljudskog djelovanja. Ovu aksiomatiku potrebno je tražiti u domeni humanističkih znanosti. Pri tom je moje pitanje usmjereno ka izazvanom obratu intelektualnog uživanja-promišljanja u konzumiranje-posjedovanje, drugačije rečeno, preokretu u intelektualizam. Ono može biti postavljeno kao problematika utjecaja društvene proizvodnje, utjecaja društvene mašine na rad želećih mašina, na produktivno nesvijesno.

## 1.2. Želja

„Želji ne nedostaje ništa, njoj ne nedostaje njen objekt. Objektno biće želje je sama stvarnost kao takva.”<sup>218</sup>

Želeća proizvodnja je afirmacija mnogostrukosti koje se ne poništavaju, niti mogu biti svedene na jedno. Intelektualna misao nužno je u sebi i sa sobom shizofrena. Remeteći postojeće kodove, rasturajući iznutra svaki oblik organiziranosti lako ju je sa tek omanjom dozom idealizacije prepoznati kao želju samu. Želja ne poznaje koncept vjerovanja, kao ni problematiku značenja. Želja, kao i samo nesvijesno, ne znači ništa. Ovaj paravan značenja nastaje iz zamaskiranog utjecaja moći koja nevidljivom rukom zakona organizira njezine kodove, lomi njezine putanje, sa njima se sudarajući i smiještajući napukle elemente na njihova strateška mjesta. Problematika značenja hrani se ovim nasiljem. Svaka intervencija, svako blokiranje shizofrenog procesa ostavlja praznine, buduća mjesta sablasti, budući strah manjka i nedostajanja. Samo želji, kao što je rečeno, ne nedostaje ništa. Ali kojim i kakvim djelovanjima ona propada u crnu rupu nedostatka? I što je to što želji

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, str. 23.



nedostaje? Što je to, što ju u konačnici čini nesigurnom i paranoičnom? Jedno premiještanje se ovdje događa, premiještanje kojim shizofrena proizvodnja postaje društvenom proizvodnjom, proizvodnjom determiniranih uslova i naredbi koje na kraju nesvjesnom dolaze iz njega samog. Shizofrenija nije po sebi pitanje patologije, ona patološkom tek postaje. Deleuze i Guattari ne prestaju to napominjati. Njena boljka, bolest i posvemašnja slabost ne proizlaze iz njenog kretanja. One nastaju na njegovim blokadama, pod pritiskom popravljanja i ispravljanja, vraćanja na pokretnu tržišnu traku. Čini se, želji se ipak nešto oduzima. Kako samo paradoksalno ovo zvuči, nedostatak ipak postoji, nedostatak je sam proces. Ono što je iz želeće proizvodnje odstranjeno upravo je ta proizvodnja, jedinstvenost jedne kreativne slučajnosti, igra jednog nomadskog kaosa koji će uvijek htjeti povezati preko diskurzivnih granica, ne bi li dospio onkraj njih. Jedna stvaralačka ceremonija, koja je svakako svečana, ali gotovo nimalo ritualna, zamjenjuje se teatrom propadanja. Teatrom trošenja u svrhu potrošnje. Pozornica se nastanila u nesvjesnom, aksiomatika je preuzela vlast nad njegovim tvornicama. Zvukovi kirurškog zahvata kastracije dolaze sa svakom novom naredbom. Želja, sušta libidalna energija intelekta postaje jalovom tvornicom kopija. Nevidljiv glas autoriteta lišen je svake facijalnosti, prepoznatljivosti i lokacije. Možda nas nadgleda sada, možda nas je nadgledao prije, ali sasvim sigurno će nas tek nadgledati. Zvuk toliko tih i suptilan, da sama tišina još odjekuje. U korak sa porastom paranoje, želja propada u strah od nedostajanja, naizgled, bez mogućnosti iskoraka. Kako ističe Foucault, kažnjavnjem se istovremeno i uči o čovjeku ali i uvjetuje da čovjek sam sebe počinje nadzirati i kažnjavati.<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> Vidi: Foucault, M., *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*

## 2. Edipovska<sup>220</sup> predstava

Jednom je samo spomenut Edip, na mjestu uvoda, ili prikladnije, na mjestu predgovora. Kako smo već uveli stanovitu teatrologiju u ovu razradu, bilo bi besmisleno lišiti je njezina glavnog glumca. Posvuda Edip, Edip u pred-govoru, Edip u nesvijesnom, kao *represija nesvijesnog*. *Needipovsko nalazi se u poretku proizvodnje; da, postoji i ono needipovsko koje počinje podjednako rano kao i Edip i traje podjednako dugo, u drugom ritmu, po drugom režimu, u drugoj dimenziji sa drugim uporabama sinteza koje pothranjuju auto-proizvodnju nesvesnog, nesvesnog siročeta bez roditelja, nesvesnog koje se igra.*<sup>221</sup> Ako nemamo Edipa kao krizu, imamo ga svakako kao strukturu. Edip stvara i jedno i drugo, i diferenciranje koje uređuje i ono neizdiferencirano koje nam prijeti. Edip kao zakon i formula psihoanalize vrši kontroliranje, nadziranje i kažnjavanje želje, jednako koliko proizvodi nedostatak. Kako psihoanaliza naziva razriješenje Edipa? Razriješiti ga znači interiorizirati ga da bismo ga još bolje pronašli. *Sve se dešava kao da je, da bi se uspelo, glavno da se ode dalje od oca i kao da je uvek zabranjeno da se otac prevaziđe.*<sup>222</sup> Nemogućnost izlaska iz Edipa odgovara nemogućnosti oslobođenja od nasilja nasljeđa, nemogućnosti nadilaženja autoriteta, oslobađanja produktivnog nesvijesnog.<sup>223</sup> Naša mikrofizika postajanja, naše

---

<sup>220</sup> Analizirajući povezanost psihoanalize i kapitalističkog sustava, Deleuze i Gattari pronalaze mit o Edipu tamo gdje je trebalo djelovati produktivno nesvijesno. Nije osobita novina zamijetiti ovisnost određenog ekonomskog sustava proizvodnje o perceptivnim mehanizmima svijesne i nesvijesne razine, tj. ovisnost o sposobnostima ideološkog, marketinškog i šire kulturološkog ovladavanja tim mehanizmima, međutim, analiza Deleuzea i Guattarija pomogla je pojasniti mehanizme kojima se pojedinci sami podređuju ovim manipulacijama. Kao što napominju, ovaj problem ide onkraj pitanja ideologije, on ulazi u same *tokove društvene proizvodnje* i upisuje se u tokove nesvijesnog samih pojedinaca. Edip se događa tim upisivanjem. Na taj način, djelotvornost Foucaultove mikrofizike moći možda biva nadopunjena nekim drugačijim pojašnjenjima. Mit o Edipu i njegova dominacija u psihoanalizi ukazuje na proces utrougljivanja subjekta u bezizlazni krug mama-tata-ja. Ovaj Edipalni trougao samo je jedno objašnjenje aksiomatskog djelovanja i uspostavljanja zakona nad produktivnim nesvijesnim. Edipom tj. mitom o Edipu psihoanaliza *želji* nameće obrazac ili zakon kojeg je nemoguće napustiti. Edip je kao takav bezobrazna psihoanalitička simplifikacija mnogostrukih procesa nesvijesnog koji se ne daju svesti na jedan zakon, falus ili nedostatak. Edip se dakle javlja kao utrougljivanje, zatvaranje u obrazac koji se usađuje u nesvijesno i da se poslužimo Foucaultovom terminologijom, „ispravlja ga”. Ali za potrebe ovog rada, možda je najbolje reći, Edip obrazuje, usadujući aksiomatiku u produktivno nesvijesno.

<sup>221</sup> *Ibid.*, str. 82.

<sup>222</sup> Deleuze, G. i Gattari, F., *Anti-Edip: kapitalizam i shizofrenija*, str. 65.

<sup>223</sup> „Odsustvo Edipa se tumači kao nedostatak na strani oca, rupa u strukturi, zatim nas u ime tog nedostatka upućuju na drugi edipovski pol, pol imaginarnih identifikacija u majčinom

dubinsko, molekularno, inficirano je zabranom i u konačnici strahom od prijestupa. Mikrofizika postajanja spriječena je predstavom o nemogućnosti nadilaženja zakona oca. Edip ili kako ostati u granicama nasljeđa, kako ostati vezan zakonom. Taj zakon i bolest Edipa nalaze se upravo u našem pred-govoru, u dekodiranim tokovima želje i usporedno prate njezino kretanje regulirajući ga. Ono potisnuto nije edipovska predstava. Ono potisnuto, to je želeća proizvodnja. Onaj njen dio koji ne prelazi u društvenu proizvodnju ili reprodukciju, ono što bi pobudilo neredu i revoluciju, aktiviralo nekodirane tokove želje. Kako navode Deleuze i Gattari, Edip je samo jedan način da se kodira ono što se ne može kodirati, samo jedna od predstava aksiomatizacije želje. Uvođenje reda i zakona koje usmjerava mišljenje i jednim mahom nagoni na apsolutnu pobožnost i sveopću paranoju. Želja koja želi disciplinu, želja koja samu sebe disciplinira, želja koja je svoja vlastita represija. Edip je uspostavljen kao pred-stavljanje, on se prenosi u samim tokovima društvene proizvodnje. Sistem predstavljanja uvijek je svojevrsna represija, potiskivanje želeće proizvodnje. Čine ga tri dubinska elementa: potisnuti predstavitelj, potiskujuća predstava i premješteno predstavljeno. Nema razloga da vjerujemo u univerzalnost jednog jedinog društveno-kulturnog aparata za potiskivanje, ali glavni faktor je upravo tip ili vrsta društvenog potiskivanja, tj upisivanja. Uvijek postoji društveno potiskivanje, ali se aparat potiskivanja mijenja u skladu sa onim što igra ulogu predstavitelja.

Ali zašto želja treba represiju, zašto ona postaje nagon potrebe, a ne željenja? Jesmo li različitim, a opet dovoljno kooperativnim društvenim instancama i mehanizmima obrazovani prema diktatu tog imperativa, prema normi pripadnosti zadanom mjestu u njegovoj funkcionalnosti? Kako je želja postala robovanje granicama, uvijek sve potrebnijim granicama, zašto uživa još jedino u nasilju kojim se one povremeno ruše, ne bi li već sutra patila pod grizodušjem počinjenog prijestupa? Od kud dolazi osuda jednom kad je prijestup počinjen i na kakave ovisnosti ona može bitno navodi? Moderan čovjek, discipliniran čovjek, neslobodan je u svojim željama, potčinjen grizodušju kojeg si već

---

neizdiferenciranom [...] da li je shizofreničar bolestan i odsečen od stvarnosti zato što mu nedostaje Edip ili je naprotiv bolestan zbog edipizacije koju ne može da podnese, a sve se udružuje da mu je na silu nametne." *Ibid.*, str. 72.

predobro sam nameće. Što više specijaliziranih domena, to više identifikacijskih varijacija, što više identifikacijskih varijacija, to više obrazaca koje je potrebno ispoštovati. Autoriteti su u svakom diskurzivnom ogranku.

Le Goff ističe kako je srednjovjekovni koncept slobode za sobom povlačio bitno drugačije konotacije nego što se danas pod tim pojmom misli i razumije. Srednjovjekovni koncept slobode bio je istovjetan osjećaju sigurnosti i zaštićenosti.

„Srednjovjekovni čovjek nema nikakav smisao za slobodu sukladno modernom poimanju. Sloboda je za njega povlastica, i riječ se radije rabi u množini. Sloboda je zajamčeni položaj, ona je, prema određenju G. Tellenbacha, „pravedno mjesto pred Bogom i pred ljudima”, znači ona uklopljenost u društvo. Nema slobode bez zajednice. Ona može prebivati jedino u ovisnosti, pri čemu viši jamči nižemu poštovanje njegovih prava. Slobodan čovjek je onaj koji ima moćnog zaštitnika.”<sup>224</sup>

Svakako, sa ovom analogijom treba postupati oprezno. Shvaćena doslovno, ona može prerasti u olako povezivanje elemenata neovisno o kontekstu koji ih uvjetuje. Dovedi u odnos ova dva poimanja (ne)slobode i sugerirati njihove sličnosti, plauzibilno je samo ukoliko uzmemo u obzir djelovanje mikrofizike moći i bitno izmijenjeno funkcioniranje autoriteta. Potonji je pak, dislociran sa svojih vidljivih pijedestala, koliko simboličkih toliko i realnih, prebacujući odgovornost i stegu discipline na samog pojedinca. Fragmentacija moći, koja je detaljno elaborirana u radovima Michela Foucaulta, sugerira kako je njezina parcijalizacija i sukladno širenje, razlomilo ovu poziciju autoriteta i nastanilo se u samom subjektu. I makar moderan čovjek uz koncept slobode veže bitno drugačije asocijativne nizove, osjećaj ovisnosti i nužnost uklopljenosti u društvo promijenile su svoje mehanizme djelovanja, ali ne i intenzitet svoje potrebnosti. Autoritet se skriva i šulja, postaje nevidljivim, ali ništa manje efikasnim, štoviše, to učinkovitiji što ga je teže locirati. Sloboda se planski organizira, jednako kao što se anomalije planski proizvode. Za sve postoji osigurano vrijeme i mjesto, regulacijske prakse izmjene odgovarajućih uloga

---

<sup>224</sup> Le Goff, J., *Civilizacija srednjovjekovnog Zapada*, Golden marketing, Zagreb, 1998., str. 363.

obzirom na zadanu diskurzivnu normu. Sa sve većom specijalizacijom i diferenciranjem to više uloga i normi koje je potrebno adekvatno zadovoljiti. Ovdje bi možda šizofrenija u svom kliničkom smislu bila adekvatan termin, šizofrenija shvaćena drugačije od objašnjenja kakvo nude Deleuze i Guattari, šizofrenija jedne uškopljene želje koja postaje paranoična. U svakom trenutku, po potrebi svake diskurzivne prakse pravovaljano djelovati, pravovaljano misliti bez zastranjenja koje nose sankcije. Suci naše normalnosti, uistinu su posvuda, mogu biti posvuda obzirom da su u svom pojavnom obliku iščezli, obzirom da su se nastanili u naše svakodnevne prakse, u samo naše mišljenje koje vjeruje, ne daj bože i sumnja, no ako pak i sumnja, onda će sumnjati jednom paranoičnom nesigurnosti, jednim nesvijesnim strahom od autoriteta kojeg si posljedično samo nameće. Ono slobodno, šizofreno slobodno i produktivno nesvijesno, sirova libidalna energija želje, zaposjednuta je Edipom i nepremostivim zakonom oca. Ponovit ću još jednom, ono što se već prešutno neprekidno ponavlja, ili patimo od nedostatka koji nam je nametnut od strane zakona oca ili patimo od majčine neizdiferenciranosti. Njoj pak nedostaje falus, ona je sama u suštini izrasla iz tog nedostatka. Kud god da krenemo, kako god da se krećemo nedostatak progoni, nedostatak ustrajno i uspješno izjeda želju. Strah od nedostatka hoće te granice, hoće sigurnost i iz tog htijenja izrasta pokornost i poslušnost jednom unutarnjem sablasnom despotu.

