

Milorad Belančić

N a s i l j e

Nasilje i um (Umesto predgovora)

Nasilje je protiv-predmet mišljenja. U njegovoj bilizini mišljenje nužno postaje nemoguće. Ili, bar, gubi svoju uravnoteženost. Misao bez 'istorijske distance', suviše uronjena u vratolomna zbivanja, postaje pristrasna, opsednuta udarima i protivudarima nasilja. Nasilje je za filozofa izvor najgoreg mnenja (doxe, mitova, idola, ideologije). Eto zašto je filozofu potreban 'duševni mir'. I zaborav nasilja!

Ali, kada je količina nasilja prevelika, kao što je to bio slučaj na Balkanu u poslednjoj deceniji XX veka, onda u tim uslovima, zacelo, nije moguć ni zaborav nasilja ni 'duševni mir'! I zato je stradanje filozofije, u datom periodu, moralo biti – temeljno! Pa ako danas hoćemo da s filozofijom ipak nekako počnemo iz početka, posle te (eufemistički rečeno) *pauze* od jedne decenije i 'kusur', onda, zacelo, moramo da se naoružamo strpljenjem i da uperimo našu upitnost u ključnog 'neprijatelja', onog koji je zaustavio filozofiju kako bi umesto njene logike šansu dobila 'logika' neprijateljstva, 'logika' manje ili više razobručenog nasilja...

Svi tekstovi koji su sabrani u ovoj knjizi ciljaju, iz različitih uglova, na taj protiv-predmet mišljenja kojega smo, u naslovu ove knjige, prepustili njemu samom, označivši ga, bez dodatka, jednostavno, kao – NASILJE.

Čovekovo prokletstvo

Mnogo pre otkrića filozofije čoveku su bile date dve mogućnosti. Jedna je da nešto stvori, a druga, da nešto uništi, razori, sruši... Čovek nije postao čovek samo zahvaljujući radnim, tvoračkim sposobnostima nego i sposobnostima da

uništava, razara, zadaje smrt, savladava zveri i drugog čoveka... Ova dvoličnost ili raspetost između stvaranja i uništavanja bila je i još uvek jeste (u manje brutalnom ili više prikrivenom obliku) čovekovo prokletstvo. Ili: prokletstvo čovekove slobode.

Izgleda, dakle, da u *izvornom* smislu (ako to nešto znači) postoji ne samo čovek stvaranja i umnosti nego i čovek destrukcije ili nasilja. Ta prisutnost nasilja u izvornom određenju čoveka nije nimalo čudna! Jer je već prvobitni čovekov čin stvaranja morao i sam biti izvesno nasilje ili, još preciznije, *nasilje nad nasiljem prirode* (naravno, ukoliko je za nju uopšte moguće reći da je nasilna). Kao što je i čin nasilja, u cilju veće efiksnosti, sugerisao upotrebu ljudske maštovitosti i kreativnosti...

Praktično čovekovo osvajanje ili kolonizovanje stvarnosti od samog početka bilo je svojevrsno ('kreativno') nasilje koje ili ukida ili koristi (drugo) nasilje... U tim okolnostima pojavljuje se filozof koji ne koristi nasilje nego um. U stvari, filozof je bio neko ko je izumeo umnost i pri tom je znao da je to učinio! Istog trenutka kad se to dešava, dešava se i zaborav nasilja, baš kao da um i nasilje nikako ne idu zajedno. Taj zaborav nije mogao biti slučajan. U mnogome, on je koincidirao s idealnim, konstruktivnim, logocentričkim nalogom filozofije...

Izvornija čovekova mogućnost: nasilje?

Bilo je i filozofa koji nisu hteli da, u svom okruženju, previde prisustvo nasilja. Štaviše, neki su vlastiti logocentrizam shvatali kao polemo-centrizam, tako da su u nasilju videli alfu i omegu svekolike životnosti. Sve će to oganj suditi i osuditi, kada se jednom iznenada pojavi! – govorio je Heraklit. Umereniji, a među njih danas spada i Erik Weil (Eric Weil), zadovoljavali su se izvesnim opomenama: „Umnost je jedna čovekova mogućnost. Mogućnost, to znači da čovek nešto može, i čovek zacemento može da bude uman, ili bar, može hteti da

to bude. Ali, to je samo jedna mogućnost, to nije nužnost, i to je mogućnost jednog bića koje poseduje bar još jednu mogućnost. Mi znamo da je ta druga mogućnost – nasilje“ (v. Logique de la philosophie, Vrin, Paris, 1967. st. 57.). Bez sumnje, ova druga čovekova mogućnost, ako već nije oganj koji će svemu suditi i presuditi, ipak, nije ni nešto bezazleno ili potpuno spoljašnje čoveku. Drugim rečima, nasilje je ono čime se čovek potvrđuje kao čovek, u svom biću-za-sebe... šta god da to znači!

Prodor nasilja u diskurs

Veilovo upozorenje je, bez sumnje, umesno, pošto su filozofi koji se bave umom, suviše često, bili skloni da, u svom raspoređivanju suština, zaborave na nasilje. Samo, ako je njihov gest, pre dva i po milenijuma, možda i bio opravdan, on je, za one koji se na Balkanu na kraju dvadesetog veka ili početkom dvadeset i prvog bave filozofijom, morao biti sasvim – neuverljiv! Štaviše, prodor nasilja u diskurs i um je u tim tegobnim vremenima, reklo bi se, bio – potpun. U trenutku kada su se s nasiljem suočili, većina filozofa, na brdovitom Balkanu, otišla je u drugu krajnost i, naprosto, zavrnila na um i filozofiju, da bi se rado prihvatila logike nasilja (jer postoji i nešto tako kao logika nasilja, zar ne?!).

Ovo iznenadno osujećenje filozofskog diskursa nije moglo biti slučajno. U stvari, to je bilo osujećenje *smislenog* govora u prisustvu nasilja koje obuzima i nosi taj govor. Nužna nekoherentnost, rastrzanost diskursa koji bi hteo da se 'odredi' u odnosu na 'stvarno dešavanje', i koji, onda, više nije mogao biti ni filozofski ni naučni diskurs nego je, *u najboljem slučaju*, bio angažovani diskurs tzv. 'društvene teorije', jeste nekoherentnost koja, kao pri-strasnost (kao učešće u raspoloživim strastima), već pripada samoj heteronomiji nasilja.

Jer, angažovani diskurs, hteo ne hteo, uvek mora, nekako, da prizna nadmoć koju ima heteronomija-nasilja u odnosu na autonomiju moguće umnosti (odškrinutu filozofskom ili metodičkom sumnjom). Ovo je priznanje, kod nas, bilo događaj

koji je rezultiralo pojavom nasilja čak i unutar same filozofije ili 'društvene teorije', odnosno, što se svodi na isto, prodorom sirovog nasilja u diskurs. Zato povratak filozofiji – koji je, na ovom tlu, danas, poželjan kao što je poželjan povratak civilizaciji – mora da prođe kroz upitnost koja se pita za suštinu (ako takve ima) samog odnosa između uma i nasilja: kako misliti problem uma i problem nasilja, a da se, u tom promišljanju, ne zaboravi ni jedno ni drugo?!

Inverzija sredstava i ciljeva

Ljudi koji su izmislili um tim gestom ni izdaleka nisu rešili pitanje nasilja. To je, ovde, poteškoća koju nećemo lako zaobići. Um i nasilje nisu čiste suprotnosti koje se, jednostavno, isključuju. Njihov odnos je, čini se, znatno složeniji od odnosa doxe i episteme. Ne može se reći: tu gde imamo um tu odmah prestaje nasilje. Kao što, uostalom, ni početak episteme ne znači, uvek, kraj doxe... Naprotiv, izgleda da je potrebno (ne uvek i zahvalno) braniti tezu: niti ima uma bez nasilja niti ima nasilja bez uma!