## 2.1. Kako je intelekt postao intelektualizam

Želja, lišena svog šizofrenog stvaralačkog potencijala ostaje produktivna, ali ne i kreativna želja. Nakon što je usavršena tehnika inkorporacije anomalije, nakon što se one počinju organizirano proizvoditi, malo je preostalo mjesta za slobodu mišljenja i djelovanja. Kamo li još i za kritiku. Na polju humanističkih znanosti, za njezin nestanak nije potrebno tražiti krivca u rigoroznosti izvanjskog autoriteta (no zapitajmo se što li uopće „znači” dihotomija izvanjsko-unutarnje?). Nemogućnost kritike, koja bi uistinu bila kritičnom, ili jednostavno imala potencijal drugačijeg mišljenja i djelovanja, događa se unutar mišljenja i djelovanja u kojem smo obrazovani. Istaknuti prigovor samo se u nekim svojim momentima dotiče Althusserove analize ideoloških

aparata moći.<sup>225</sup> Makar je svakako riječ o pitanju interpelacije, dakle o metodologijama društvenih mehanizama koji suptilno pozivaju pojedince na zauzimanje određenih društvenih pozicija, ovo pitanje nadilazi svoja ideološka mjesta. Ideologija je samo jedna instanca u bezgraničnoj domeni nesvjesnog, samo jedan nusprodukt politike, makar nerijetko funkcionirao i kao njezin uvjet. Sufiks koji se oslanja na koncept intelekta sasvim sigurno posjeduje svoje ideološke dimenzije, jednako kao što je povezan sa širim kontekstom obrazovnog sustava. Ali onkraj ovog procesa interpelacije koji nesumnjivo zauzima važno mjesto u analizi konstruiranja znanja i njegovih društvenih implikacija, raspravu je potrebno preusmjeriti na konkretne mehanizme nastajanja ovog *izma*. On će se ovdje tretirati istovremeno kao produkt spominjanog nedostatka, kao i njegov nadomjestak.

Akademski jezik, koliko specijaliziran toliko i parcijaliziran, što više parcijaliziran to nesigurniji, koliko nesiguran toliko i defenzivan. Svaka domena humanističkih znanosti, svaka njezina grana diskurzivno je odijeljena od ove druge, što znači odijeljena svojim jezikom, načinom njegove uporabe, sustavom pravila i normi. Relacije među različitim disciplinarnim granama potiskuju se. Svaka partikularija u sebi teži samodostatnosti, teži se prikazati univerzalnom. Ovo nasilje diskurzivnih ograničenja postavlja na scenu predstavu. Potisnuta igra postaje igrokazom, tiranijom paranoičnog jezika koji se zatvara u sebe. „Bezrezervno otuđenje, dakle, jest bezrezervna predstava. Ono apsolutno izvlači prezenciju po sebi i apsolutno po sebi pred-stavlja.”<sup>226</sup> U ovom trenutku moguće je prepoznati točke sudara između dvije problematizacije predstave, predstave jezika i edipovske predstave u nesvjesnom. Edipovska predstava nije ono potisnuto, ona je potiskujuće, međutim, nedovoljno je tek potisnuti produktivno nesvjesno i nametnuti mu ovo pred-stavljanje. Pozornica, jednom kada se postavi, dokida se kao pozornica, ili Derridaovim riječima, „ona obnavlja prezenciju i ukida se kao apsolutna predstava. Ovo kretanje je nužno. Svrha slike je njezina vlastita nevidljivost.”<sup>227</sup> Akademski jezik, njegova suha terminologija nusprodukt je jedne anoreksične misli koja strogo poštuje svoje zadane granice i autoritete. Svaki diskurs, svaki

---

<sup>225</sup> Althusser, L., *Ideology and Ideological State Apparatuses*, <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>, 24.1.2012.

<sup>226</sup> Derrida, J., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976., str. 381.

<sup>227</sup> *Ibid.*, str. 384.

specifičan način govorenja o nečemu nosi pečat ekskluzivnosti i nepropusnosti. Znanosti se specijalizacijom lijepe za svoja diskurzivna mjesta, oblikuju svoje teritorije, zatvarajući se prostoru znanja. Problem jezika znanosti problem je beskrajne igre nadomještanja znakova, problem nasilja nad mišlju koje je usmjerava na već zacrtane i provjerene puteve. Na posvemašnju sramotu humanističkih znanosti, ostaje neoprostiva, makar nimalo neobična njezina transformacija u tvornicu mišljenja. Disciplinirana tvornica unutar koje radnik teško može postati još i tvorcem. Univerzalni jezici znanosti, ne samo zatvoreni izvan nego i među sobom, igraju se nadomještanja nedostatka; intelektualni rad nadomješten je plagijatom intelektualizma, ili ako želite pseudointelektualnosti.

„Univerzalno pismo znanosti bit će dakle apsolutno otuđenje [...] nadomjestak dolazi na mjesto nestalog, neoznačenog, ne-prikazanog, ne-prisutnog. Prije njega nema ničega, on prethodi samome sebi, to jest, drugoj nadopuni. Ako se od nadomjestka hoće doći ka izvoru, valja uvidjeti da je izvorište već nadomjestak.”<sup>228</sup>

Ovo Derridaovo neoznačeno, nije li to upravo bezroditeljsko nesvijesno, produktivno nesvijesno? U produktivnom nesvijesnom nema nadomještanja, samo beskonačnih kombiniranja i umrežavanja, transdiskurzivnih povezivanja intenziteta. Umjesto zamjenjivanja ili nadomještanja, na djelu je proces ulančavanja i umrežavanja, igra sinestetičkih preklapanja bez poništavanja. Kodiranje onoga što se ne da kodirati kao i označavanje onoga što se ne da označiti, uvijek se događa pod stegom autoriteta koji pretpostavlja izvorišta i nameće značenja. Nesvijesno ne znači ništa. Značenje je surplus vrijednost identiteta koje nastaje ovim nadomještanjem. Jezik sam po sebi nije nužno nadomjestak prirode, kako bi se, čitajući gramatologiju olako moglo pomisliti. Način na koji se jezik koristi posve je drugačije pitanje. U domeni humanističkih znanosti, sve veća odvajanja su paralelno proizvodila komplekse nepotpunosti potičući sve defenzivnije obrasce ponašanja. Cijepanjem prostora znanja u partikularne znanosti koje svaka po sebi žele biti univerzalnim arheolozima istine i izvorišta dokida se ono što čini dinamiku samog procesa, dokidaju se relacije. Ono što ostaje je oponašanje zaposjednutog mjesta moći koje se

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, str. 392.

neprekidno skriva. Zaodjeva se sablasna kostimografija u nemogućnosti realizacije vlastitog sadržaja.

Oponašaju se mjesta moći, identifikacija se događa prema govorničkoj poziciji i odgovarajućoj joj retorici. Istovremeno događa se filtriranje anomalije, stanovito čišćenje terminologije kao i tematike. Mjesto je zamišljeno kao jednina i ne trpi heterogenosti koje se ne dopuštaju indoktrinirati u sustav. Ovaj identifikacijski mehanizam potpomognut je ekstenzijom simboličkog mjesta moći – institucionaliziranim prostorom kao svojom scenografijom. Pitanje znanosti pripada instituciji kao teritoriju akademskog djelovanja, jednako kao što pripada akademskom diskursu kao načinu znanstvenog govora. Relacijska dinamika slabi, ona je organizirana u predvidljivi slijed elemenata, opsjednuta formom i korektnošću svoje strukturiranosti. Znanosti se oduzima dimenzija mišljenja, sve je unaprijed odlučeno. Promišljanje/uživanje Nietzscheove radosne nanositeljice boli postaje posjedovanje/konzumiranje, točnije zaposjedanje/perpetuiranje. Disciplina na osnovu isplativog standarda proizvodi modele koje može još jedino oponašati. Ova formula primjenjiva je na čitav sklop društvenih djelatnosti, prije svega društvene proizvodnje, ili recimo to prikladnije, društvene re-produkcije. Od vojne opreme i proizvodnje oružja, preko umjetnosti i popularne kulture, do humanističkih znanosti, jedna kastracijska aksiomatika je na djelu, jedna sablastologija zakona (De Landa, Adorno<sup>229</sup>, Foucault). Svaki duh vremena ima svoje sablasti, ali što kad sablastologija postane cijela duhom jednog vremena? Nevidljivi autoritet koji je svugdje i uvijek prisutan, nedostatak koji proizvodi kostimirano zaposjedanje simboličkog mjesta moći u teatru propadanja. U *Nadzoru i kazni* Foucault navodi kako naše doba, nije doba predstave, ono je doba nadzora.<sup>230</sup> No nije li oboje? Epoha interioriziranog nadziranja koja sterilnošću aksiomatskog imeprativa

---

<sup>229</sup> U svom eseju iz 1941. godine, „On popular music”, Adorno objašnjava popularnu glazbu kao kapitalistički proizvod nastao po zadanim tržišnim obrascima. Ovo se događa na štetu glazbenika obzirom da shablona dokida individualnost stvaralaštva, generirajući kao posljedicu tek lažnu ili pseudoindividualnost. Međutim, pozicija slušatelja podjednako je problematična; obzirom na predvidljivost i unificiranost glazbe, ona može poticati jedino pasivno konzumiranje bez promišljanja. Također, Adorno navodi kako je taj unificirani obrazac sačinjen od međusobno savršeno zamjenjivih elemenata. Adorno, T., „On popular music”, [http://www.icce.rug.nl/~soundscapes/DATABASES/SWA/On\\_popular\\_music\\_1.shtml](http://www.icce.rug.nl/~soundscapes/DATABASES/SWA/On_popular_music_1.shtml), 25.1.2012.

Ovaj model proizvodnje specifičan je za popularnu glazbu kao za popularnu kulturu općenito, a De Landa ga pronalazi, kao i Foucault u sistemu proizvodnje oružja.

<sup>230</sup> Vidi: Foucault, M., *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*



proizvodi još samo predstavu? Kapitalistički način proizvodnje intelektualizma vođen je linijom deteritorijalizacije, ali one koja instantno reteritorijalizira. U isti mah dekodiranje i aksiomatizacija, ovaj način proizvodnje postavlja aksiome, postavlja Edipa na mjesto želeće proizvodnje. Reteritorijalizacija nije ništa drugo do li postavljanje pozornice u produktivnom nesvijesnom, nasilje nadomjestka koje proizvodi kastrate.

### 3. Interdisciplinarnost

(„...increase your territory by deterritorialization.”<sup>231</sup>)

„Devetnaesto stoljeće svjedočilo je umnažanju institucija posvećenih rastvaranju tih opasnih mješavina: mornaričkih bolnica, škola, zatvora, tvornica. Ta su institucionalna sredstva za sortiranje počela prerađivati pojedinačne tokove i određivati svakoj geološkoj, biološkoj i jezičnoj sastavnici njezino «pravo» mjesto.”<sup>232</sup>

Znanstvene discipline, za razliku od samih disciplinskih praksi, oblikuju određen teritorij znanosti. Teritorij reorganizira funkcije i regrupira sile. Teritorijalizacija je dakle čin ritma koji je postao ekspresivan, a ekspresivno je nužno u uskoj relaciji sa posesivnim, sa vlasništvom. Samim tim, ovo je ujedno i pitanje potpisa, ali potpisa kao formiranja prebivališta, domene. Discipline, kao molarni skupovi, nastaju izvlačenjem teritorija iz miljea, iz prostora znanja. Teritorij je sačinjen od dekodiranih fragmenata svake vrste koji su posuđeni iz miljea ali postaju vlasništvo. Ritmovi tu postaju refreni. Tvorbom molarnih skupova ekspresija postaje semiotički sistem ali i pragmatičan sistem. Makar je svaka disciplina, na sebi svojstven način određeni teritoriji znanosti izgrađen i oblikovan regulacijskim djelovanjem diskursa, same disciplinirajuće prakse nužno se kreću linijom deteritorijalizacije. One izlaze izvan svojih institucionalnih okvira ne bi li stigle dublje i dalje, reorganizirale kodove i uspostavile nadzor nad pojedincima i njihovim djelovanjem. Deleuzeov i Guattarijev dekonstruktivistički aparat,

---

<sup>231</sup> Deleuze, G. i Gattari, F., *A Thousand Plateaux*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987., str. 11.

<sup>232</sup> De Landa, M., *Tisuću Godina nelainearne povijesti*, str. 387.

njihova apstraktna mašina teorijske razrade ne mora se nominalno opredijeliti kao dekonstruktivistička. Prakse konstrukcije i dekonstrukcije, ne samo što se događaju na istom teritoriju, njihovi mehanizmi su podjednako molekularni, dakle, podjednako potkožni. Između ostalog, kako je nemalo puta istaknuto, kapitalistički sustav proizvodnje je jedina društvena mašina koja se izgradila na dekodiranim fluksevima, zamijenivši intrinzične kodove aksiomatikom apstraktnih kvantiteta.

Potrebno je ponoviti, discipline su molarni elementi, linijski kompleksi u kojima su linije podređene točkama, mjestima. Molarni elementi su oblikovana, formirana materija čije je unutarnje supstancijalno kretanje podređeno svojim žarišnim točkama. Molarno je označiteljsko, facijalizirano, konstruirano, ali prakse postajanja molarnim su kao i svi procesi postajanja nužno molekularni, manjinski i ritmični. Djelovanje molekularnog podrazumijeva linije i tokove oslobođene od diktata mjesta, one se lome i izokreću, neformirajući više konture i oblike. One prolaze između stvari, između točaka. Multipliciteti koji se kreću ovim linijama nisu podređeni Jednom, oni su nomadski. Međutim, razlika ova dva tipa ne isključuje prisutnost jednog u drugome. Sve opozicije se nužno hrane jedna drugom. Sve opozicije su su-opozicije u svom supostojanju. Akademski diskurs svojim disciplinskim perom tako potpisuje predgovor jednom kaosu, svojoj vlastitoj opoziciji izvedenoj iznutra. Što upornije sile organizacije specijaliziraju svoje elemente, tim ih više usitnjavaju, čine da se one pokreću brže i dalje. Paralelno sa spomenutim fragmentiranjem, svaki otklon ostavlja trag. Na tim tragovima razvija se mogućnost interdisciplinarnosti. O njoj ćemo govoriti kao o vezivnom tkivu mišljenja i djelovanja, o sponatnom ulančavanju i povezivanju disciplina onkraj njihovih razgraničenja. Interdisciplinarnost je tranzicijska faza između specijalističkog širenja i razdvajanja znanosti i njihovog ponovnog okupljanja. Plansko odvajanje elemenata dovelo je do njihovog sponatnog povezivanja. Ova kombinatorička umreženost različitih perspektiva još uvijek je u svojoj embrionalnoj fazi koja se povremeno (kao što je to slučaj sa kulturalnim studijima) vole nazivati antidisciplinama. One svjedoče razvijanju osjetljivosti na ritam. Jednom kada ontologija mjesta dovede do svoje pretjeranosti, antipod i arhetip izmjenjuju se, a sa tim se jedno cikličko kretanje privodi kraju. Dekonstrukcija kao metoda sudaranja ovih binarnih točaka, dekonstrukcija kao specifičan vid čitanja i

deteritorijalizacije jezika, događa se kao predgovor apstraktnoj mašini čije će djelovanje biti sinestetičko i kao takvo produktivno. Dekonstrukcija, izbijanjem opozicija iz njihova mjesta, postavlja se kao sam uvjet interdisciplinarnosti. Trag kojeg ova deteritorijalizirajuća sila za sobom ostavlja „...nije samo gubitak izvorišta, nego [...] hoće reći da izvorište čak nije iščezlo, nego da je uvijek bilo određeno vraćanjem ka ne-izvorištu, tragu koji na taj način postaje izvorištem izvorišta [...] a ipak znamo da ovaj pojam poništava svoj naziv i da, ako se započinjte tragom, prvobitni trag ne postoji.”<sup>233</sup>

„Pojava i funkcioniranje razlike ovdje dakle pretpostavljaju prvobitnu sintezu prethodno bez ikakve apsolutne jednostavnosti. Takav bi dakle bio prvobitni trag. Ne zadržavajući se i u najmanjoj jedinstvenosti iskustva o vremenitosti, bez traga koji bi sadržavao drugog kao drugog u istom, ne bi bilo razlike kao ni smisla. Tu se dakle ne radi o jednoj stvorenoj razlici nego, prije svakog određenog sadržaja, o čistom zbivanju koje čini razliku.”<sup>234</sup>

Trag jest razlika, navodi Derrida. Pratiti trag moguće je jedino osluškivanjem ritma artikulacije koje si ne dopušta zadržavanje na ikakvim mjestima. Studirati ritam ili ritam traga ipak ne ignorira mjesto u potpunosti, ono prati njegove izmjene i uspostavljanja, arheološki pronalazeći vezu između onoga tko govori sa određenog mjesta i načina na kojem se sa tog mjesta govori. Studirati način traga prati ritmične izmjene znakova, proučava njegova usitnjavanja i pulsirajuće širenje. Krivo bi bilo, dakle, smatrati jedan interdisciplinarni pristup površinskim, makar u svojoj prvotnoj izvedbi on svakako nosi sa sobom površnost kao opasnost. Interdisciplinarnost koja se okreće ka ovoj studiji načina uranja u dubinsku teksturu društvenog tkiva. Ova usitnjenost do koje je dovela naveliko spominjana parcijalizacija možda je poticaj njezina primarnog krika, ali i vrelo njezine primarne kritike. No površ svega, ono može biti pokazatelj ritma. Umjesto paranoje izazvane višestrukim identitetskim ulogama, umjesto paničnog nepovjerenja koje tim više treba još strože granice, fragmentaciju možemo osluškivati drugačije. Tragove koje je ona ostavila za sobom interdisciplinarni pristup pronalazi u iskopinama. Foucault je bio filozof,

---

<sup>233</sup> Derrida, J., *O gramatologiji*, str. 82-83.

<sup>234</sup> *Ibid.*, str. 83.

sociolog i povjesničar, ali prije svega, on je bio arheolog. Interdisciplinarnost je svojevrsna artikulacija koja u isti mah vrši odvajanje i spajanje, djeluje kao razlika i spona između diskurzivnosti i sinestezije. Interdisciplinarnost je transdisciplinski trag, njegov predgovor. Interdisciplinarnost kao osluškivanje ritma mnogostrukosti koje se međusobno ne poništavaju, kao putanja koja se kreće prema transdiskurzivnom, sinestetičkom mišljenju-djelovanju i eventualno omogućuje realizaciju humanističkih znanosti kao njihove apstraktne mašine.

### 3.1. Interdisciplinarnost kao transdiskurzivna praksa

Koncept sinestezije za sada se tek nazire, bez nadziranja, postepeno pojavljuje u tragovima. Tomu je razlog što je sinesteziju možda najdosljednije i najkorektnije objasniti nečim drugim do li njom samom. Kao oblik krossenzornog povezivanja ona je upravo proces koji se ne zaustavlja pred društveno uspostavljenim pojmovnim granicama. Sinestezija nužno presijeca i prekoračuje granice povezujući mjesta međusobno odvojenih teritorija, tako otvarajući uvijek nove prostore. Pojmovno pripoćenje o sinesteziji objašnjava je kao medicinski fenomen ponajprije smatran anomalijskim, tek kasnije prepoznat kao mehanizam apstraktnog mišljenja. Ovo apstrahiranje specifično je po tome što na primjer zvuk vezuje uz boje ili boje uz brojeve. Dakle neovisno o teritoriju kojem određeni elementi pripadaju, neovisno koliko ih konceptualno percipirali udaljenima, sinestetičko povezivanje dovodi ih u suodnos bez međusobnog poništavanja. To znači da određeni zvuk ne prestaje biti zvukom i postaje bojom, već se radi o postajanju-zvuka-bojom, jednako koliko i postajanju-boje-zvukom. Jedan podražaj stimulira drugi, neovisno o različitim senzornim domenama. Kao mehanizam supstojećih razlika koje se međusobno ne poništavaju, ideja sinestezije podrazumijeva možebitnu uvertiru apstraktnoj mašini znaosti. Ove mašine ne poznaju ni forme ni supstance, sastoje se od neformirane materije i neformalnih funkcija, skup materija-funkcija. Materija-funkcija nije mrtva homogena materija već kretanje materije koje nosi *ovosti*. Ona je nomadska poetika. Što se više skup otvara i umnaža veze to je bliže živoj apstraktnoj mašini. Sinestetičko djelovanje, djelovanje je apstraktne mašine.

Ovo dubinsko kretanje, transdiskurzivno i krossenzorno povezivanje elemenata i samim time prerazmiještanje tih elemenata, nisu ništa drugo do li kritika sama; kritičko čitanje i kritičko promišljanje koje ne vjeruje nego ispituje i neprekidno eksperimentira. Nije li upravo to mehanizam produktivnog nesvijesnog kao bezroditeljskog prostora igre i eksperimentiranja? Na kritici je da uđe u sam način govorenja i da se vrati mišljenju, samim time i djelovanju; proučavati kako nešto radi ne bi li radilo drugačije. Jedino što humanističke znanosti trebaju naučiti čovjeka ne tiče se ni istine ni značenja ljudskog djelovanja, tiče se načina tog djelovanja i njegovih najsitnijih molekularnih, mnogostrukih procesa. Tiče se svijesti, percepcije i mišljenja. Kao svoje kanonsko pitanje, humanističke znanosti ne bi trebale za svoj predmet imati samo *što*, nego i *kako*, obzirom da su upravo iz onog *kako* nastale kao disciplina. To kanonsko pitanje bilo bi dekonstruktivističko unutar sebe i u sebi obzirom da bi onemogućilo uspostavu kanona kao aksiomatizacije intelektualnog mišljenja-djelovanja. Potrebno je unutar discipline djelovati transdisciplinski, ne bi li omogućili upravo anti-discipliniranje kao emancipatorski potencijal teorije. No ne bi li na taj način dokinuli dihotomiju teorija-praksa? Ne bi li to oslobodilo teoriju njezina akademskog teritorija i oslobodilo linije njezina postajanja? Možda postajanja praksom? Sinestetičko povezivanje unutar humanističkih znanosti podrazumijevalo bi nužno skretanje ka onom drugom, neovisno o teritoriju kojeg taj drugi „posjeduje”. Između ostalog, sinestezija je upravo to, aktiviranje asocijativnog sklopa nekih sasvim drugih senzornih domena. Iz povezivanja različitih elemenata nastaje cjelina međusobno neponištavajućih dijelova, ali i poticaj za uvijek nova, drugačija postajanja bez tiranije označitelja kao tiranije jednog ili istog.

Sinestezija je kao takva, impuls analoške transformacije, ili drugačije rečeno, impuls svake transformacije koja neku semiotiku prenosi u predoznačujući sistem. Potrebno je odmaknuti se od Derridaove teorije nadomjestka, samim time i od pesimizma kolonizatorske aksiomatike; nešto je ipak djelatno u pukotinama onog mišljenog, iznutra izjedajući nadomjestak. Postoji praksa paralelna ali po režimu različita od prakse nadomještanja – kombinatorička dinamika povezivanja na plohi konzistencije. Ako Foucaultovo objašnjenje nije bio dovoljno uvjerljiv prikaz djelotvornosti mikrofizike moći, ne moramo ga nadomjestati *sa*, koliko nadovezati *na* teoriju aksiomatizacije želje. Kapitalistički sustav

proizvodnje (koji nije intelektualnu misao ostavio po strani), njegova mikrofizika moći duguje svoju uspješnost upravo kolonizatorskim praksama na polju nesvjesnog, na samoj plohi konzistencije. Kodiranje onoga što se ne da kodirati, označavanje onoga što nije moguće označiti, nasilje je koje će postepeno proizvesti klicu vlastitog propadanja. Kapitalistički sustav proizvodnje jednom rukom dekodira, drugom rukom aksiomatizira. Aksiomatizacija zamjenjuje iščezle kodove, regulira nastanak anomalija njihovom inkorporacijom u vlastiti disciplinski režim. No postepeno, sustav sam postaje svojom vlastitom anomalijom i pretjerana specijalizacija dovodi do stupnjevito razvoja svog kaotičnog antipoda. Umjesto paranoičnog straha možda je još moguće šizofreno nevjerovanje, mišljenje oslobođeno aksioma i kao takvo približno produktivnom nesvjesnom.

Nesvjesno samo sebe proizvodi i reproducira se, nesvjesno je uvijek bilo siročić bez roditelja. Ono ne postavlja nikakav problem smisla ili značenja već problem uporabe. Pitanje želje nije što to znači nego kako to funkcionira. Šizoanaliza istražuje ono mašinsko, ne ono strukturalno, molekularno, mikropsihičko i mikrološko, umjesto molarnog, proizvodno umjesto izražajnog. Nije stvar u tome da se kaže da je ova kolonizacija Edipom lažno i pogrešno vjerovanje, već da je vjerovanje nužno nešto lažno i pogrešno što skreće i guši efektivnu proizvodnju.

Kako bi dakle ovaj sinestetički pristup inspiriran šizoanalizom djelovao na problematiku disciplinske teritorijalizacije? Šizoanaliza u svom zadatku mora raščinjavati teritorijalnosti i predstave reteritorijalizacije. Prostor znanja se ne naseljava, ne ostaje se u njemu, kroz njega se prolazi, probijajući. Putovanje se nastavlja do nepoznate domovine, nepoznate zemlje koja stvara djelo u kretanju, ka oblastima gdje su povezivanja nomadska i višeznačna bez ponovnog reteritorijaliziranja. Ovo intenzivno putovanje raščinjava sve teritorije u korist prostora kojeg stvara. Ispunjenje procesa nije neka obećana i postojeća zemlja već jedna zemlja koja se stvara usporedno sa svojom težnjom, samom svojom deteritorijalizacijom. Aktivna točka nedogleda (bježanja, izmicanja), gdje revolucionarna mašina, šizo-analitička mašina i umjetnička mašina postaju međusobni djelovi i komadi. Ali kako napominju Deleuze i Guattari, negativni ili destruktivni zadatak šizoanalize nije odvojiv od njezinih pozitivnih zadataka, jer svi se oni nužno obavljaju u isto vrijeme. Prvi takav zadatak leži u otkrivanju

prirode formiranja ili funkcioniranja želećih mašina nekog subjekta nezavisno od bilo kakvog tumačenja. Sinestetički pristup približio bi humanističke znanosti ovom zadatku, ovom emitiranju mnogostrukosti, mnoštvenosti bez totalizirajućeg jedinstva čiji su elementi spojeni, sljepljeni stvarnom razlikom, postepeno oslobađajući želju nametnutih joj aksioma. Uvijek će se neke znanosti ili neki momenti unutar znanosti baviti samim elementima, ali bez pretencioznosti koja bi svim znanostima mogla nametnuti isti zadatak pa tako i odgovarajuću mu metodu, ovaj rad se iskustva i poznanstva radi oslanja na humanističke znanosti, apelirajući na materijalni funkcionalizam kao na potrebu proučavanja *načina djelovanja relacijske dinamike*. Do želećih mašina se može doprijeti tek počev od izvjesnog praga raspršenosti koji ne dopušta da opstane ni njihov imaginarni identitet ni strukturalno jedinstvo. Paradoksalno, ovo stanje raspršenosti nastalo je unutar samog disciplinskog sustava, upravo sve nasilnijim i detaljnijim discipliniranjem. Ono je samo generiralo klicu vlastitog propadanja iznutra.