Ostaje, samo, pitanje kako da se shvati to njihovo *sa* (koje proizlazi iz negacije onog *bez*), dakle, njihov *sa*-odnos. Jedan od mogućih odgovora na ovo pitanje glasi: nasilje može da instrumentalizuje um kao što i um može da instrumentalizuje nasilje. Tome treba dodati i činjenicu – koja prilično komplikuje čitavu priču – da, kao instrumenti, nasilje i um nisu uvek pokorni svojim nalogima! Njihovo delovanje lako može da sklizne u nešto nesvrhovito ili protivsvrhovito.

U tom slučaju, imamo neobičnu situaciju: nasilje koje instrumentalizuje um, u nekim istorijskim obrtima, stiče umni (= po pravilu *pravni*) legitimitet, pa, ubuduće, ne mora da se iscrpljuje i poništava u samome sebi kao nasilju. (Evo primera: moguće je – naravno, ne i nužno – da jedna pobunjenička stvar koja, u početku, deluje kao običan banditizam, kasnije preraste u istorijsku *pravdu*; pri tom, čak i samo pitanje uspeha, moći, sile, u toj Stvari, ne mora da ima *odlučujuće* značenje; to što

'pobednici pišu istoriju' ne mora da odlučuje o legitimnosti nekog nasilja koje, u početku, nije ništa obećavalo...) S druge strane, um koji instrumentalizuje nasilje može da se potpuno izvrgne u nasilje, te da, na taj način, 'zaboravi' na svoju (umnu) svrhu. I sam *mudrac* može, u nekom ironičnom obrtu, da postane običan dripac i nasilnik!

U istoriji suviše često imamo inverziju sredstava i ciljeva. Cilj koji koristi (instrumentalizuje) sredstvo br. 1., igrom slučaja, postaje i sam sredstvo za (novokomponovani) cilj koji jeste samo to sredstvo br. 1., ili već neko njemu veoma slično. Sve to može, pomalo, da liči na Hegelovu dijalektiku gospodara i sluge... Ali, neosporno je da su, u praktičnoj, konkretno-istorijskoj igri između uma i nasilja, uvek, mogući izvesni obrti i kontraindikacije. Moguće su neobične kombinacije unutar kojih, u početku, sve može da izgleda 'super', a da se na kraju dogodi nešto sasvim supratno od očekivanog, recimo, katastrofa!

Nisu li balkanska iskustva s kraja XX veka dobar primer za ovu vrstu sirovih, a često i surovih, vrednosnih obrta i, zapravo, istorijskih šala?! Tih (kunderovskih) šala koje su koristile priliku da namagarče ne samo državnike nego i filozofe...

Neizbrisiv problem

Čovek je, reklo bi se, rođen s nasiljem i u nasilju koje se nikada (ni u ontogenetskom ni u filogenetskom smislu) ne zaustavlja, ne smiruje, bar ne potpuno! Nema kraja nasilju. Kao što nema kraja ni slobodi. To je možda i najznačajnije obeležje našeg prokletstva. Nema krajnjeg (eshatos) u nasilju i nema eshatologije nasilja. Što samo znači da od nasilja nema izbavljenja!

Danas je nasilje, u civilizovanom svetu, samo modifikovano, preoblikovano ili 'sublimisano', ali ono ni izdaleka nije ukinuto. Zato za čoveka, oduvek već, postoji jedan neizbrisiv problem nasilja, od kojega ovaj, ukoliko je zaista čovek, ukoliko, recimo, još uvek nije anđeo, neće moći lako da pobjegne. Konačno, to je problem koji naprosto *razdire* čoveka.

Zato nasilje, ako hoćemo da budemo sasvim precizni, i nije problem *za* čoveka nego je problem *protiv* čoveka. Imajući nasilje kao problem, čovek nema sebe (bar ne do kraja) kao čoveka. Samo, već smo videli, tu postoji izvesna ambivalentnost. Nasilje je problem *protiv* čoveka, ali, takođe, i nezaobilazni oblik unutar kojega čovek uspeva da ispolji svoje *forces propres*! Ta ambivalentnost je i sama uvek ambivalentna! I ona ima, suviše često, svoje *drugo* lice: jer, nikakve *forces propres* nisu dovoljne da 'zaleće' ranu koju problem nasilja dubi u čoveku...

Nasilje pre zabrane

Sa svojom slobodom, koja je sloboda da se nešto stvori ali, takođe, i uništi, čovek je za drugog čoveka nužno čovek-nasilja. A možda i za samoga sebe! Jer, u njegovom rođenju nije upisana nikakva granica, ograničenje, zabrana u korišćenju slobode. Sva ograničenja dolaze kasnije. I ona su, takođe, ambivalentna: i nasilje i prepreka za nasilje. „Svako ljudsko biće“, tvrdi Horkhajmer u Pomračenju uma, „doživljava silnički vid civilizacije još od svog rođenja. Djetetu očeva snaga izgleda golema, natprirodna u doslovnom značenju riječi. Očeva zapovjed je razlog oslobođen prirode, jedna neumoljiva duhovna sila. Dijete pati pokoravajući se toj sili“ (Logos, Sarajevo, 1963. st. 98).

Za čoveka-bez-zabrane, bez *silničkog uticaja civilizacije*, nasilje, međutim, nije nikakvo nasilje, već užitak, odnosno (orgijastičko: da li i dijaboličko?) zadovoljstvo u slobodi bez ograničenja. Za čoveka-nasilja, naprosto, nema nasilja! U pitanju je 'izvorna' situacija; ona pre zabrane. To što nasilnik čini, za njega samog nije nasilje, već potvrda slobode i, u posebnim slučajevima, prava na opstanak.

Čovek koji čini nasilje još uvek ne zna (ili: ne mora da zna) šta je nasilje. Da bi doznao šta je nasilje, potrebno je da ono bude *njemu* učinjeno. Čovek-nasilja doznaje da je nasilje nasilje ili, još preciznije, doznaje da nasilje nije samo užitak nego i patnja, onda kada mu ono pristiže od drugog čoveka koji mu

zadaje udarac. Pri tom, kao čovek koji, sada, trpi i koji saznaje šta je nasilje, on i dalje može da bude *nasilnik*, i to tako da, pri tom, ne zna da to jeste! Tako se pokazuje da je čovek-nasilja, ujedno, odgovor na problem nasilja koji potiče od drugog čoveka-nasilja! Nasilje je, skoro uvek, odgovor na tuđe nasilje.

Drugi je, već samim tim što postoji, samim tim što svojom slobodom okupira prostor, prepreka i izvor nasilja za onoga koji polaže *pravo na* taj prostor. Polagati pravo na neki ('životni') prostor, to najpre (dakle, pre ustanovljenja/ustanove *prava*) znači ići *pravo na* taj prostor, ne obazirući se na prepreke. A prepreka je uvek nasilje nad nečijim pravom-na nešto. Zato je njegovo nasilje, za njega, uvek protiv-nasilje i svojevrsno nenasilje... Drugim rečima, *za* čoveka-nasilja (bilo da zna ili ne zna za sebe kao takvog) *nasilje* je uvek ili prethodno, antecedentno ili potonje, konsektivno, samo nikada nije istovremeno, nikada nije ugrađeno u sam njegov identitet. „Moje“ nasilje, zapravo, i nije nasilje.

Užasavajuća priroda nasilja najpre se spoznaje preko drugog, iako se drugi, u pogledu slobode-nasilja, ni malo ne razlikuje od 'nas': on jeste generički-isti, to jest subjekt, dakle, odnos-prema-sebi ili 'ja', tako da je njegova priroda podjednako i 'naša' priroda, jer i 'mi' smo 'ja'/'mi', odnosno odnos-prema-sebi, samo što mi ovu užasavajuću prirodu nasilja, u nama samima, nikad ne prepoznamo. Tuđe nasilje bije u oči, naše – ne. Ova pristrasnost je sa stanovišta uma – nepodnošljiva. Recimo, rasističko, šovinstičko ili nacionalističko slepilo koje ne vidi svoje zlo-delo iako je ono potpuno identično tuđem (koje se i te kako vidi), ne može filozofu (ako je *zaista* filozof) ne biti, jednostavno – odvratno.

Opravdano nasilje

Moramo razlikovati dve ključne vrste nasilja. Prvo je ono izvorno, orgijastičko, koje je stvar užitka i koje stvara užitak. Dakle, sasmosvrhovito i bez-obzirno. Drugo je izvedeno nasilje

ili posredovano izvesnim opravdanjima, dakle, instrumentalno ili dato s-obzirom-na...

U ovom drugom slučaju, koji je bliži civilizaciji od prvog (uživajućeg, 'varvarskog'), opravdanim se smatra nasilje koje predstavlja *razložni odgovor* na neko drugo nasilje. Jer nasilje (drugog) mora da se *obuzda, ograniči, spreči*. Jedino sredstvo za ovaj zadatak je opet – nasilje. U tom kontekstu, reč je o odbrani od orgijastičko/dijaboličkog nasilja. Odbrani koja ispred sebe istura razloge (argumente) za (kontra) nasilje. Ovi razlozi čine da 'naše' nasilje zapravo i nije nikakvo nasilje. A ako neko misli da jeste, on je onda – zlonameran, što bi, u 'najzlonamernijem' slučaju, trebalo da znači: zaverenik protiv naše Stvari! Nije li (ta) stvar onda jednostavna: treba samo naći valjan ili opravdan razlog za odbranu od (neopravdanog/razobručenog) nasilja?

Svako nasilje koje uspeva da se odmakne od svoje orgijastičke razobručenosti i da zakorači u sferu 'viših' protivurečnosti i antagonizama (s nekim drugim, sličnim nasiljem), jeste Stvar izvesnog opravdanja, izvesne legitimnosti. Pri tom, ne treba sumnjati da će ono, bez obzira na povoljne ili nepovoljne okolnosti, uvek nekako naći za sebi, ako ne savršeno, onda bar *dovoljno* opravdanje.

Uostalom, dovoljnih opravdanja za nasilje nikad ne nedostaje! Pri tom, samim mehanizmom legitimisanja nasilje se ne zaustavlja, mada može da se podvrgne izvesnom pročišćenju (katarzi), ne i nekoj eshatologiji izbavljenja, spasa. Samo legitimisanje nasilja nije dovoljno da bi se potvrdila *umna* svrha koja, navodno, samo to nasilje – prevazilazi. Čak i um može, itekako, da odradi proceduru legitimisanja nasilja, a da rezultat, ipak, bude potpuno bez-umlje. Nije dovoljno da se neki razlog umetne između dva nasilja pa da jedno od njih postane umno. Moguće je da oba budu bez-umna. Moguć je dijabolički zaplet nasilja.

Zato i postoji problem nasilja koji čoveka-uma, jednostavno, prevazilazi. Koji je to problem? To je, čini se, problem ukidanja nasilja *putem* nasilja.

Problem za um: nasilje

Um nema smisla za nasilje kao što nasilje nema smisla za um. Ali, ova simetrija nije potpuna. Za um, naime, još uvek ima smisla problematizovati nasilje-bez-smisla; za nasilje, naprotiv, um nema smisla čak ni kao problem.

Nasilje može da koristi um i smisao, ali ono se, na kraju, ipak, ruga smislu. Njemu nije nimalo zanimljivo da li se um upotrebljava na doličan ili nedoličan način. Nasilju um, samo, služi! Pa, ako nasilje uopšte ima *smisla*, ono ga, dakle, ima i može imati samo za um ili za filozofiju. Naprotiv, za samo nasilje ništa ne može imati smisla. To znači da ono samo ni sebi samome nije previše smisljeno... Pa ako je tako, kakvog, onda, smisla to isto nasilje može da ima za um ili filozofiju? Bez sumnje, nikakvog – *ukoliko* se, tu, smisao shvata kao izvesna neposrednost. Ukratko, nasilje može da ima smisla samo na jedan posredan način: tako što um u njemu vidi *problem*. Prema tome, tek *problem-nasilja* je ono što čini da nasilje uopšte ima smisla; i ono ga ima jedino za um, odnosno za filozofiju koja, kako kaže E. Veil, *odbija nasilje*. Već to nas navodi na pomisao da um ne odbija nasilje u nekom izričitom, apsolutnom gestu.

Naprotiv, zato što se protivi nasilju, um nužno i sam potvrđuje izvesno nasilje ukoliko je ono sredstvo upereno protiv ovog nasilja-po-sebi.

Filozofija kao strah od nasilja

Sve dok se pojedinac bori s okružujućim nasiljem, bilo da je ono nasilje drugog pojedinca ili same prirode, za njega ne postoji perspektiva koherentnog, ne-protivrečnog, ne-rastrzanog diskursa. Međutim, u odsustvu te (diskurzivne) perspektive, teško može da se govori i o perspektivi ne-polemičkog ili ne-polemo-centričkog opstanka. Uбудuće, tu nema prostora za umnost koja je, uvek, u značajnoj meri ako ne i potpuno, obeležena koherentnošću (ili: ne-razdrtošću)! Pa ako nema prostora za umnost ima ga za čoveka-nasilja koji,

zapravo, ni ne zna za svoju obeležnost razdrtošću, za svoje prokletstvo.

Za takvog čoveka, reći će E. Veil, ne postoji čak ni problem nasilja nego sâmo nasilje u svom sirovo-samodovoljnom liku i sasvim ograničenom obliku: kao nasilje-drugog. Zato, filozofija, kad jedanput biva konstituisana, ubuduće, najveći strah oseća baš prema nasilju. Štaviše, po Veilu, ona svoje izvorište ima upravo u strahu od nasilja! Filozofija se *ustanovljuje* (jer postoji jedna ustanova/instanca filozofije) kao odgovor na taj strah. Ovo izvorište i, dakle, početak, počelo, načelo, jeste sama negacija nasilja: neprihvatanje da nasilje postane ono Prvo, odnosno načelo samog života...

Filozof se, naprosto, ne miri s ratom, polemсом; on se ne miri s nasiljem čoveka-nasilja i zato ga, suviše često, zaboravlja. S druge strane, „oni koji gledaju nasilju u lice najčešće se odvrćaju od filozofije, koja im izgleda kao zamisao namenjena skrivanju svega što život zaista jeste“ (Weil: *isto*, st. 60). Zato prava opozicija ili potpuno odsustvo bliskosti postoji, tek, između, s jedne strane, čiste rastrzanosti nasilja i, s druge, nimalo rastrzanog ili potpuno koherentnog diskursa. Ova (metafizička, pred-metafizička ili post-metafizička?) opozicija svedoči, samo, da čisto nasilje i čisti um niti mogu *zajedno* niti, pak, mogu *jedno bez drugoga*.

Nasilje protiv nasilja

Nasilje i um, dakle, ne mogu ni zajedno niti jedno bez drugog... Ali, oni to ne mogu – neposredno. Pri tom, neophodno je uzeti u obzir činjenicu da kako nasilje tako i um baš i nisu nikakve neposrednosti! Nema (onto-teološke) datosti-po-sebi zvane um ili zvane nasilje. Pa ako uzmemo u obzir izvesna posredovanja (mrežu odnosa unutra kojih se nasilje i um pojavljuju, stupajući, zatim, i sami u odnos, učestvujući i sami u pletenju te mreže) onda se pokazuje da je stanovište uma koje odbija nasilje moguće samo u nečistom obliku, u kome se nasiljem (koje, ovog puta, potrže um) savladava nasilje.

Na primer: um prebacuje dogođenom nasilju (de-legitimiše ga) zbog toga što je ono (a) svoju bitku izgubilo (odnosno, u suptilnijoj varijanti, što ju je i započinjalo *kad već* nije moglo da je dobije) ili (b) što ju je uopšte i vodilo. I u jednom i u drugom slučaju um traži da se suzbije (neuspešno, nepotrebno) nasilje ili, što se svodi na isto, da se *nasilje savlada* (razumnim, legitimnim, 'izglednim') *nasiljem*. Kontra nasilje je, još uvek, nasilje.