Zaključak: Emergencija

„Bit će to cjelina tih pojedinačnih dijelova koja ih ne totalizira, bit će to jedinstvo svih tih pojedinačnih dijelova koja ih ne unificira; bit će takva da će se pridodati kao nov, zasebno sastavljen dio.”<sup>235</sup>

Sinestetički princip je princip povezivanja elemenata koji pripadaju različitim teritorijima, povezivanje koje se događa ne na osnovi znaka ili značenja, već na osnovi djelovanja, na osnovi načina djelovanja. Analizirajući procese fragmentacije i raspršivanja moći, procese deteritorijalizacije i reteritorijalizacije, mi pratimo upravo ritam. Za razliku od diskurzivnog uspostavljanja znanja čije mehanizme možemo objasniti kao djelovanje jednog stratificirajućeg polja organizacije, sinestetički model funkcionira kao katalizator koji potiče uvijek nove reakcije između elemenata. Koristeći riječ katalizator, mišljeno je prvenstveno objašnjenje Manuela DeLande:

„Osim stratificirane, formalne moći postoji međutim i moć spletovnog tipa, tj. destratificirana moć koja djeluje preko mnoštvenosti

---

<sup>235</sup> De Landa, M., *Tisuću Godina nelainearne povijesti*, str. 42.

neformalnih ograničenja. U ovoj smo knjizi ta ograničenja tretirali kao katalizatore ili pokretače. [...] iako se u kemiji na ulogu katalizatora gleda jednostavno u kontekstu inhibicije, odnosno stimulacije, u apstraktnijem smislu u kojem sam ja upotrebljavao ovaj pojam, brojne ograničavajuće funkcije koje pokretač može imati treba smatrati nužno otvorenim popisom varijabli što izražavaju odnose među silama [...] tvoreći radnje koje se nastavljaju jedna na drugu: radnje koje pobuđuju, uvode, zavode, olakšavaju ili otežavaju, čine više ili manje vjerojatnim.”<sup>236</sup>

Sinestetičko povezivanje znanosti kao svoju funkciju ima poticanje razvoja znanja po principu emergencije, prema kojemu povezivanje više različitih elemenata uvjetuje izranjanje zasebne cjeline sačinjene od različitih djelova. Ali bilo bi pogrešno shvatiti sinesteziju kao model ili metodologiju koja dovodi do unaprijed zadanog i željenog odredišta. Sinestezija je prije svega poticaj na drugačiji tip mišljenja znanosti, u sklopu kojeg se postojeće discipline, kao i pripadajući im autori, ne shvaćaju kao nositelji zakonodavne znanstvene vlasti, niti kao čuvari njezine tajanstvene kompetencije i stručnosti. Autori prestaju biti nezaobilazni referenti znanja bez kojeg određeni iskaz ne sadržava svoj znanstveni legitimitet. Autori prestaju biti autoritetima. Pod patronatom intelektualizma, citat je u svijetu humanističkih znanosti postao ravan blagoslovu. Iza njega prešutno stoji „moje mišljenje je (pr)ovjereno”. Što više autoriteta stoji nadamnom i mojom mišlju, to je legitimniji njen znanstveni status. Nadam se da sada kratka digresija u LeGoffovo pitanje slobode ima više smisla. Intelektualna misao postaje bolesna od njezinih vlastitih autoriteta, postaje nesposobna samostalno misliti. Dakako, sva naša mišljenja dugujemo određenim već postojećim mišljenjima, svo naše znanje, referentno je znanje. Međutim, razlika je u načinu pristupanja tim izvorima. Humanističke znanosti polagano ali sigurno zastranjuju u citatnost, citatnosti radi. Autor je postao autoritet, netko tko nadzire i nadgleda kuda trebamo, više no što navodi kuda bi mogli ići. U ovakvim okolnostima smo „slobodni” misliti, ali samo ukoliko vjerujemo, toliko jako vjerujemo, da naše mišljenje ne prerasta u djelovanje, bez mogućnosti izostavljanja prefiksa re u re-produkciji. Sinestezija autora ne vidi kao autoritet, prije kao inspiraciju ili sirovinu, kao putanju na koju se može ili ne mora nadovezati. Ali prije svega, kao

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, str. 382.



prostor znanja kojeg je potrebno destratificirati, ne razmišljajući o tome što određena teorija znači, nego kako ona funkcionira i što ju je kao takvu proizvelo, što ona sama nastavlja ili prestaje proizvoditi. Sinesteziya je djelovanje produktivnog nesvijesnog, ono je rad želje. Kao takvo ono nema značenje. Značenja nastaju tamo gdje se događa nasilje, značenje je sablast istisnutih elemenata jednog zakočenog procesa koje kao neartikulirani višak proganja njegova zaposjednuta mjesta moći. Nastale praznine nadomještene su neproduktivnim izmima, njihovom kostimografijom, scenografijom i dobro uvježbanim recitacijama. Potencijalna produktivnost znanja nadomješta se provjerenim predstavnicima značenja. Već je dovoljno puta rečeno, ali ponovimo još jednom, kad smo za ponavljanje već tako dobro obrazovani: kapitalistički sustav proizvodnje zamjenjuje intrinzične kodove aksiomatikom apstraktnih kvantiteta. Intelektualizam je samo jedna grana njegova degenerična potomstva. I prije nego što pomislimo kako se protiv nasilja mitološkog nasljeđa i njegova zakona vojska tjeskobnih Edipa može boriti samo egzorcizmom, nasrtaj nomadskog impulsa destratificirat će mitologiju vjerovanja. Sablasti ionako pripadaju upravo vjerovanju, a intelektualnoj misli vjerovanje ne znači ništa. Intelektualna misao djeluje. Riječima Manuela DeLande, stvarnost je potrebno restratificirati i dezorganizirati, no prije no što to bude moguće, ili barem sa tim u stanovitom sinkronicitetu, potrebno je restratificirati sam intelekt i istražiti njegove sufikse. Između ostalog, spomenuti nastavak nije ništa drugo do li nasilje nadomjestka, što bi značilo nasilje samo, ono koje istiskuje i potiskuje, razgraničava i isključuje, postavljaajući granice tamlo gdje postoje samo pragovi. Malo po malo će disciplina svoju regrutiranu vojsku obrazovati u paranoične Edipe koji još jedino mogu nasrnuti na sebe same. Disciplina će samu sebe pretvoriti u anti-disciplinu, u kritičn(k)o stanje kaosa. A ako se uistinu umire onako kako se i živjelo, onda je kapitalističkom sustavu ostalo proizvesti još jedino svoju vlastitu potrošnju. Suprotno od onoga što povremeni pesimistični ton ovog rada ostavlja za pretpostaviti, kapitalistički sustav to radi dobro, u tome on funkcionira i predobro. Želeće mašine rade kvareći se, ali tehnička mašina koja ovisi o svojim preciznostima može se jedino još istrošiti.

## LITERATURA:

- Adorno, T., „On popular music”,  
[http://www.icce.rug.nl/~soundscapes/DATABASES/SWA/On\\_popular\\_music\\_1.shtml](http://www.icce.rug.nl/~soundscapes/DATABASES/SWA/On_popular_music_1.shtml), 25.1.2012.
- Althusser, L., *Ideology and Ideological State Apparatuses*,  
<http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>, 24.1.2012.
- De Landa, M., *Tisuću Godina nelainearne povijesti*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.
- Deleuze, G. i Gattari, F., *Anti-Edip: kapitalizam i shizofrenija*, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990.
- Deleuze, G. i Gattari, F., *A Thousand Plateaux*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Derrida, J., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976.
- Derrida, J., *Sablasti Marxa: stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2002.
- Foucault, M., *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*, Informator: Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 1994.
- Le Goff, J., *Civilizacija srednjevjekovnog Zapada*, Golden marketing, Zagreb, 1998.
- Nietzsche, F., *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003.
- Nietzsche, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Večernji posebni proizvodi d.o.o., Zagreb, 2009.

## CATALYTIC SYNESTHESIA

**SUMMARY:** The concept of catalytic synesthesia critically addresses the issue of discourse, that is the issue of discursive fields (with an emphasis on scientific, disciplinary fields). It explains the violent establishment of boundaries, or simply put, the violent structuration (institutionalization) of mental/intellectual process. Namely, synesthesia recognizes the intellectual process as transdiscursive connections, different from the signifying binary model. The crucial moment of this analysis is to dissolve the dichotomy of thinking/acting through the idea of philosophical-not-believing. Each discipline and institutionalization of scientific thought is guided precisely by the logic of discursive organization and its proclaimed authorities. Synesthesia is imagined as an alternative approach to science and knowledge, and is not restricted by any form of disciplinary knowledge. This paper is also an attempt to bring together Deleuze and Guattari's concept of shizoanalysis with Foucault's theory of microphysics of power.

**Keywords:** axiomatics, discipline, shizoanalysis, interdisciplinarity, synesthesia

OKO FILOZOFA *VERSUS* OPTIČKI NEPOZNATO

APSTRAKT: U ovom radu se tematizuje (ne)vidljivost kapitalizma iz aspekta fenomenologije ekonomskog. Metafora slepoće služi kao ključ za razumevanje Marksove fenomenologije. Ova metafora istovremeno dozvoljava da se baci novo svetlo i na kritiku ideologije. Autor analizira napetost između pojavljivanja i suštine, razliku između teorije i prakse, mogućnost otpora, fenomenalnost robe i tipologiju slepila.

Ključne reči: fenomenologija ekonomskog, metaforologija slepoće, kapitalizam, Marks, (ne)vidljivost

Naša epoha se često opisuje kao epoha doba slike: govori se o ikonomaniji koja rezultira konformizmom, o simulakrumu kao čistoj površini, o društvu spektakla kao tautološkom svetlu u kojem se pojavljuje sâmo pojavljivanje... Postoji jedna bogata tradicija kritičke vizualogije – od Getea koji se žali Šileru što primaoci umetnosti žele da vide romane u pozorištu (kako ne bi izložili svoju fantaziju naporu), do Liotara koji je dijagnostifikovao da je danas intenzifikacija vizuelnog iskustva obrnuto srazmerna veličini duhovnog ulaganja – tvrdi se da se proširuje jaz između onoga „mislim” i onoga „vidim”.

Pitanje je da li je uopšte moguće govoriti o društvenim uslovima ovog iskustva i u kom smislu, ukoliko jeste. Takođe, da li kritičar političke ekonomije tematizuje ova pitanja? Prva rečenica Marksovog *Kapitala* glasi: „Bogatstvo društava u kojima vlada kapitalistički način proizvodnje, pojavljuje se kao [*erscheint als*] ogromna zbirka roba.”<sup>237</sup> Marks na kraju trećeg toma *Kapitala*, nakon što je tematizovao privid konkurencije, govori o vidljivosti/nevidljivosti klasa. Pitanje pojavljivanja, fenomenalnosti, jeste, dakle, omniprezentno u *Kapitalu*. Ne proističe li upravo iz karaktera samog dela Ajzenštajnov plan (koji je nedavno realizovao Kluge) da ekranizuje *Kapital*? Nije li Marksov *Kapital*, između ostalog, i knjiga o fenomenalnosti kapitalizma –

<sup>237</sup> Marks, K., *Kapital. Kritika političke ekonomije I-III*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1971., str. 41.

fenomenologija ekonomskog? Za kritički govor je eminentan predmet kapitalizma *kao* divljeg vizuelnog iskustva. A, prema rezultatima istraživanja, jedna nevidljivost, izvesno optičko nepoznato sledi iz fenomenalnosti ekonomskog kao strukturalni efekat.

Ukoliko želimo da odredimo Marksovo mesto u istoriji kritike viđenja, treba da istorizujemo i sam predmet kritike. Često se pozivaju na način na koji je Hana Arent odredila prirodu političkog u grčkom polis (kao vidljivost, kao svetlost u javnom prostoru koja predstavlja mesto razgovora i argumentacije), međutim, uglavnom se zanemaruje šta bi sledilo iz ovog određenja za ono ekonomsko koje je pre svega nevidljivo, afenomenalno; ono ekonomsko koje, čak i u najboljem slučaju, samo privremeno napušta sferu mraka, *oikos*. Polazeći od ove kvazi-arentijanske hipoteze o izvornom opacitetu ekonomskog ne možemo doneti jedan gigantski sud o ulozi pojavljivanja u predkapitalističkim društvima. Ipak, nešto je sasvim sigurno: u društvu dovršene robne proizvodnje, kada roba više nije samo luksuz ili sredstvo za preživljavanje, pojavljivanje ekonomskog više nije privremenog karaktera. Hegelova formula o nužnosti pojavljivanja poprima novi oblik: ono ekonomsko mora da se pojavi. Istorija ekonomskog jeste istorija fenomenalizacije ekonomskog. U istoriji nastanka imperije robe razmenska vrednost je svrha postojanja pojavljivanja, *ratio manifestationis*. Čak ni proizvodnja više nije nevidljiva, a i ova činjenica implicira potpuno novu podelu čulnog, tako se, recimo, *pojavljuje* masa radne snage. U ovom smislu Ransijer, koji inače smatra da evropsko mišljenje od Platona do situacionista vrši kritiku viđenja, govori o tome da se ovde radi i o novom odnosu činjenja i viđenja.<sup>238</sup> Ne bi li zadovoljio svoje potrebe, život mora uzduž i popreko obići lavirint imperije robe, tumarajući prostorima pojavljivanja i stranputicama mnoštva roba. Život je i sam roba, jer se on odriče samoga sebe u nekropoli najamnog rada. Umnožavanje potreba i obaveza čini posredovanje suštinskim. Privatna svojina stupa u neumoljiv dan zajednički podeljenog sveta. Ispoljavanje robe (pa bila to i neka radna snaga) nije prosto nešto sekundarno u odnosu na njenu proizvodnju i potrošnju, već je ono glavna sfera životnih zbivanja, ono je nužnost. Ljudi proizvode tako i zbog toga, iz razloga da se određena roba što pompeznije pojavi na robnoj pozornici; a troše tako i zbog toga, ne bi li

---

<sup>238</sup> Rancière, J., *The Politics of Aesthetics*, Continuum International Publishing Group Ltd., 2006., str. 44.