Ali, moguće je ono kontra-nasilje koje, kao nasilje, ne problematizuje samo nasilje i ono koje to ipak čini. (Moramo razlikovati one koji su protiv nasilja zato što ono ne postiže svoj cilj, odnosno pobjedu, i one koji se nasilju protive zato što ga smatraju besmislenim.) Sam problem-nasilja (ako je zaista *problem*) jeste instrument kojim se začinje rad (rat?) protiv nasilja, a za nenasilje... i to ono nenasilje koje otvara prostor i šansu za um. Ako je, dakle, umni govor (logos) protivnik nasilja, on je, time već, potvrda izvesnog nasilja (polemosa?) „kao nužnog (tehnički nužnog u svetu koji je još uvek pod zakonom nasilja) sredstva za ozbiljenje jednog stanja nenasilja...“ (E. Weil: *isto*, 58–59).

Videli smo da nasilje može da instrumentalizuje um, sada vidimo da je opravdan i govor o *umu koji instrumentalizuje nasilje*. I u jednom i u drugom slučaju imamo borbu nasilja protiv nasilja. Da li je neki od ta dva slučaja *bezuslovno* bolji? Da li je bolje da um instrumentalizuje nasilje nego da nasilje instrumentalizuje um? Da li, uopšte, razlika između ove dve instrumentalizacije obeležava uslovnost pod kojom bi za neku konkretnu borbu protiv nasilja (bilo da je reč o borbi uma protiv nasilja ili nasilja protiv nasilja) moglo da se kaže da je *dobra* ili *loša*? Na žalost ili na sreću, Stvari u čovekovom bivstvovanju nikada nisu sasvim jednostavne i jednosmerne!

U središtu modernog uma: nasilje

Nasilje je problem za um. Ali, i sam problem uma je, na izvestan način, proizašao iz problema nasilja. Iz nužnosti da se

iskorači iz rastrzanog, razdrtog opstanka/govora i nagovesti mogućnost jednog mnogo koherentnijeg, ako ne i potpuno koherentnog, diskursa.

U početku, filozofi su mislili da je *potpuna* koherentnost nezaobilazni nalog za umnost. Kasnije se od toga odustalo. Pristalo se i na ograničenu, ali dovoljnu koherentnost. Samo, time *problem* uma nije rešen.

Da li je um u svome *napredovanju* ovaj problem negde i nekako rešio i tim rešenjem ga, konačno, ukinuo? Da li negde, u nekoj sferi bivstvovanja (državi, civilizaciji, nauci itd.) imamo dato ozbiljenje tog zaista-umnog ili zaista-uma, tako da se, onda, može reći da je enigma konačno rešena? Svakako ne!

Još je Kondijak tvrdio da „postoje dve vrste varvarstva, jedno koje prethodi prosvetljenim vekovima i drugo koje za njima sledi“. Mnogo kasnije Adorno će reći da je „prosvetiteljstvo totalitarno“ i da je podložno „samouništenju“! A danas ćemo lako ustanoviti da *globalizacija*, kao civilizacijski proces, nosi u sebi nerazrešeni paradoks rata protiv rata ili, ako hoćete, nasilja protiv nasilja i da, suviše često, pokušava da taj paradoks reši ne uz prisustvo nego, pre, odsustvo uma.

Ustanovićemo, takođe, da globalizacija prednost daje čas pravnom-umu koji instrumentalizuje i pounutruje (interiorizuje) nasilje, čas onom nasilju koje instrumentalizuje i pravni i svaki drugi um... Postoji, očigledno, problem nasilje koji, kao takav, istrajava u samom središti modernog uma... Od njega nećemo lako apstrahovati, jer bi nam se, u tom slučaju, on uvek negde i nekako vratio. Nije li um ophrvan nasiljem čak i onda kada sebe želi kao 'čistog'?!

Uvek novo varvarstvo?

Kako je moguće da nasilje ili problem nasilja uvek, pre ili kasnije, opstaje i u najintimnijoj unutrašnjosti uma, a time, verovatno, i filozofije? Zašto um nije naprosto merodavan ili stvar za ugled nego je, ujedno, i prisilan, i potčinjavajući? Zašto

on nije samo autoritativan nego je i, suviše često, autoritaran? I zbog čega je on ovo drugo pre (da li baš pre?) nego ono prvo? Zašto, dakle, umni govor nije, jednostavno, ispunjen razlozima-bez-prisile nego je prožet i nošen izvesnim nasiljem, odnosno (dopunskom) intervencijom (ne-do-kazane) sile? Zašto se um tako lako (na svojim rubovima ili u svom središtu?) opredeljuje za nasilje, za novo varvarstvo? Kako je uopšte moguć i čemu služi (ako nečemu služi) taj dekadentni, kontraindikativni pad uma u uvek novo i nikada dovršeno varvarstvo? Zašto se merodavnost uma na kraju (kraju čega?) uvek izvrgava u prisilu-potčinjavanja bez (dovoljnih) argumenata i dokaza? Zašto je zavodljivi lik Vođe, autoritarnog silnika, 'oca nacije' itd., tako vapijuće potreban i tako lako, suviše lako, prihvatljiv umu?

Zacelo, ovo su pitanja koja nećemo lako izbeći. Samo, da li je odgovor na njih uopšte moguć? Jedno je sigurno: ako je uopšte moguć, on je moguć na temelju razumevanja onoga što na bitan način *povezuje* um i nasilje.

I jednounnost je moguća umnost

To što čoveka-uma i čoveka-nasilja najpre povezuje, što čini da oni ne stoje u pukom odnosu isključivanja jeste – opštenje, govor, jezik. Čovek-nasilja je čovek, a ne zver, zato što (kao i čovek-stvaralac) zna da govori (i što je prozvan samim govorom!). Pri tom, osobenost čoveka-nasilja je u tome da on zna i hoće samo svoj govor, jedan jedini, 'jednounni'; on ne prihvata govor drugog, ne želi ni da čuje za njega; i zato je spraman da se za svoj govor bori do poslenjeg oponenta. Pri tom, oponent je svako ko ne prihvata njegov diskurs kao jedini ili kao neprikosnoveno važeći.

Eto zašto, onda, postoji, kako kaže E. Veil, nasilje čoveka „koji ne prihvata diskurs drugog čoveka i koji traži zadovoljenje kroz borbu za svoj diskurs, kojeg smatra jedinim, ne samo za sebe samog nego i za sve ljude i kojeg pokušava da učini zaista

jedinim, putem stvarnog ukidanja svih onih koji drže neki drugi diskurs“ (*isto*, st. 57).

Ali, ako čovek-nasilja ne čuje nikog drugog, zato što čuje samo sebe, on time, ipak, nekog (= sebe) čuje, te tako osvedočuje činjenicu da nije puka datost, predmet, stvar, nego i odnos prema sebi, dakle, subjekt koji u sebi nosi i moguću umnost. On zna *da* govori i *šta* govori i njegova jednournost je, još uvek, umnost. Ili je, bar, njen začetak: Tako da, iako nasilje *ne zna* za problem uma (pošto prema ni jednom pa ni ovom problemu nema i ne može ni da ima *umni* odnos), ono, još uvek, u sebi perspektivno *nosi* taj problem!

Čovek-nasilja nije nikada potpuno ogoljen, nikad čista apstrakcija, nikad potpuno suprotstavljen čoveku-uma. Njegovo jedno-umlje ipak je potvrda izvesne subjektivnosti, potvrda čovekove ograničene umnosti i njegovog prokletstva.

Izrgavanje u suprotnost

Čovek može jedno vreme da boravi u umu, da se pokorava njegovim nalogima i, zatim, da se vrati nasilju. To je, zacemento, situacija o kojoj filozof mora da razmišlja.

Na kraju XX veka, na Balkanu, inteligencija, uključujući i onu filozofsku, videla je u sebi sve drugo samo ne težnju za 'čistom' umnošću; štaviše, ona je svesrdno podržala nasilje kao sredstvo za rešenje datih kartografskih problema i poema... Za ovu inteligenciju pacifizam je morao biti najgora ozleda uma. No, to je, takođe, značilo da ona, još uvek, drži do izvesnog *uma*.

Samo, kako je bio moguć spoj nasilja i umnosti? Kako je, uopšte, moguć povratak nasilju, a da se, ipak, nekako ostane kod uma i pri umu? Da li je to bilo moguće zato što povratak nije bio radikalni rez ili prelom? Možda je bilo moguće zato što nasilje i um (u nekim svojim miksturama) i nisu baš daleko jedno od drugoga? Tako da povratak (iz uma u nasilje) nije nikada mogao biti pad u 'golo' nasilje, u sirovost smeštenu s one strane uma i govora...

Ne, nasilje nije, bar ne nužno, potpuno 'bez-umno'. Štaviše, ono je najopasnije onda kada je osmišljeno, kad je racionalno, odnosno kada uspeva da govori i um *upotrebi*, *iskoristi* u svoje svrhe... Ta instrumentalizacija je uvek potvrda izvesne govorne isključivosti, neprikosновенosti. U stvari, neprikosnoveni su sami ciljevi govora-nasilja. U ovoj instrumentalizaciji dešava se da (autoritativna) upotreba uma postaje autoritarna, da umno služi bezumnom...

Nasilje se, dakle, u svom praktičnom postojanju uspostavlja kao ono *u isti mah* umno i bez-umno, ustanovljuje se, postaje ustanova koja svoju priču započinje kao *umnu*, a završava kao *bez-umnu*. To je tako zato što nasilje može da bude umno s obzirom na sredstva (što je *instrumentalni* momenat) a bez-umno s obzirom na cilj (što je *ciljni* momenat) tako da, i pored privida, instrumentalno i ciljno *nisu* sinonimi.

Kada je u fazi delovanja, odnosno bavljenja sredstvima, nasilje (kao ustanova/aparat nasilja) može, jedno vreme, da liči na umnu stvarnost koja se, na 'opšte iznenađenje', izvrgava u svoju suprotnost, u *potpuno* bez-umlje. Na kraju, i oni koji su predugo bili kratkovidni vide da je čitava ta Stvar postala – bezumna, ako ne i besramna. Tako da i samom čoveku-nasilja postaje jasno da je čovek-nasilja greška! On, sada, vidi da je na mestu čoveka-nasilja, u datom trenutku, trebalo da bude i da odlučuje neko *drugi*. Ali, otkriće greške je, u stvari, samo otkriće da nasilje, u presudnoj instanci, jeste to što jeste, dakle, nasilje.

Filozof je pacifist ili nije filozof

Čovek je čovek po tome što je, u svetu nasilja (ovo ograničenje je ovde nezaobilazno), nasilan prema nasilju, po tome što suzbija, potiskuje nasilje. Ako se za čoveka-nasilja, shvaćenog kao dijabolička samo-dovoljnost nasilnoga, mora reći da je to još uvek čovek, dakle, subjekt iliti odnos prema sebi ('ja'), onda se za njega, takođe, može, u najboljem slučaju, reći da je jedva-čovek.

U svetu nasilja čovek je onaj koji nastupa nasiljem *protiv* nasilja... Ili: ratom (*polemosom*) protiv rata (*polemosa*). To, naravno, vodi u paradokse, ukoliko se računa da bi cilj ovog drugostepenog nasilja morao biti *odsustvo* nasilja... Naime, tek takav jedan cilj u stanju je da nasilno sredstvo učini vrednosno potvrđnim ili, ako hoćete, 'dobrim'. Zato, „ljudski život ima ljudski sadržaj tek onda kada to drugostepeno nasilje, ukoliko je usmereno, posredstvom uma i ideje koherentnosti, protiv prvostepenog, uspeva ovoga da odagna iz sveta i čovekove egzistencije: ne-nasilje je polazna tačka i krajnja svrha filozofije“ (st. 59).

Ovu Veilovu misao, koja deluje pomalo arhaično, mi ćemo ovde da prihvatimo, ali sa jednom rezervom, koja glasi: ipak, s nasiljem se, čak i kada je *najdobronamernije* nasilje-protiv-nasilja, nikad – ne zna! Ne zna se, najpre, kuda ono vodi, da li dovršava jednu rastrzanost, razdrtost ili je iznova započinje. Još preciznije: ne zna se *pouzđano* – kuda vodi. Jer, upravo kada se *po-uzđano* veruje da vodi 'svom cilju', tada ono postaje jasan znak da će se to protiv-nasilje uskoro izvrgnuti u nasilje-ukratko.

Zacelo, Veil ima pravo: filozof je pacifist ili nije filozof. On izmiruje ne-suglasice, suprotnosti, protivurečnosti... Pri tom, filozof to još uvek može da čini na pogrešan način: tako što protivurečnost svodi na nekakvu jedinstvenu, henološko-holističku i, ukratko, jednomnu priču. Ali, potpuna koherentnost (ili: apsolutni um, aposlutno znanje), naprosto, ne postoji.

Funkcija pomirenja protivurečnosti, antagonizama, sukoba i razdrtosti nalaže njihovo privođenje stvarnosti, dakle, onome što u njima jedino i postoji, a to je, zapravo, rad diferencijalnog, splet raspoloživih razlika. Pomirenje, drugim rečima, vodi raspršenim efektima rAzlike. Što onda znači da izmirenje protivurečnosti i antagonizama ne vodi, bar ne nužno, velikoj sintezi (ili: fanatizmu) apsolutnog nego, pre, izvesnom povratku koji je povratak mreži ili sistemu razlika i, najzad, samoj rAzlici.

Fanatizmi su skupovi pravila (regula), koji nemaju supstancijalno uporište u bivstvovanju nego se, samo, razlikuju, po implikacijama i konsekvencama, od drugih pravila u ljudskom ponašanju. Krajnji cilj mogućeg pomirenja i, dakle, povratka od supstancijalnih antagonizama ka regulativnim razlikama, nije ustanovljenje i učvršćenje nekog potpuno koherentnog, ne-rastrzanog diskursa, pošto nalog *potpune* koherentnosti donosi samo jedno dopunsko ili prekomerno nasilje...

Povest uma i filozofije pokazala je da se pomirenje shvaćeno kao sveobuhvatna totalizacija, kako u praktičnom (političkom) tako i u teorijskom registru, uvek, pre ili kasnije, svodi na ideološko jednumlje koje vlastitom strategijom (nasilja-protiv-nasilja) donosi, samo, nepotrební višak-nasilja.

Neutralni-treći

Videli smo, do sada, da postoje bar dve vrste nasilja. Prvo je orgijastičko, bez-obzirno i samo sebi dovoljno, dok je drugo nasilje protiv nasilja. Tek ovo drugo, s izvesnim pravom tvrdi E. Veil, čini u pravom smislu sadržaj ljudskog života. Bilo bi veoma čudno kada taj sadržaj ne bi bio složen, pun paradoksa i metafizičkih mušica!

Deo paradoksa potiče i otuda što nasilje-protiv-nasilja može da se pokrene kako (a) unutar strategije (po definiciji silovite) koja instrumentalizuje um a, ipak, cilja na politički kontrolisanu, usmerenu dominaciju, tako i (b) unutar *anti-strategije* koja, instrumentalizujući nasilje, cilja ovog puta na jedan umni, odnosno na (pravnom) umu zasnovan poredak, poredak koji, naravno, zna da ni sam um nije nikada potpuno lišen sile/nasilja.

Civilizacija, a još više pred-civilizacija, iskušala je različite oblike nasilja-protiv-nasilja i za taj mušičavi problem nije našla bolje rešenje od ustanovljenja pravnog poretka koji bi regulisao svako političko delovanje i samovolju. U odnosu na raspoložive oblike nasilja ili nasilja-protiv-nasilja ovaj poredak se

uspostavlja kao *neutralni-treći* (*treći* u odnosi na sukobljene strane) koji definitivno *presuđuje* koje nasilje u životu nije dopustivo, opravdano ili pravedno, a koje jeste... Takođe, taj *neutralni-teći* ima 'mandat' da ovo ili ono nasilje amnestira od nasilja, da ga proglasi ne-nasiljem.

Samo, ukoliko se to (novokomponovano?) ne-nasilje, u nekom praktičnom obrtu, ipak vrati životnom, isuviše životnom, nasilju, onda, u tom slučaju, neutralni-treći, ubrzo, gubi svoju legitimnost i postaje životni-drugi ili izvesna pozicija (unutar) nasilja koja, pre ili kasnije, podstiče svoju negaciju, dakle, jedno novo nasilje-protiv-nasilja!