njihova potrošnja predstavljala konzumaciju jedne što pompeznije robe. Imperija robe, taj svet prizora, sama je suština. Vredno je navesti još i Debora, koji je odredio spektakl kao usavršavanje fetišizma robe: spektakl „...ne pruža ništa drugo osim tvrdnje da je «sve što se pojavljuje dobro» – i da se «sve što je dobro, pojavljuje».”<sup>239</sup> Spektakl ima monopol pojavljivanja. Budući da je sama roba ono što se pojavljuje, a kapitalizam je, pre svega, imperija fenomenalnosti, Debora govori o tautološkoj prirodi kapitalizma: u pojavljivanju se pojavljuje pojavljivanje. Imperija robe stvara i pomoćnike svoje suštine, tehničare čistog pojavljivanja, čiji je posao da odrede koje će se robe na istaknut način pokazati u kaleidoskopu kapitalizma. „Tehnokrata robne estetike”<sup>240</sup> (Haug) je šampion čistog pojavljivanja, jer neprocenljivost njegove radne snage proističe iz njegovih sposobnosti snalaženja na polju fenomenalnosti. Diktatura pojavljivanja može postati toliko silna, da se roba, kao mogući upotrebnii predmet, prezasiti sekundarnim značenjima prestiža i nesvesnih projekcija želja, pa čak i na štetu upotrebe. Dobro pakovanje je sâmo uživanje, a fenomenalnost robe preuzima kormilo. Vans Pakar piše da se jedan predmet može povući iz upotrebe čak i ako se utiče samo na njegovo pojavljivanje: „namerno ga učinimo demodiranim, pa ako i zadrži svoj funkcionalni kvalitet, prestaće da nam se dopada...”<sup>241</sup> Vrednost robe je njeno blistanje. Reklama kao strategija želje je događaj čistog pojavljivanja; njena semiotika upućuje na jednu autoreferencijalnost u kojoj je uloga upotrebnog predmeta privremena. Reklama, ta „čista konotacija”, predočava ono što *preko* predmeta konzumiramo. Sama fenomenalnost stoji na vrhu piramide potrošnje. Ono pojavno je dobro, a pojavljuje se za nas – i upravo ta banalnost upravlja našom svakodnevnicom. Društveni rad i distribucija, promet i vrednosti, potrebe i potrošnja se konstituišu kroz pojavljivanje. Upravo je ova istorija fenomenalizacije ekonomskog uslov mogućnosti prve rečenice *Kapitala*: „Bogatstvo društava u kojima vlada kapitalistički način proizvodnje, *pojavljuje se* kao...” Iako je rad uslov robe, Marks počinje sa analizom robe upravo zbog karaktera vladajuće fenomenalnosti. On polazi od *aisthesis*-a, od čulne neposrednosti kapitalizma. Stoga Marks piše u svojim beleškama

---

<sup>239</sup> Debord, G., *La société du spectacle*, Les Éditions Gallimard, Paris, 1992., fragment 12./ str. 13.

<sup>240</sup> Haug, V. F., *Kritika robne estetike*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1981.

<sup>241</sup> Pacard, V., *Les Obsédés du standing*, Calmann-Lévy, Paris, 1960., str. 63. Posebnu pažnju zaslužuje Benjaminov pojam *Ausstellungswert*-a, koji se odnosi na podmuklo pojavljivanje, koje stoji s onu stranu upotrebe.

za Vagnerovu knjigu: „Ja polazim od najjednostavnijeg društvenog oblika [...], a to je «roba». Ona je predmet moje analize, i to najprije u obliku u kojem se pojavljuje.”<sup>242</sup> Pojavljivanje je ono suštinsko.

\*\*\*

Više analiza Marksove fenomenologije ekonomskog su posebnu pažnju posvetile pitanju vidljivosti/nevidljivosti. Tako je Ransijer u svojoj metakritici prebacio Marksovoj kritici spektakla da ona nastavlja Rusoov projekat suprotstavljanja slave i pozorišta.<sup>243</sup> Prema kritici spektakla publika hipotetičkog pozorišta je ograničena na puku pasivnost, a istina se nalazi iza scene. Suprotstavljajući mnjenje i doksu, Marksova optika je revolucionarni platonizam. Ransijer, umesto ovog suprotstavljanja, naravno, želi nove načine percepcije... Sa druge strane, Fuko smešta Marksa u onaj oblik moderne episteme koji *cogito* tematizuje kroz ono nemišljeno. Umesto suverene transparentnosti subjekta na delu je govor o bitku koji prevazilazi suverenost. Reč je o tome da se govori o onome u/iznad/pored čoveka što nije bilo dato refleksiji, o nesvesnom. Kada je reč o Marksu, ova zona senke označava noćnu stranu ekonomskog. Ta nesvesna, mračna zona, taj virtuelni diskurs je „slepa mrlja od koje počinje saznanje”.<sup>244</sup> Izvesno slepilo sačinjava konstitutivni deo nedostatka suverenosti. Fuko tako smatra da u tematizacijama nemišljene, mračne zone, trebanje sledi iz pukog prepoznavanja mračne zone. Na kraju, Niklas Luman je smestio Marksa u istoriju društvene optike.<sup>245</sup> Naime, on je tvrdio da je Marks prvi stvorio novi stil spoznaje, s one strane spoznaje subjektivnog ili objektivnog: posmatranje samog posmatranja. Ipak, ono što Luman prebacuje Marksu jeste to da on još uvek želi da objasni nedostatak viđenja onima koji ne vide, odnosno da kod Marksa trebanje sledi iz suprotstavljanja neposrednog smisla i racionalizovanih motiva koji nisu doživljeni. Prema tome, i Marksovo mišljenje sadrži jednu slepu mrlju.

\*\*\*

---

<sup>242</sup> Marx, K., „Bilješke uz «Udžbenik političke ekonomije» Adolfa Wagnera”, u *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Zagreb, 1978., str. 1198.

<sup>243</sup> Rancière, J., *Ent tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009., str. 619-622.

<sup>244</sup> Fuko, M., *Reči i stvari*, Nolit, Beograd, 1971., str. 367.

<sup>245</sup> Luhmann, N., “Ich sehe was, was Du nicht siehst”, *Soziologische Aufklärung*, 6, 1995., str. 228-274.

Vredelo bi istaći tendencije koje pokušavaju da značajno promene smisao kritike ideologije, ili da čak diskredituju pojam ideologije. Strategije su različite:

– tvrdi se da smo izgubili apsolutnu istinu koja je služila kao oslonac kritike ideologije (kao da je potrebno posedovanje apsolutne istine da bi se recimo kritikovala ideologija rasizma); navodno, kritika ideologije je moguća samo ukoliko se pretpostavlja jaz između onih koji znaju i onih koji ne znaju; ukazujući na deficite samorefleksije, kritika ideologija se pretvara u elitizam koji veruje u mogućnost radikalne distance, odnosno u mogućnost metadiskursa;

– ili se tvrdi da više nema maskirane stvarnosti koju bi trebalo da razotkrijemo; tako nam Ginter Anders kaže da: „više nije potrebno čak ni lagati”.<sup>246</sup> Sloterdijk smatra da je ciničnom umu itekako dostupna društvena stvarnost; sugerise se da treba da promenimo staru formulu: „znaju, ali, uprkos tome, i dalje čine...”<sup>247</sup>; sve se nalazi na istoj, svima dostupnoj ravni, sve je transparentno; distorzija se, dakle, ne tiče kognitivnih momenata odnošenja prema svetu;

– dalje, najviše je stigmatizovan izraz „pogrešna svest”; ovaj izraz predstavlja dokaz da je kritika ideologije zastareli reprezentacionalizam; ako se još uopšte koristi reč „ideologija”, ona se shvata kao termin koji se odnosi na nereflektovanu, nesvesnu praksu i habitus; kritika ideologije se pretvara u kvazi-bihejviorističku teoriju ideologije koja više ne treba da uzme u obzir svesna/samosvesna kognitivna mapiranja sveta;

– zatim, ideologija se često zamenjuje diskursom koji ne sme da se tumači kao efekat, već kao čista površina koja određuje odnos prema ekstradiskurzivnoj stvarnosti, pod uslovom da se uopšte smatra da ona postoji; stabilni ideologemi su zamenjeni pokretnim označiteljima čija snaga potiče upravo iz krhkosti; diskurs se karakteriše kao kontingentna konstrukcija koja se može promeniti pomoću ponavljanja izvesnih performativnih akata; kritikuje se teza o dominantnoj ideologiji (i

---

<sup>246</sup> Anders, G., *Zastarelost čoveka*, Nolit, Beograd, 1985., str. 196.

<sup>247</sup> Sloterdijk, P., *Kritika ciničnog uma*, Globus nakladni zavod, Zagreb, 1992.



kritikuje se klasni esencijalizam), dok se umesto toga govori o mnoštvu i heterogenosti diskursa;

– potom, kako Fredrik Džejmson kaže: kulturna logika postmoderne predstavlja kraj dubinskih modela, pa tako i onog modela u kojem se govorilo o razlici između suštine i privida; prema ovoj logici, sve se nalazi na istoj površini<sup>248</sup>;

– i, na kraju, kao što se danas govori o refleksivnom nacionalizmu/rasizmu, mogli bismo da govorimo o refleksivnoj deideologizaciji, o refleksivnoj deproblematizaciji sveta; već su se takozvani ideolozi u Francuskoj sučeljavali sa time da su oni sami postali žrtve razotkrivanja: Napoleon je tako govorio o tome da su De Trasi i ostali zaboravili znanje srca i istoriju; paradoksalno, od trenutka kada se stvara narativa o kraju ideologije, do pedesetih godina XX veka, upravo se kritika ideologija razotkriva kao ideologija; reč je o strategiji koja je prisutna i u mikrodešavanjima svakidašnjeg života.

\*\*\*

Šta znači videti/ne-videti u kapitalizmu? Marksova metafora zaslepljivanja nam se čini ključnom za razumevanje Marksove kritike fenomenalnosti, a ona baca novo svetlo i na ulogu kritike ideologije. Najpre ćemo govoriti o značenju slepila i zaslepljivanja u zapadnom mišljenju počev od Platona zaključno sa Vitgenštajnom. Možda će nam ovaj poduhvat pružiti mogućnost da pronađemo jednu metaforu nalik onoj koju bi Hans Blumenberg nazvao apsolutnom, to jest, metaforu koja nije puki retorički višak i koja ne može da se iscrpi kroz prevođenje na pojmovnost. Nakon toga pokušaćemo da ukažemo na mnogostrukost Marksove metafore.

\*\*\*

1. *Slepilo i intenzitet*. Osnovno pitanje glasi: postoji li uopšte slepilo? Tematizujući pojam privacije, antički i srednjovekovni filozofi iznedrili su ontologiju slepila, na tragu Aristotelove metafizike, odnosno

---

<sup>248</sup> Jameson, F., *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 2003., str. 12.

logike.<sup>249</sup> Slepilo se u logičkim raspravama pojavljuje kao eminentan primer privacije. Ipak, u čemu se sastoji razlika između privacije i negacije? Privacija označava nedostatak nečega što jednom biću po prirodi pripada. Nasuprot tome, negacija se može odnositi i na nebića, i u tom slučaju se tiče, jednostavno, onoga što nekom subjektu ne pripada. Tako nedostatak kada je reč o slepilu ukazuje na to da je slep onaj, ko bi po prirodi mogao da vidi – slepilo je nedostatak sposobnosti koja je svojstvena nekom biću. Kamen ne može da bude slep, za razliku od Sokrata koji to može da bude. Kajetan je u svojim komentarima na delo Tome Akvinskog *De Ente et Essentia* analizirao iskaze o slepilu, upotpunjujući pitanje slepila zanimljivim zapažanjima.<sup>250</sup> Iskaz „Sokrat je slep” ne označava stvarno postojanje slepila kod Sokrata jer, iskazano sholastičkom terminologijom, inherenciju poseduju samo realni akcidenti. Dakle, Kajetanov radikalni zaključak jeste da slepilo postoji tek kao biće konstituisano od strane razuma (*ens rationis*). Kada je reč o iskazima tipa „Nešto je slepo” (*Aliquid est caecum*) ili „Slepilo jeste” (*Caecitas est*)<sup>251</sup>, kopula označava apsolutni predikat slepila i tako jednom *ens rationis*-u pripisuje postojanje. U svakom slučaju, slepilo predstavlja smetnju u funkcionisanju prirode; govoreći o njemu, intelekt konstatuje jedan nedostatak u poretku bića. Na pitanje zašto je baš slepac postao klasičan primer privacije, odgovor bi mogao da glasi i: zato što je u tom nedostatku izražena najupadljivija protivrečnost. U mišljenju one kulture za koju je vid bio eminentno čulo (kako Gadamer kaže: okularnost Grka koja nosi našu pojmovnost...<sup>252</sup>) i u kojoj se živo biće identifikovalo sa viđenjem (u Hadu više nema viđenja), slepilo se moralo pojaviti kao glavni primer nedostatka. Tvrdeći da je slepilo nalik nedostatku sposobnosti mišljenja<sup>253</sup>, Aristotel slepca definiše kao granični fenomen ljudske egzistencije. Slepac se, u nedostatku mišljenja, koleba između čoveka i ne-čoveka, a beda njegovog nedostatnog karaktera je neopisiva.

---

<sup>249</sup> *Met.* 1022b22-1023a8; *Cat.* 11b18 – 11b23, 12a26-12b16, 12b17-12b25, 13a3-13a18, 13b12-13b36. Vidi još: *De An.* 413a; *Phys* I, 6.

<sup>250</sup> Kajetan, T. de V., *Scripta Philosophica – Commentaria in Praedicamenta Aristotelis*, Romae, 1939.

<sup>251</sup> Vidi: Sveti Toma Akvinski, *De Malo*, I. 1.; *De principiis Naturae*, II. 3.; *De Ente et Essentia*, I. 1.

<sup>252</sup> Gadamer, H-G., *Über das Hören*, u *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000., str. 48.

<sup>253</sup> *Met.* 1052a5.

Potiče li snaga metafore slepila i zaslepljivanja samo iz privatnog tumačenja slepila? Možda se metafora slepila može razviti i drugačije, tako da se ono pokaže kao izvanredni intenzitet. Upravo se na takav način metafora slepila pojavljuje kod Platona. Naime, u dobro poznatom mitu o pećini Platon razlikuje dve vrste ne-videnja. Kada je reč o smetnjama u viđenju, treba postaviti pitanje da li je čovek sa svetlosti dospao u tamu, „ili je iz većeg neznanja došao na svetlost, te je zaslepljen većim bleskom...”<sup>254</sup> Drugo ne-videnje jeste *dogadaj* slepila: svetlost sunca zaslepljuje čoveka.<sup>255</sup> Radi se o neobičnom hijazmu viđenja i ne-videnja, aktivnosti i pasivnosti: toliko vidimo da ne vidimo. Slepilo više nije privacija, nego predstavlja jedan izuzetan višak. Svetlost, koja je uvek medij viđenja, ovde onemogućava viđenje. Noć u podnevnom sjaju.

Istovremeno, smisao slepila može se obrnuti i u drugom pravcu. Ono se kao intenzitet može prikazati i tako, da mu plodnost ne nestane u goloj, opštoj praznini, te da mu snaga bude intenzitet konkretnog. Tako u fenomenologiji Žan-Lika Mariona zgusnuti, saturirani fenomen (*phénomène saturé*) označava fenomen bogatstva davanja (*donation*) koje prevazilazi mogućnosti. Marion, u duhu tradicije francuske fenomenologije, u centar svog mišljenja postavlja jednu afenomenalnu fenomenalnost. Ali saturirani fenomen za njega predstavlja formu davanja kao takvog. Afenomenalnost saturiranog fenomena ogleda se u tome što on ne može da se svede na konstituciju subjekta koji prima davanje i ne može se opisati uobičajenim rečnikom intencionalnosti. Saturirani fenomen nije objekt primaoca, koji bi trebalo da odredi horizont i uslove pojavljivanja, već obrnuto: mnogo pre saturirani fenomen konstituiše *ja*, on sazda je darivanog u davanju (ili drugim rečima: provokacija stvara ipseitet *ja*). Primalac je „subjekt lišen svoje

---

<sup>254</sup> *Država*, 518b. Uopredi sa pitanjima bića i obnevidelosti u *Fedonu* (99d); alternativa koju nudi *Fedon* jeste posredovanje logosa umesto posmatranja Sunca. Analizirajući istoriju metafore svetlosti, Hans Blumenberg piše o tome da, dok je kod Platona privikavanje na izvanrednu svetlost moguće, u neoplatonizmu se pojavljuje apsolutno zaslepljivanje. Istovremeno, slepilo, odnosno sklopljenost očiju može upravo biti način posezanja za natprirodnom svetlošću (po Bonaventuri, na primer, ovo je značaj slepila: „*excaecatio est summa illuminatio*”). Vidi: Blumenberg, H., „Licht als Metaphor der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung”, *Studium Generale* 10, 1957., str. 441.

<sup>255</sup> Znajući da slepilo označava teškoću posredovanja, nije slučajno što ono postaje glavni momenat u Hegelovoj kritici Platona. Vidi: Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986., str. 87-88.

subjektivnosti”<sup>256</sup> i zato je šaturacija znak elementarne zavisnosti i krhkosti onoga koji vidi. Čisto davanje je ono samo-pokazujuće, transcendencija, drugost, koje zbog svoje nepredvidivosti ima događajni karakter. A da bi mogao da opiše bogatstvo davanja, Marion se služi metaforom zaslepljivanja. Kada u davanju bogatstvo prinosa intenziteta nadmaši mogućnosti, fenomen zaslepljuje (*l'Éblouit*) onoga koji vidi. Zaslepljujuća snaga saturiranog fenomena za Mariona predstavlja izobilje u kojem se razotkriva opazajni višak, amplituda iskustva. Isprepletanost viđenja i ne-viđenja sada je stvarna heterogenost, a ne više neposredna, bezsadržajna istost. Fenomen zaslepljuje i u tome je suštinska nužnost pokazivanja fenomena. Na taj način slepilo i zaslepljivanje dospevaju u centar fenomenologije. Tek tako, na retrospektivan način, iz Marionove pozicije, možemo shvatiti zbog čega Sartr piše da je fenomenologija filozofija zaslepljujuće svetlosti. „Filozofija transcendencije baca nas u prašinu puta, u opasnost, u zaslepljujuću svetlost.”<sup>257</sup> Ako je fenomenologija filozofija rasprostiranja na onu stranu svesti, onda je fenomen, u pravom smislu te reči, samo ono što zaslepljuje svojim novumom. Kada Levinas opisuje nasladu kao čisto, slepo iskustvo, on i sam upućuje na ono što se nalazi s onu stranu mogućeg, a što se ne može uklopiti u red pojmova.<sup>258</sup> Merlo-Ponti na sledeći način govori o svesti: „to što ne vidi je upravo ono što joj omogućava vid: slepa vezanost za Bitak...”. Odnosno: „isto kao što je slepa mrlja onaj deo mrežnjače sa kojeg polaze nervi koji omogućavaju vid...”<sup>259</sup> Tu nam je najbliži horizont, horizont nas samih, onaj koji ne možemo da vidimo i kojim ne možemo da gospodarimo; ali je upravo taj nedostatak naš prvi korak u otvorenosti prema svetu. Mogli bismo reći da, ukoliko je skriveni cilj fenomenologije da stvori filozofiju vernu onom spoljašnjem, onda je polazna tačka te filozofije zaslepljivanje. Zaslepljujući sjaj fenomena je uslov mogućnosti svakog

---

<sup>256</sup> Marion, J. L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF Epiméthée, Paris, 1997., str. 360-361.

<sup>257</sup> Sartre, J. P., „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, u *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947., str. 33.

<sup>258</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1971., str. 170.

<sup>259</sup> Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964., str. 301. Merlo-Ponti, kao fenomenolog percepcije, govorio je o „slepom prepoznavanju”: Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 2006., str. 226. Vidi još: *ibid.*, str. 267-271. Pozivajući se na Merlo-Pontija, Lakan je u svom seminaru *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ne-viđenje odredio kao uslov viđenja.

pojavlivanja i ne-pojavlivanja.<sup>260</sup> Reč „fenomen” ponovo zadobija prvobitni smisao; odnosno, tek sada zaista predstavlja događaj svetlosti. Zaslepljivanje je kriza onog „odakle” i onog „kuda”. Dilema intromisionog ili ekstromisionog karaktera viđenja se ne računa; zrak svetlosti ne dolazi od onoga koji vidi, ali ne dolazi ni od viđenog, već je on događaj pre bilo kakve međusobnosti. Metafora zaslepljivanja, dakle, može upućivati i na intenzitet, tako da njena bogata plodnost može istovremeno da bude i viđenje (upadljivost) i prikrivanje. Činjenica da se nešto pokazuje kao eminentan, izrazit fenomen, vuče za sobom i neutralizaciju nečeg drugog. Pomoću zaslepljivanja se može opisati pravi kvalitativni ritam iskustva.

2. *Slepilo i praxis*. U novovekovnoj filozofiji više se nije postavljalo pitanje o bitku slepila, već je pažnja u potpunosti preusmerena na sposobnosti *ja*. Slepac koji je nesposoban za ideju svetlosti predstavlja stalnu temu u epistemologiji osamnaestog veka; kao što piše Pol de Man: on je glavni dokaz „univerzalne bede našeg postojanja”.<sup>261</sup> Lok ili Kondijak tematizuju slepilo kako bi ukazali na prave izvore spoznaje, a ujedno i na našu iskonsku izloženost. Međutim, postoji i jedan mislilac koji izvrće opis slepila kao bede i stavlja naglasak na ono što se u njemu može afirmisati. Didro odnos viđenja i slepila koristi kao polaznu tačku svog *Pisma o slepima*. Cilj jeste da filozof *kao* slepac razmišlja o tom odnosu. Slepac i od „veka filozofskog duha” detaljnije ispituje predrasude, a slepilo predstavlja radikalizaciju prosvetiteljstva. Sada ćemo se koncentrisati na jedan momenat ovog teksta: na odnos slepila i *praxis*-a.

Didroov pristup doseže svoj vrhunac kada se dotakne odnosa slepila i moći. Naime, slepcu vidljivost moći ništa ne znači. „Vanjski znaci vlasti, koji se nas tako živo doimaju, slijepcima ne ulivaju nikakvo poštovanje. Naš je slijepac došao pred policijskog činovnika kao pred

---

<sup>260</sup> Žil Delez, inače neprijateljski nastrojen prema fenomenologiji, piše da „fenomen blista upravo u razlici...” odnosno: „svaki fenomen je tipa «vile blistavih očiju», a smaragd ga čini mogućim.” Takođe: „razlog čulnog, uslov onoga što se pojavljuje, nisu prostor i vreme, već Nejednako po sebi, disparacija [*disparation*] onako kako se razume i određuje u razlici u intenzitetu, u intenzitetu kao razlici.” Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009., str. 102., 360., 361. Uporedi sa Novalisom, kod kog je blistanje, otkrilike kao treći entitet, transcendentalni uslov svetlosti i senke. O tome: Kurzke, H., *Novalis*, C.H. Beck, München, 1988., str. 14.

<sup>261</sup> De Man, P., *Aesthetic ideology*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 1997., str. 39. *Blindness* igra važnu ulogu kod De Mana.

sebi ravna.”<sup>262</sup> Zbog odsustva opažanja vizuelnih reprezentacija, moć ne može uticati na slepe koji svojim porama prijanjaju uz svet. Kada govorimo o panopticismu, o nevidljivom viđenju, obično ističemo skrivanje moći, premda je nužni preduslov stvarne efektivnosti nadziranja upravo vidljivost Bentamovog tornja. Kontingencija vizuelne strategije moći se razotkriva upravo u slepilu – bez vidljivih znakova moć doživljava kolaps. Tako se i na reči gospođe De Blasi („kada bih videla, ubrzo se niko o meni ne bi starao”) projektuje drugačije svetlo: moć treba da obrati posebnu pažnju na one koji ne vide, jer njihovo potčinjavanje zahteva alternativne metode, novi tip nadziranja, novi tip staranja. Slepac voli red; njemu je prvo da vrati na mesto pomerene predmete, jer se inače ne bi snašao ni u vlastitom, najbližem okruženju. Ali u odnosu prema poretku moći upravo je on taj koji se čini manje podjarmljenim. Naime, mesto moći za njega ne može biti ni prazno niti zauzeto – on ga jednostavno i ne percipira. Međutim, Didro nam skreće pažnju na to da slepac, iako imun na ritualnu optiku moći, jeste na izvestan način ipak izložen. Ta izloženost se manifestuje u njegovoj averziji prema krađi. Slepac se sa lakoćom može pokrasti, dok je lako primetiti kada on krade. Slepac, dakle, nije ponajviše izložen moći, već njemu nevidljivoj i nedostupnoj krađi. Ako je zaista slep, onda se i ne može radovati nastupanju noći, koja bi ga mogla učiniti ravnim drugima, jer je ne može razlikovati od dana. Njemu čak ni ona jednakost, koju mu osigurava tama, nije od pomoći. Možda je slepac zato i spreman da se priključi prudonistima, kako bi se njegova kritička delatnost mogla usmeriti na ono što je njemu samome najgnusnije na svetu.

3. *Volja za slepilom.* Organ čula vida se upravo iz istih razloga može opisati kao organ moći, odnosno kao mesto ispoljavanja plemenitosti duha. Oko je distancirana aktivnost. Viđenje ostavlja predmet da slobodno postoji, a i ono samo pri tom ostaje netaknuto; viđenje i predmet odlikuje zatvorenost jednog prema drugom, nedostatak uzajamnosti. Između onoga koji vidi i onog viđenog postoji jedna svojevrsna, kauzalna indiferencija, takoreći jedan ne-odnos. Objektivizam viđenja nije neka slučajna greška – „duh se uputio onuda, kud mu je viđenje pokazalo”. Istovremeno treba istaći i da viđenje upravo stoga može poslužiti i kao metafora za prikazivanje kakvoće

---

<sup>262</sup> Didro, D., *Pismo o slijepcima*, Državno Izdavačko Poduzeće Hrvatske, Zagreb, 1950., str. 17.

moći. Kada simultaniteta viđenja zahvati koegzistentne delove vidnog polja, oko nije prinuđeno da prati (kao, na primer, uvo); ono u stanju mirovanja ovladava tim jednovremeno mnogostrukim. Nasuprot nasilnim čulnim organima, oko je čulni organ moći: ono ne menja viđeno, ali ga pažljivo motri i gospodari svojim pogledom. U plemenitosti vida i u viđenju kao mogućnosti vladanja očitava se jedna te ista struktura viđenja. Međutim, ukoliko je oko medij vladanja nad stvarima i nad ljudima, kako je onda moguća volja za slepilom? Zašto postoji ljubav prema slepilu, amaurofilija?