Iako je princip legaliteta jedino sredstvo koje, ističući sebe kao cilj *uređenja* datog poretka, može da zaustavi lanac razobručenog nasilja, ono, ipak, ne nosi u sebi apologiju *status quoa*. Legalitet i *status quo* nisu ista stvar. Zato, čak i obaranje jednog legaliteta, u civilizacijskim okvirima, može da ima smisla pod uslovom da predstavlja prolegomenu za jedno re-definisanje pozicije neutralnog-trećeg.

Prokletstvo slobode

Na pitanje šta je najlepše među ljudima Diogen je, pre dve i po hiljade godina, bez dvoumljenja rekao: „Sloboda govora.“ Bez sumnje, ljudima je reč *sloboda* oduvek lepo zvučala. A ipak, postoje i tamna značenja te reči. Postoje krajnje situacije u kojima sloboda, naprosto, gubi vrednost i postaje – razobručeno zlo. Zaista, za čoveka je sloboda bez granica, bez obala, uvek bila neugodan problem. Mi znamo da se taj problem zove – *nasilje*.

Pored mnogih dragocenih stvari u prostoru slobode često se nalazi i stvar – ako je to stvar – *nasilja*. Kako da shvatimo orgijastičku i dijaboličku slobodu koja se definiše kao *sloboda-za-nasilje*? Reći da to nije sloboda, da nije ona 'prava', ne bi nam mnogo pomoglo. Uvek će biti ljudi koji sebi dopuštaju upravo *slobodu* da izvrše izvesno nasilje. Ne samo nad drugima nego, neki put, i nad sobom!

Pri tom, sloboda koja potrže nasilje nije lišena paradoksa. Jer, njena neobična sposobnost da ukine svoje pretpostavke, a time i samu sebe već je jedan paradoks. Ako neko ubije drugog čoveka ili samoga sebe, on time, zapravo, sebi prisvaja slobodu da ukine tuđu ili vlastitu slobodu. Zadata smrt je, samo, prerano stavljena tačka na slobodu neke individue. Eto zašto je sloboda-za-nasilje svojevrсно *samoukidanje* slobode. I da stvar ne bi bila sasvim jednostavna: to *samoukidanje* je, u isti mah – ispoljavanje slobode! Što je, zacemento, opet paradoks. Ali, to ne traba da nas zabrinjava, jer sloboda je – čini se – od početka do kraja sazdana od paradoksa!

Pa ako bi neko rekao: „A ne! To nije sloboda. Jer sloboda je nešto afirmativno, a ne pohvala nasilju i smrti!“, time, još uvek, ne bismo izašli iz zatvorenog kruga paradoksa! Pošto, zalaganje

za afirmativno obeležje slobode podrazumeva da sloboda-bez-ograničenja, u stvari, i nije u pravom smislu *sloboda*. Iz toga opet sledi *paradoks*: da je 'prava' sloboda u osnovi – ograničena. Pa, ako je nečim ograničena, zar to ne znači da je, ujedno, određena (odnosno: determinisana) i kao *ne-sloboda*?! Evo, dakle, jedne *neslobodne slobode*! A opet, filozofi, teoretičari emancipacije i utopisti su tako često slobodu zamišljali kao isključivo afirmativnu vrednost!

Sloboda je oduvek bila (latentno, ako ne i manifestno) slobodna od svih mogućih (uključujući tu i 'afirmativnih') sputavanja i ograničenja. Tvrdnja da je ona samo nešto 'afirmativno', 'lepo' i 'dobro' (mada, naravno, ona zna da bude i to) ne može da se ne shvati kao ograničenje samog koncepta *slobode*, te prema tome i kao nešto što tom konceptu – protivureči.

U ovom trenutku, moraćemo da ispitamo jednu hipotezu. Možda je *sloboda*, zaista, u sebi protivurečan pojam?! Možda ona, unutar svojih praktičnih ispoljavanja, uvek živi u izvesnim napetostima i od tih napetosti. To bi, na kraju, značilo da – nema *čiste* slobode. Pošto je ona, po pravilu, prožeta i nošena antagonizmima i, pre svega, onim antagonizmima koji se profilišu počev od različitih likova (njenog) ograničenja ili samoograničenja. Iz toga bi, konačno, sledilo da je svako ispoljavanje slobode, u nekom diferencijalnom polju, uvek i njeno – ograničavanje.

Ovakvo shvatanje nalaže nam da pojmu *slobode* pristupamo na jedan mnogo slobodniji, rasterećeniji način! Više ne bismo smeli biti fanatici jedne-jedine (afirmativne) koncepcije slobode. Sloboda je pluralistična ili nije sloboda! I to je onda u redu. A ipak, ostaje nerešeno pitanje: kako da zasnujemo pluralizam slobodâ, a da, pri tom, ne pretpostavimo neko (ograničavajuće) *moranje*, neku fatalnu *nužnost*? To je, čini se, moguće samo ako pođemo od stava koji glasi: svako definisanje ili svako ograničenje slobode – u tom mnoštvu sloboda koje se često isključuju – u stvari je delo same slobode.

Ili: svaki naš definišući ili redefinišući odnos prema slobodi je – slobodan.

Slično shvatanje može da se nađe i kod Vladimira Jankeleviča (Jankélévitch) koji tvrdi: „čovek ne može da ne bude slobodan; i u tom smislu, upravo, sloboda je samoj sebi prepreka. I to prva od svih.“ (v. *Traité des vertus*, tom I, odeljak *Évidence inévidente de la liberté*, Bordas/Mouton, Pariz, 1968. st. 56). Svako ograničenje slobode je, zapravo, samoograničenje. „Čovek, slobodan od svega, nije slobodan od svoje sopstvene slobode!“ – kaže Jankelevič.

Evo kako se to objašnjava. Čovekovo odustajanje od slobode ili pokušaj njene (praktične) redefinicije uvek je izvestan gest slobode, gest koji u svom proizvodu (ne-slobodi) čuva svoje poreklo i, možda, odgovornost za to poreklo. Sam pristanak na ne-slobodu još uvek je izvesna ipak-sloboda, iako – moramo i to reći – u sebi samoj kontradiktorna. Konačno, ta ipak-sloboda je u stanju da nas, u svakom trenutku, oslobodi od služenja, uključujući tu i *služenje* samoj slobodi! Najzad, čovek neki put hoće i da se 'odmori' od slobode. A opet, onda kada nas sloboda oslobađa od same sebe, ona time nagruđuje svoj pojam i otvara ga za svakojake zloupotrebe...

Čovek je slobodan, a to znači da može da hoće ili *zlo* ili *dobro* i, takođe, ili *potvrdu* ili *gubitak* slobode. Bilo šta od ove dve stvari da izabere ili učini on je uvek – odgovoran. Pred drugima i pred sobom. Već zato što je svaki njegov gest, svaki pristanak podložan izvesnoj upitnosti. Diogenovo lepo mišljenje o *slobodi govora* potiče, najpre, otuda što je čovek koji govori slobodan da neslobodi kaže da je *nesloboda*.

Govor može da obuhvati neslobodu koja obuhvata njega. I on to, u stvari, uvek i čini, jer suština govora je data u njegovoj voljnoj strukturi, a ova nosi (u sebi) intencije ili značenja, ukratko, ono što govor *hoće da* nam kaže. Taj voljni element u govoru je ujedno i značenjski: to *šta* on *hoće reći*! Označavajući govor ima za (strukturnu) pretpostavku slobodnu volju koja pita i traži odgovor, poziva na odgovornost... On slobodno

obuhata neslobodu da bi joj se ili suprotstavio ili potčinio. Govor je u načelu slobodan od svake referencijalne prisile.

Nikakva priroda ne može da opravda neslobodu na način koji bi zaobišao (čovjekov) govor, njegovu upitnost i odgovornost. Jer, kako tvrdi Jankelevič, čovekova *natpriroda* (kao *natpriroda* govora, jezika) sazdana je od slobode (ili: tog voljnog *hteti-reći*), tako da čak i kad je prekoračena, nošena i obuhvaćena prirodom, sloboda (koja je, u *odlučujućoj* instanci, sloboda govora!) *na kraju* uvek obuhvata i nadvisuje prirodu...

Čovek je natkuzalnost ili, ako hoćete, prekid, raskid sa kauzalnošću. On se uvek vraća nekom uzročno-posledičnom nizu, da bi ga intervencijom promenio, da bi u njemu inicirao nove nizove... Na kraju, on sam biva obuhvaćen poslednjim, sudnjim kauzalitetom koji je kauzalitet njemu neshvatljive, a ipak nužne *smrti*. Pri tom, čovek ne bi bio nova, osobena pojava u prirodi kada ne bi nosio u sebi *moć* raskida s tekućim kauzalitetom. Pa zatim, i odgovornost pred samim sobom kao otelovljenom moći suverenog raskida. Eto zašto kauzalitet prirode ne pruža dovoljnu osnovu za sveobuhvatni determinizam koji bi isključivao pojam *odgovornosti*.

Ipak ostaje jedno pitanje. Šta je *sve* (ili: šta sve može da bude) čovekova *natpriroda*, odnosno njegova natkuzalnost? To pitanje se neće lako izbeći. Ako se čovekovom bivstvovanju oduvek pripisivalo obeležje slobode shvaćene kao upitna odgovornost, nije li, onda, podjednako umesno da joj se pripíše i obeležje slobode shvaćene kao bezobzirna-neodgovornost? Ili čak kao dijabolička i orgijastička sloboda-za-nasilje?

Eto, u tome se krije problem: čovek je odgovoran zato što *može* da bude neodgovoran, zao, proklet... i zato što to može da bude bez kauzalnog ili naturalističkog opravdanja. On može da bude tvorac nekog uzročno-posledičnog niza koji njemu i drugima donosi zlo i protiv-slobodu. Smrt, koju on prizvodi, ireverzibilan je događaj koji podstrekava na zarazno i čudovišno nasilje...

Postoji, znači, nepopravljivo prokletstvo slobode i ono se, ponajbolje, određuje zbirnim pojmom *nasilja*. Ostrvljenost nasilja je – čudovišna sloboda, sloboda-za-nasilje kao Čudovište i prokletstvo. Prvobitno, ljudi su težili da shvate šta je, u stvari, sloboda koja im je 'odnekud' darovana. Taj pokušaj razumevanja morao je ići do kraja. Zato su i bili iskušavani krajnji oblici ispoljavanja slobode. A ti oblici, u ekstremnoj instanci, nudili su dijaboličku ili orgijastičku preteranost...

Razlika između ova dva lika uklete slobode je neznatna, ali ona ipak postoji. Dijaboličko je izvesna volja za zlom, koja, štaviše, teži patološkoj radikalizaciji: ići u zlu, nasilju, brutalnosti, užasu – do kraja. Orgijastičko nosi u sebi drugu vrstu radikalizma. Ono je volja za razuzdanošću, koja se prepušta užitku-u-preterivanju. Pri tom, orgijastičko je preterivanje, između ostalog, i u samoj slobodi-za-nasilje.

U stvari, i dijaboličko i orgijastičko predstavljaju neku vrstu primitivne 'univerzalizacije' slobode, neku vrstu poopštene individualne ili grupne suverenosti koja, na kraju, proždire i samu sebe. Nije neobično što je legitimaciona (ideološka) osnova za nasilje koje se na Balkanu, na kraju XX veka razbukvalo, bila data, upravo, u pojmu *suverenosti*. Spontano iskušavanje granica slobode nije moglo da ne vodi poopštavanju nasilja. Želja *svih* da budu potpuno, dakle, bez ograničenja slobodni upućuje na sukobe koji prete da unište – *svakoga*.

Spontana 'univerzalizacija' slobode, dakle, ona koja teži slobodi svih bez ograničenja, nužno, pre ili kasnije, zapada u stanje zvano: *bellum omnium contra omnes*. Tamo gde ne postoji nešto što bi zaustavilo nesmetano širenje slobode, tu se sloboda, pre ili kasnije, uspostavlja kao užasno nasilje koje prete da istrebi svoje nosioce, aktere razobručene samovolje.

Mnogi antropolozi svedoče o tome da je prvobitno ljudstvo imalo stravičan problem: kako da se zaustavi jednom pokrenuto nasilje? Jer, nasilje se, kako tvrdi Rene Žirar u svojoj briljantnoj studiji *Nasilje i sveto*, ne može zaustaviti bez samog nasilja. Naime, nasilje je nešto što, kada jednom započne, više nema

kraja: „Svako želi da njegova bude poslednja, i tako se ide iz odmazde u odmazdu, a da se nikada ne dođe ni do kakvog pravog zaključka“ (*Nasilje i sveto*, Književna zajednica Novog Sada, 1990. st. 34). Nasilje putem uzvratanja teži da se širi, uvećava, gomila, sve do trenutka dok ne ostavi pustoš iza sebe...

Odmazda, osveta i uzvratanje su oduvek bili (i ostali?) unutrašnji, svrhovitošću (finalitetom ili, ako hoćete, 'finalnim uzrokom') izvesne energije pokretani pokretači beskonačnog nasilja. Osveta je *beskonačan proces*, s pravom tvrdi Rene Žirar, da bi odmah dodao: „Kad god se javi u nekoj, bilo kojoj tački jedne zajednice, teži da se proširi i zahvati čitavo društvo. Ona preti da izazove pravu lančanu reakciju sa posledicama koje u malim društvima brzo postaju fatalne. Nove odmazde dovode u pitanje opstanak društva“ (23). Zato je u takvim zajednicama po svaku cenu potrebno zaustaviti *razobručenu* osvetu/odmazdu. Osveta je pravo prokletstvo slobode.

Primitivni čovek nije imao na raspolaganju ni valjana ni dovoljna sredstva da zaustavi nasilje. Ako je spontana odmazda proces koji nema u sebi nikakav konačni cilj ili meru nego teži da se beskonačno umnožava i proširuje, onda ona, svakako, ne može ni da se obuzda nekim 'prirodnim' sredstvima i pogotovu ne – nasilnim. Na ovom fonu se postavlja pitanje: kako *uzvratanje* (nasilja) uopšte i može da se obuzda i kontroliše?

To, očigledno, nije problem neke posebne ljudske situacije nego, upravo, čitave istorije, problem čija nerešivost je zagonetna i danas! Zato se, uvek iznova, suočavamo s pitanjem: kakav smisao ima ta potreba, ta težnja nasilja da se beskonačno umnožava i produžava? Kako može da se *razoruža* ova (beskonačna) sloboda-za-nasilje?

Najosetljiviji problem istorije, dakle, nije kako zadobiti, izboriti ili osvojiti neku slobodu nego, mnogo pre, kako je zaustaviti, ograničiti i (pre)usmeriti. Pogrešno ili nedovoljno ograničavanje slobode vodi njenom razobručenju, a ovo, opet, dijaboličkim i orgijastičkim oblicima ispoljavanja. Pri tom, i

samo ograničenje, pa čak i represija uvek je neka vrsta slobode, a time i odgovornosti. Bez obzira kako da se (ideološki, religijski, onto-teološki) opravdava, to represivno ograničenje slobode uvek je izvesna kodifikovana, sistematizovana *odlu*ka, te je, samim tim, rezultat slobodne volje ili slobodnog pristanka/prihvatanja.

Svako ispoljavanje nasilja je zastrašujuće zato što su njegovi tragovi i iskustvo koje za njime ostaje – užasavajući. Sve dok postoji intencionalni objekt nasilja koji samim nasiljem još uvek nije potpuno uništen, dotle će sadistička intervencija nad njime biti moguća. Zato se sloboda-za-nasilje ne može lako ukrotiti, a njena ne-u-računljivost ravna je slepoj brutalnosti sile i apsurdnosti same pomame.

Ali, nezaustavljivost dijabolički profilisane slobode – videli smo – dovodi u pitanje egzistenciju svake zajednice. Za nju je to najveća opasnost i, u isti mah, izraz upravo njene vlastite, unutrašnje ili spoljašnje agresivnosti. Kako, onda, zaustaviti jednom pokrenuto nasilje? Odgovor je nužno paradoksalan: taj proces mora, a ipak ne može da se zaustavi!