Sartr je opisao mazohizam kao pokušaj bitka-za-sebe da sebe samoga učini ništavnim, da se transformiše u puki objekat koji se u potpunosti podaje subjektivnosti Drugog. Međutim, Sartrova analiza prikazuje mazohizam kao odgovor na opštu napetost odnosa prema Drugom. Drugi me gleda, raspoložbe meni nedostupnom privilegijom daljine, poznaje tajnu moje egzistencije. Nastojanje da se stekne sloboda Drugog traži oslobađanje od ove izloženosti. Želim u sebe da asimilujem Drugog, kao Drugog koji me gleda. Njegovu privilegiju, distancirajuću vlast nad mojom egzistencijom mogu ukinuti tek ako sebe svedem na potčinjenu slobodu. Tako je, na primer, zavođenje postavljanje moje predmetnosti za Drugog. U Sartrovoj ekonomiji mazohizma se nastavlja upravo navedena strategija: u ugovoru mazohiste ekvivalentna vrednost novca predstavlja ukidanje Drugog, a slobodni akt razmene predstavlja ukidanje slobode. No pre nego što se upusti u analizu mazohizma, Sartr, kao jednu opštu mogućnost, prikazuje strategiju u kojoj ja vlastitu subjektivnost gradim na nestajanju subjektivnosti Drugog. „Ovaj stav nazvaćemo *ravnodušnošću prema drugom*. Dakle, tu je reč o jednoj vrsti *slepila* prema drugima. Ali termin «slepilo» ne sme da nas zavara: ne podnosim ovo slepilo kao jedno stanje; svoje sam vlastito slepilo u pogledu drugih, a to slepilo obuhvata implicitno razumevanje bitka-za-drugog, to jest transcendencije drugog kao pogleda.”<sup>263</sup> Slepilo je samoodbrana: branim se od pogleda Drugog da bi moj vlastiti bitak bio nepokolebljiv u nedostatku odnosa. No time ja ujedno i postajem izložen: „jer slepoća u pogledu drugog istodobno čini da nestane svako doživljeno razumevanje moje *objektivnosti*. [...] jer sam viđen bez

---

<sup>263</sup> Prilagođen prevod. Sartr, Ž. P., *Biće i ništavilo (II)*, Nolit, Beograd, 1983., str. 381. Pišući o tome da slepilo nije ništa drugo do zauzeti mesto Drugog i neutralisati njegovu transcendenciju, Liotar gotovo doslovno ponavlja Sartrovu definiciju slepila. Vidi poglavlje *Raskola* koje govori o dužnosti (169. fragment).

moćnosti da iskusim da sam viđen i da se pomoću istog tog iskustva branim protiv svog «viđenog-bitka».<sup>264</sup> Šta u slučaju mazohiste znači volja za slepilom? Vezujem oči, stoga, nadalje ne mogu da percipiram pogled Drugog. Odričem se svog bitka-za-sebe kako bih Drugog zatvorio u odnos prema sebi. Plaćam mu da bih bio njegov ravnodušni predmet; dajem mu novac da bi on nestao u anonimnosti za mene. Znamo da i u ugovoru Zaher-Mazoha sa Vandom stoji rečenica: “vi ste slepo sredstvo u mojim rukama...”. Žil Delez (koji je ukazao na asimetriju sadizma i mazohizma) pokazuje zašto mazohista uvek želi ugovor.<sup>265</sup> Zaher-Mazoh u novinama traži ženu za bičevanje. Mazohista je kroz ugovor potčinjen Zakonu. Ukoliko smo svakako potčinjeni Zakonu, onda mazohista želi ugovor da bi on sam postao žrtva potčinjavanja. Ovo je mazohistički humor, ironija: pošto je Zakon *per definitionem* zabrana želje, on sa željom za samim potčinjavanjem dekonstruiše mehanizam Zakona. Želja za negacijom želje je rupa u Zakonu. Mazohista postaje rob na slobodan način i to je njegova siromašna uteha. Amaurofilija, ljubav prema slepilu je izraz ironije prema moći: ionako sam izložen moći, ali bar ja sâm želim ovu izloženost kroz ugovor.

Volja za slepilom jeste, dakle, odgovor na izazov Drugog. Slepilo je uteha, jer transformišem Drugog u nevidljivu anonimnost, te ne vidim odakle dolazi bičevanje. Patnja je podnošljivija ukoliko nema transcendencije. Mazohista je ironičan: on u ugovoru postaje roba među robama, objekat među objektima – „u slobodi”. Slepilo je autodefanzivni akt, pošto slepac živi u pripajanju svom društvenom bitku, odričući se time razumevanja vlastitog postojanja.

4. *Slepilo kao simbolička mašina*. Viđenje jeste odnošenje prema spoljašnjosti, usmerenost-ka-spolja, konstantno prelaženje u drugost. Viđenje je uslov postavljanja ciljeva, uslov rasprostiranja izvan nas samih. Sa druge strane, slepilo je, sledstveno tome, besciljnost, neproaktivno ponavljanje datog u ritmu tam-tama. Samô slepilo ne otvara mogućnost drugačijeg, a egzistencija tavori u besciljnoj

---

<sup>264</sup> Prilagođen prevod. *Ibid.*, str. 382.

<sup>265</sup> Delez izričito skreće pažnju na suštinsku društvenost mazohizma, na bujno prisustvo manjina Monarhije u delima Zahera-Mazoha, te na suštinsku ulogu novca, posedovanja i države. Deleuze, G., *Présentation de Sacher-Masoch. Avec le texte intégral de La Vénus à la fourrure*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967., str. 102.



repetitivnosti, u oskudnosti onog „ovde”. Time se može objasniti da se slepilo pojavljuje zajedno sa značenjima mehaničkog, ponavljajućeg kretanja . U tom smislu se još od renesanse upotrebljava izraz „slepo mišljenje” (*cogitatio caeca, pensée aveugle*). Lajbnic je, na primer, govorio o slepom mišljenju da bi na odgovarajući način mogao izraziti automatsko izvršenje čisto sintaktičkih logičkih radnji.<sup>266</sup> U indiferentnosti prema značenju lakše je prepoznavanje greške, lakša je kontrola. Ova misao slepe kombinatorike pojavljuje se i u Bečkom krugu, a potom, u novom ruhu, dospeva u oblast informatike. Međutim, automatizam slepila se javlja i u sasvim drugačijim kontekstima. Andre Breton, zagovornik bezličnog viđenja, nazvao je automatsko pisanje pravom fotografijom mišljenja, a fotoaparata slepom spravom.<sup>267</sup> Nova, umetnost bez sujete je slepilo, kao vid automatskog stvaranja. Derida je za *différance* tvrdio da je to „strategija bez cilja, koja bi se mogla nazvati i slepom taktikom...”<sup>268</sup> *Différance*, kao kretanje ne samo više reprezentativnih znakova, označava i postajanje-nemotivisanim, ali i udaljavanje od namere. Žil Delez na stranicama svoje *Razlike i ponavljanja* rađanje umetničkog dela opisuje kao slepi zadatak (*tache aveugle*).<sup>269</sup> Bacanje kocke književnosti (ili, koristeći Delezov omiljeni izraz: književna mašina) jeste funkcionisanje slepila, kao aleatorno nastajanje označitelja. Za poznog Vitgenštajna presudnu ulogu imaju izrazi slep za aspekt (*aspektblind*) i slep za značenje (*bedeutungsblind*).<sup>270</sup> Reč je o čoveku koji nije u stanju da pravi razliku između označitelja i označenog, odnosno o čoveku koji ne može da zna istovremeno za više značenja. Radi se, kaže Vitgenštajn, o automatizmu mišljenja u kojem je jedan označitelj u neposrednoj vezi sa jednim jedinim označenim. Dakle, slepilo može da ukazuje i na jedno mehaničko kretanje, to jest, na jedan ponavljajući automatizam. Postajanje slepim je sumrak označenog, nestanak semantike.

---

<sup>266</sup> O ovome vidi: Eco, U., *The search for the perfect language*, Blackwell, Oxford, 1995., str. 279-284. Kant mehaničko sećanje definiše kao „slepo majmunisanje”. Weinrich, H., *Lethe. The Art and Critique of Forgetting*, Cornell University Press, 2004., str. 72.

<sup>267</sup> O ovome: Sontag, S., *On Photography*, RosettaBooks LLC, New York, 2005., str. 68.

<sup>268</sup> Derrida, J., „*La différence*”, u *Marges de la philosophie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1972., str. 7.

<sup>269</sup> Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, str. 322-323. Delez u fusnoti spominje analizu Solera i Faja o slepilu kao osnovnoj pogonskoj snazi književnosti (*Tel Quel*, no. 17., 1964.).

<sup>270</sup> TS 245: 170. MS 131: 162-163. Uporedi sa značenjem *blindism*-a u psihologiji koje označava prinudno ponavljanje pokreta. Vidi Kasirerovu analizu asimilacije gde se neprestano upotrebljava metafora slepila: Kasirer, E., *Filozofija simboličkih oblika. Treći dio: Fenomenologija saznanja*, Dnevnik/Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1985., str. 180-247.

Lišavanjem znakova viđenja označenog, nemilosrdnošću jedne mašine dolazi se do njihove autoindukcije. A unutar ovog automatizma nema pravog posredovanja. U živom svetu, diferencijalnost može da se meri sposobnošću zahvatanja distance; što kasnije i što teže usledi reakcija na draž, to je živo biće dalje od ravnodušnosti neorganske prirode. Slepac je bitak bez distance; on je, zbog svog mehaničkog karaktera, živi mrtvac.

\*\*\*

Marks piše: „[buržoaski grubi pogled političkog ekonomiste] gleda da se spase objašnjavanja mističnog karaktera zlata i srebra podmećući na njihova mesta manje zaslepljujuće robe [*minder blendende Waren*] i verglajući s vazda novim zadovoljstvom katalog čitavog onog robnog plebsa koji je u svoje vreme igrao ulogu robnog ekvivalenta. On i ne sluti da već i najprostiji izraz vrednosti, kao 20 aršina platna = 1 kaput, omogućuje rešenja zagonetke ekvivalentnog oblika.”<sup>271</sup> Ovi izrazi istovremeno tvrde to da su zlato i srebro više zaslepljujućeg karaktera, ali i to da su nove vrste ekvivalentne vrednosti kao robe i dalje izraz zaslepljujućeg karaktera. Reč je, prema tome, o tipologiji zaslepljivanja. Derida je u *Marksovim sablastima* upotrebio izraz „hiperfenomenalnost” za onu fenomenalnost koja nije puko pojavljivanje jednog fenomena, nego koja utiče i na pojavljivanje drugih fenomena.<sup>272</sup> Kada jedna posebna roba postaje opšta ekvivalentna vrednost, ona napušta svoju uobičajenu fenomenalnost u imperiji roba – međutim, baš od tog trenutka ona postaje medij jedne hiperfenomenalnosti: u njenom ogledalu se ulepšava svaka roba. Razmenska vrednost predstavlja pojavni oblik neke sadržine koja se od nje same razlikuje, a upravo time jedna upotrebna vrednost postaje pojavni oblik svoje suprotnosti, razmenske vrednosti. Ta dvostruka fenomenalnost, dvostruka refleksija, jeste glavni događaj čudne ontologije razmenske vrednosti: upravo ono *puko* fenomenalno omogućava *pojavljivanje* predmenosti. Filozofija novca Georga Zimela pomaže nam da razumemo na koji način se odvija to fenomenološko kolebanje od pojavljivanja do skrivanja: ako je materijalna supstancija novca isuviše vredna, ona više ne može da bude sredstvo reprezentacije,

---

<sup>271</sup> Prilagodan prevod. Marks, K., *Kapital. Kritika političke ekonomije I-III*, str. 57.

<sup>272</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris, 1993., str. 204.

a funkcija novca se gubi; sa druge strane, ukoliko vrednost novca bude isuviše apstraktna, ona će se materijalno isprazniti. Svima se čini da roba kroz zlato izražava svoju vrednost zato što je ona po svojoj prirodi novac, a ne obrnuto. Zlato *kao rezultat* nestaje u ekonomskom ekspresivizmu koji sve izražava upravo putem zlata. Zaslepljivanje je ovde, pre svega, materijalnog karaktera, ono je događaj intenziteta u prostoru roba. Kada je Hilferding kritikovao generalizaciju teorije fetišizma, tvrdeći da u cirkulaciji papirnog novca više nema postvarenja, te da je posredovanje čistih označitelja već medij samosvesne regulacije<sup>273</sup>, onda je on ipak znao samo za materijalno zaslepljivanje. Međutim, Marks tvrdi da je roba kao takva zaslepljujućeg karaktera.

Nije li jedno „pojavljuje se kao” suština fetišizma? Vrednost postaje društveni hijeroglif, jer izgleda kao da iz prirode kristalizovane Stvari sledi da je ona sama razmenska vrednost. Fenomenalnost kapitalizma je takva da se Stvar *pojavljuje kao* konstituens odnosa, dok se odnosi *pojavljuju kao* Stvari. Svejedno je da li je ona zlato koje zaslepljuje i svojom materijalnošću ili je čisti označitelj – Stvar svakako zaslepljuje na *imaterijalan način*. Stvar kao natčulna čulnost je intenzitet u prostoru ekonomskog, realna apstrakcija zbog koje toliko vidimo da ne vidimo. Nije slučajno što Marks pomoću slepila opisuje iskustvo kapitalizma: teorijsko čulo oka odgovara apstraktnom karakteru kapitalizma. Funkcija novca u procesu Novac–Roba–Novac guta materijalni bitak, zato Marks i tvrdi da je čudo novca koje stvara novac kod mnogih nacija izazvalo istiskivanje dimenzije posredujuće materijalne proizvodnje. Realna određenost kapitala radom postaje afenomenalna. Adorno piše: „...zaslepljenost prema proizvodnji vodi tome da se proizvod smatra datim.”<sup>274</sup> Nastaje privid da Stvar određuje vlasnika, ovaj kristal pozajmljuje svetlost ekonomskim akterima. Isak Iljič Rubin analizirajući fetišizam kaže sledeće: „... kapitalista svetli svetlošću odraženom s njegovog kapitala...”<sup>275</sup> Ova luminalna logika stvara utisak da je Stvar po prirodi kapital, budući da je posedovanje Stvari uslov stvaranja odnosa proizvodnje. Kada je reč o zaslepljivanju Stvari-kristala tada su svojina, istoričnost, klasa i akumulacija, u najboljem slučaju, od

---

<sup>273</sup> O ovome: Rubin, I. I., *Ogledi o Marxovoj teoriji vrednosti*, Stvarnost, Zagreb, 1978., str. 18.

<sup>274</sup> Adorno, T. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1956., str. 151.

<sup>275</sup> Rubin, I. I., *Ogledi o Marxovoj teoriji vrednosti*, str. 30. Uporedi sa načinom na koji Delez i Gatarri opisuju privatne osobe kao slike slika, kao drugorazredne simulakrume funkcija kapitalizma: Delez, Ž. – Gatarri, F., *Anti-Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990., str. 314-315.

sekundarnog značaja. Izuzetno je važno to što Marks tvrdi da na početku kapitalizma fetišizma još nije ni bilo. Marksova teorija, dakle, pretpostavlja jednu teoriju o zgusnutosti znaka, o kvantitetu u iskustvu. Kvantitativna promena se transformiše u kvalitativni novum i tako nastaje intenzitet zaslepljivanja.

Šta znači ovaj izvanredni intenzitet svetlosti u slučaju forme novca zbog kojeg Marks govori o zaslepljivanju?<sup>276</sup> Novac je kraj početnih izvora. Nema mnemotehnike kojom bismo mogli da se setimo šta je bila njegova ekvivalentna vrednost. Zaslepljivanje je nestanak označenog, sumrak semantike. Prividno intimna autodiferencijacija vrednosti prikriva konstitutivni karakter uslova proizvodnje. Izgleda kao da se kapital *de natura* razlikuje od samoga sebe, i da se društveni odnosi rada *pojavljaju* kao društveni odnosi kapitala. Fenomenalizacija ekonomskog kulminira u opštoj konkurenciji: u novoj ontologiji, stvorenoj od strane logike kapitala, neposrednost i posrednost, uslov i rezultat, stvaranje i parazitizam zamenjuju mesta. Proces N-R (gde je N novac, a R radna snaga), koji predstavlja specifičnost kapitalističkog načina proizvodnje, stvara novu vrstu razmene. Sama osoba se pokazuje kao roba koja želi da potpiše ugovor, dok je plata dokaz za to da je reč o poštenoj razmeni. Novac je sumrak semantike, areferencijalnost, dok u recipročnosti razmene višak rada nestaje. Zaslepljujuća jednakost kapitaliste i radnika u slobodnom ugovoru jeste uslov nevidljivosti klase. Unutar fenomenalnosti kapitalizma nestaje groteskni karakter forme, u skladu sa kojom se stvaraocu vrednosti daje ekvivalentna vrednost. Bez pravnog fetišizma ličnosti, o kojem je pisao Pašukanis<sup>277</sup>, nema ni ekonomskog fetišizma. Stvar-kristal i Čovek-kristal, asubjektivna mašina i subjekat Slobode se pojavljuju držeći se za ruku. Stvari su prirodni nosioci vrednosti, Čovek je prirodni subjekat Slobode – tako zaslepljuje društveni panfetišizam.

Teorija zaslepljivanja je, zapravo, *metauslov* govora o materijalnom pojavljivanju zlata i srebra, o fetišizmu robe i novca, o prividu u

---

<sup>276</sup> „...valja, dakle, propratiti razvitak izraza vrednosti koji se sadrži u odnosu vrednosti roba, počev od njegovog najprostijeg, najneuglednijeg lika, pa do zaslepljujućeg novčanog oblika. A s tim će ujedno otpasti i zagonetka novca.” „Zbog toga je zagonetka novčanog fetiša samo zagonetka robnog fetiša koja je postala vidljiva u zaslepljujućoj formi.” „Stvaranje viška vrednosti pomoću vrednosti nije izraženo samo kao alfa i omega procesa, već izričito u zaslepljujućem novčanom obliku.” Prilagođen prevod. Marks, K., *Kapital*, str. 50., 81., 592.

<sup>277</sup> Pašukanis, B. E., *Opšta teorija prava i marksizam*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1958.

konkurenciji, o prividu slobodnog ugovora. Kristali su intenziteti konkretnog. Ekonomska Stvar je takva da toliko vidimo da ne vidimo – na delu je svojevrsni hijazam fenomenalnosti i afenomenalnosti. Govorili smo o momentima značenja slepila: o slepilu kao slojevitom intenzitetu konkretnog, o slepilu i *praxis*-u, o volji za slepilom i o slepilu kao simboličkoj mašini... U Marksovoj metafori zaslepljivanja se izražava jedna disharmonija, mogućnost koja se krije u svakoj metafori. Zaslepljujući ekonomski i pravni kristali su hiperfenomeni koji nešto afenomenalizuju. Između ostalog, prividna sloboda u ugovoru dozvoljava ironiju današnje ideologije prema simboličkim fikcijama. I na kraju, autonomizacija razmenske vrednosti jeste zaslepljivanje simboličke mašine, kao sumrak semantike odnosa proizvodnje. Reč je o “acentalnoj, anonimnoj, impersonalnoj sili”, o ljubavi prema slepilu. Amaurofilija je uteha.

Metakritičari Marksove kritike viđenja/slepila su često naglašavali način na koji Marksov pristup ponavlja napetost kritičke autopsije kao takve: kako je moguće viđenje, ako je ne-viđenje strukturalni efekat? Često se govorilo o tome da je kod Marksa na delu demarkaciona linija između mračne zone ne-viđenja i istinitosti viđenja. Međutim, upravo metafora zaslepljivanja pokazuje da Marks govori o ne-viđenju koje je imanentno samom viđenju. Afenomenalnost je imanentni nabor same fenomenalnosti, sâmo ekonomsko skriva svoju suštinu. Marksov model fenomenalnosti nije ni jednostavno suprotstavljanje suštine i fenomena, ali nije ni puko traženje suštine u pojavi *kao* pojavi. Iz hiperfenomenalnosti kristala ne sledi jednostavno odvajanje prostora znanja/znanog od prostora ne-znanja/ne-znanog. Reč je o finijoj diskurzivnoj strategiji koja identifikuje ono lažno u istinitom, i ono istinito u lažnom. Subjekt divljeg iskustva kapitalizma i vidi – to nije pasivna kontemplativnost, već viđenje *kao* aktivnost. Zaslepljeni nisu žrtve, nego su delatni releji hiperfenomenalnosti, a pravni fetišizam svakog dana slavi njihove vrline. Bez poznavanja semiotike ekonomskog sistema pravni fetišizam ne bi ni mogao da funkcioniše. Hermeneutika sumnje je moguća samo zbog toga što su svakidašnji interpretatori ekonomskog uvek već na delu. U ekonomskoj multiluminalnosti ljudi nisu u publici, nego su, kao decentralizovani subjekti, aktivni odrazi intenziteta svetlosti. Struktura pojavnog sveta nije potpuna koincidencija sa suštinom – pojava skriva suštinu, ali i upućuje na nju. Zaslepljivanje predstavlja rezultat jedne istorije, ono je

dogadaj intenziteta, hijazam viđenja i ne-viđenja. Zaslepljivanje nema puko pasivno, epistemološko značenje. Analize teorije fetišizma uvek ukazuju na to da puka dijagnoza ne ukida objektivnu iluziju (*gegenständlicher Schein*). Noćna strana ekonomskog je uvek više od bitka koji treba da se misli. Kritika filozofije naglašava upravo to da puko mišljenje ostaje u distanci. Stoga se nužno pojavljuje pitanje o tome kako su moguće alternativne luminalne strategije, da bi se došlo do zaključka prema kojem fenomenalnost kapitalizma nije puka epifenomenalna iluzija. Fenomenalnost kapitalizma nije jednostavno subjektivno verovanje koje bi jedno pozitivno znanje moglo da otkloni. Sama stvarnost je ideološkog karaktera, a u kapitalizmu stvarnost i ne može a da se ne pojavi na ovakav način. Društveni oftalmolog ne sme da potcenjuje privid i fikciju, pošto su oni delatni momenti objektivne kohezije. Kako Sara Kofman kaže: nije reč o tome da se *camera obscura* transformiše u *cameru lucidu*.<sup>278</sup> Adorno tvrdi da je ideologija istovremeno lažna i istinita, normativna i ne-normativna – u skladu sa tim sledi da je delimična koincidencija ideološkog sa društvenom stvarnošću nužna.<sup>279</sup> Roba je sopstvena ideologija – kaže Adorno. Fetišizam, činjenica da Stvar vrši posredovanje između ljudi, da se strukturalni efekat pojavljuje kao neposredno svojstvo Stvari, jeste fantazmagorija same stvarnosti, snaga ideologije je snaga stvarnosti. Teorija istovremeno postaje samokritika teorije: puko obrazloženje postojećeg je lišeno sposobnosti da se svet doista promeni. Osobnost kritičkog mišljenja jeste da ono kritikuje *theorein* kao oblik apstraktnog viđenja, ali zahteva transformaciju vidljivosti ekonomskog. Kritičko mišljenje mora da reflektuje svoj nedostatni karakter, jer ono mora da hvali ono što njega samog prevazilazi. Ova napetost ima bogatu recepciju: ona se smešta među narativama o „kraju filozofije”, ili se konstatuje da se promenila grčka hijerarhija čulnog i teorijskog viđenja, ili se tvrdi da je na delu rejudaizacija eshatologije naspram pukog unutrašnjeg izbavljenja *à la* Jakob Taubes: kada jerusalimski rabin gleda kroz prozor na trg pijace nakon što je čuo glas šofara, promena bi trebalo da bude očigledna da bi mogao da zaključi da je mesija doista stigao. Revolucija je uvek i jedan zajednički fenomenološki poduhvat, ikonoborstvo i izgradnja nove društvene optike. Poznate su kritičke

---

<sup>278</sup> Kofman, S., *Camera obscura ideologije*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1977., str. 23.

<sup>279</sup> Adorno, T. W., *Beitrag zur Ideologienlehre*, u *Soziologische Schriften I*, Gessamelte Schriften 8., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.

varijacije 11. teze: „Do sada su filozofi promenili svet, došlo je vreme da ga očuvamo” ili „Nije dovoljno promeniti svet. To ionako činimo. I umnogome se to događa i bez našeg učešća. Tu promenu moramo i tumačiti...”

\*\*\*

Međutim, Marks ne govori jednostavno o čulnosti ekonomskog, već njegov poznati izraz glasi: „ne-čulna čulnost”. Alfred Son-Retel je tako, na tragu Marksa, govorio o tome da u kapitalizmu vladaju realne apstrakcije. Budući da je kapitalizam kao takav apstraktan (a eksploatacija nije biološkog ili ličnog karaktera, ona je strukturalna, dakle, nevidljiva i bezlična), borba protiv kapitalizma je moguća jedino pomoću teorije. Radi se o snažnoj tezi: reč je o *prvom* emancipatorskom poduhvatu koji ne može da bude efektivan bez teorije. Istorijski gledano, može se reći da je antikapitalistička borba do sada bila uspešna jedino u predkapitalističkim društvima – dakle, ona je bila uspešna samo tamo gde je postojala vidljiva klasa, vidljiva dominacija kao mogući predmet *ressentiment*-a, kao jasan neprijatelj. Pravi izazov delatnosti bi bio sadržan u pitanju: kako je moguće delanje protiv sveta „ne-čulne čulnosti”? Kritičar političke ekonomije je stoga, čini nam se, osuđen na kolebanje između teorije i prevazilaženja teorije.

## LITERATURA:

- Adorno, T. W., *Beitrag zur Ideologienlehre*, u *Soziologische Schriften I*, Gessamelte Schriften 8., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.
- Adorno, T. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1956.
- Anders, G., *Zastarelost čoveka*, Nolit, Beograd, 1985.
- Blumenberg, H., "Licht als Metaphor der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", *Studium Generale* 10, 1957.
- Debord, G., *La société du spectacle*, Les Éditions Gallimard, Paris, 1992.
- Deleuze, G., *Présentation de Sacher-Masoch. Avec le texte intégral de La Vénus à la fourrure*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.
- Delez, Ž. – Gatari, F., *Anti-Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990.
- Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009.
- De Man, P., *Aesthetic ideology*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 1997.
- Derrida, J., „La différence”, u *Marges de la philosophie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, J., *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris, 1993.
- Didro, D., *Pismo o slijepcima*, Državno Izdavačko Poduzeće Hrvatske, Zagreb, 1950.
- Eco, U., *The search for the perfect language*, Blackwell, Oxford, 1995.
- Fuko, M., *Reči i stvari*, Nolit, Beograd, 1971.
- Gadamer, H-G., Über das Hören, u *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- Haug, V. F., *Kritika robne estetike*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1981.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986.
- Jameson, F., *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 2003.
- Kajetan, T. de V., *Scripta Philosophica – Commentaria in Praedicamenta Aristotelis*, Romae, 1939.
- Kasirer, E., *Filozofija simboličkih oblika. Treći dio: Fenomenologija saznanja*, Dnevnik/Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1985.
- Kofman, S., *Camera obscura ideologije*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1977.
- Kurzke, H., *Novalis*, C.H. Beck, München, 1988.



- Lévinas, E., *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1971.
- Luhmann, N., "Ich sehe was, was Du nicht siehst", *Soziologische Aufklärung*, 6, 1995.
- Marion, J. L., *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF Epiméthée, Paris, 1997.
- Marx, K., „Bilješke uz «Udžbenik političke ekonomije» Adolfa Wagnera”, u *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Zagreb, 1978.
- Marks, K., *Kapital. Kritika političke ekonomije I-III*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1971.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 2006.
- Pacard, V., *Les Obsédés du standing*, Calmann-Lévy, Paris, 1960.
- Pašukanis, B. E., *Opšta teorija prava i marksizam*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1958.
- Rancière, J., *Ent tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009.
- Rancière, J., *The Politics of Aesthetics*, Continuum International Publishing Group Ltd., 2006.
- Rubin, I. I., *Ogledi o Marxovoj teoriji vrednosti*, Stvarnost, Zagreb, 1978.
- Sartr, Ž. P., *Biće i ništavilo (II)*, Nolit, Beograd, 1983.
- Sartre, J. P., „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, u *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947.
- Sloterdijk, P., *Kritika ciničnog uma*, Globus nakladni zavod, Zagreb, 1992.
- Sontag, S., *On Photography*, RosettaBooks LLC, New York, 2005.
- Weinrich, H., *Lethe. The Art and Critique of Forgetting*, Cornell University Press, 2004.

Mark Lošonc

## THE EYE OF THE PHILOSOPHER *VERSUS* OPTICAL UNKNOWN

**SUMMARY:** This paper discusses the (in)visibility of capitalism from the viewpoint of a phenomenology of economics. The metaphor of blindness serves as a key to the meaning of Marxian phenomenology. This metaphor also allows us to shed a new light on the critique of ideology. The author analyzes the tension between appearance and essence, the difference between theory and practice, the possibility of resistance, the phenomenality of the commodity and the typology of blindness.

**Keywords:** phenomenology of economics, metaphorology of blindness, capitalism, Marx, (in)visibility

CIP - Каталогизacija у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

141.7(082)

172(082)

141.78(082)

MIŠLJENJE, verovanje, delanje :  
filozofsko orjentisanje u političkoj  
situaciji : zbornik radova / [urednici Igor  
Cvejić... et al.]. - Beograd : Udruženje  
studenata filozofije Beograda, 2013 (Beograd  
: Dijamant). - 170 str. ; 21 cm

"Tokom 5. i 6. decembra, u Institutu za  
filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu  
održan je studentski simpozijum ... u  
organizaciji Udruženja studenata filozofije  
Beograda." --> Uvod. - Tiraž 100. - Str. 5-7:  
Uvod / Olga Nikolić, Lusi Stivens i Marija  
Petrović. - Napomene i bibliografske  
reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki  
rad. - Sažeci na engl. i nem. jeziku.

ISBN 978-86-916301-0-2

COBISS.SR-ID 196944396