Strogo uzev, uzvratanje je kružna ili, bolje, spiralna svrhovitost koja, unutar jednom-započetog-nasilja, više ne može (a ipak bi moralo!) na 'pravi' način da se zaustavi. Zacelo, ono *bi moralo* da se zaustavi i podvrgne kontroli... Samo – kako? „Sva sredstva“, tvrdi R. Žirar, „koja je čovek ikada koristio da se zaštiti od osвете bez kraja su slična. Možemo ih podeliti u tri kategorije: 1) preventivna sredstva koja se uvek svode na to da se duh osвете izokrene u obredno prinošenje žrtve; 2) izmirenje ili zaustavljanje osвете, kao što su nagodbe, parničenja i tako dalje, čije je kurativno dejstvo još uvek nesigurno; 3) pravni sistem čije je kurativno sredstvo bez premca“ (29).

Obredno žrtvovanje je prvobitni oblik borbe protiv 'pune' slobode-za-nasilje. Žrtva čiji smisao je osiguran ritualnim kodom ima preventivno-umirujuće dejstvo. Žrtvovanje je pokušaj kontrole nasilja koje proizlazi iz dijaboličko-orgijastičkog koncepta slobode. Ipak, najefikasnije i do danas,

zapravo, jedino efikasno sredstvo za otklanjanje (da li trajno?) opasnosti od odmazde/osvete (ili: slobode-za-nasilje) jeste ustanovljenje *pravnog* poretka.

Tim sredstvom se načelno ne iskorenjuje osveta/odmazda nego se, samo, zaustavlja. Zakonska osuda i kazna su jedino *efikasno* uzvratanje čije izvršenje je povereno „suverenom i specijalizovanom autoritetu u ovoj oblasti“, tako da se, onda, odluka pravnog autoriteta pojavljuje kao, takoreći, „*poslednja reč* osvete“ (24). To zatim znači da je pravni sistem *civilizacijsko*, dakle, najmanje loše rešena zagonetka beskonačnog nasilja, odnosno beskonačne osvete/odmazde koja se, na svojim rubovima, preobražava u razobručenu samodestrukciju. Kao izvesna 'garancija slobodâ', pravni poredak je još uvek nasilje ('sila zakona') koje se pridodaje postojećem uzročno-poledičnom lancu nasilja, ali s ciljem da ga, na vlastitoj instanci, efikasno zaustavi ili prekine.

Ipak, nije svaki pravni poredak podjednako osposobljen za zaustavljanje jedared pokrenutog nasilja. U istoriji se, u tom pogledu, jasno mogu razlikovati dva modaliteta pravne odmazde. Najpre, tu je *klasično pravo* u kome pravna odmazda služi afirmaciji dominantne/suverene političke volje i, zatim, imamo *moderno pravo* (ili: 'vladavinu prava'), gde pravna norma i sankcija, kad se jedared u političkom procesu ustanove, ubuduće imaju nezavisan ili autonoman status.

U *klasičnom pravu* zločin je, uvek, bio uvreda Suverena, odnosno uvreda one suverene/slobodne političke volje koja je izumitelj i podaritelj datog (pravnog) poretka. Tako bar tvrdi Mišel Fuko (u predavanjima sa *Collège de France*, objavljenim pod nazivom *Les anormaux*). Eto zašto kažnjavanje, u tom razdoblju, nije bilo samo nadoknada načinjene štete nego i „nešto više: bilo je osveta suverena, njegova odmazda, povraćaj njegove snage“ (v. *Nenormalni*, Novi Sad, Svetovi, 2001 godina, st. 106). Količina nasilja uložena u kaznu morala je da višestruko nadmaši onu koja je raspoloživa u samom zločinu. Suverenova kazna je trijumf užasa. „Ono što je povezivalo zločin i njegovu kaznu nije bila zajednička mera: bio je to užas“

(isto, 107). U stvari, u kazni je morao da postoji neki višak užasa, nekakva *prekomerna upotreba sile/nasilja*...

Prema tome, u starinskim vremenima pravda je, naprosto, morala da služi nadmoći, bez obzira šta o tome misle filozofi. Ovaj zaključak bi, naravno, mogao da se formuliše i na brutalniji način; recimo, onako kako je to učinio Trazimah, u dijalogu sa Sokratom: „...pravično nije ništa drugo nego ono što koristi jačemu“ (v. Platon: *Država*, 338). Po toj mudrosti je pravda ono što najjačem, to jest suverenu omogućuje da bude još jači!

Takav istorijski (ukoliko je Istorija sinonim nasilja) poredak prava samo je delimično mogao da predupredi procese odmazde i uzvratanja. Ustanovljenjem pravosuđa u funkciji suverenove odmazde i, u tom smislu, kao sredstva apsolutnog *odvratanja*, samo je jednostrano i nikada dovoljno uspešno moglo da pokuša sa prekidom ili zaustavljanjem procesa *uzvratanja*.

U starim vremenima nagoveštavano je i jedno mnogo 'modernije' shvatanje uloge prava: „Ljudi koji staju na put nečijim nagonima postaju omraženi, čak i ako to čine s pravom. Zakon, naprotiv, budući da je norma za ono što je pravično, nije predmet omraze“ (v. Aristotel: *Nikomahova etika*, 1180 a). Ipak, u tim vremenima trenuci vladavine prava su bili retki! U koordinatama klasično profilisanog pravnog poretka, prisutnost gnevnog nasilja svedočila je o tome da Suveren, ipak, uvek *odlučuje* o pitanjima prava i pravde.

U modernosti se, svakako, nešto značajno promenilo. Pravda shvaćena kao pravo postaje sama po sebi ono 'jače' (ili: 'vladavina prava'), a ne to što bi, tek, trebalo da služi 'jačem', *suverenu* i da, zatim, omogući da on bude još jači. Zato moderno pravo nema nikakvog razloga da u kaznu ugrađuje višak užasa, odnosno da je obeleži prekomernom upotrebom sile/nasilja... Ideal modernog prava je da se nađe *zajednička mera* između zločina i njegove kazne.

Ljudi se oslobađaju 'strašne dužnosti' uzvratanja (drugom/drugima) tek onda kada postoji *neutralni treći* i, zapravo, jedna anonimna instanca koja na sebe preuzima zadatak arbitriranja, odnosno zadavanja konačne, završne odmazde (kazne) koja u svojoj proceni mora biti *objektivna* i *primerena* samom zločinu. Ta instanca je nužno suverena i nezavisna, odnosno utemeljena na moći ili vladavini (zakona) kojom će biti zaštićena od (uzvratne) osvete/odmazde.

Ipak, nije dovoljan samo zakon, legalitet ili autoritet jedne presuđujuće instance nego i sila, energija – ali ne i gnev – dakle, prisila (s one strane gneva) tog zakona, legaliteta, autoriteta, koja će, bez bojazni od eskalacije, osvetu/odmazdu da primi na sebe. Ovo pounutrenje nasilja je ključni uslov za mogućnost funkcionisanja nekog pravnog poretka i zato predstavlja rešenu enigmu razobručene slobode ili slobode-za-nasilje.

Ukratko: jedino pravnim principom je moguće zaustaviti nasilje. A pošto danas u savremenom svetu imamo široko zastupljen sistem pravnih institucija, ne znači li to, onda, da je u njemu već sasvim dovoljno i na zadovoljavajući način *zaustavljeno* nasilje? Svakako – ne!

Iako je savremeni svet premrežen pravnim institucijama u njemu i dalje postoji *dijaboličko nasilje*. A to je tako zato što u njemu postoji i politika gneva ili, ako hoćete, neprijateljstva koja svoje sporove rešava *ratom* ili *ratom protiv rata*. Još uvek postoje situacije u kojima pravo nije ono po sebi 'jače' nego je, naprotiv, po sebi jača izvesna politika gneva/neprijateljstva. U takvom svetu sloboda-za-nasilje nalazi, još uvek, sasvim dovoljno prostora za vlastiti nastup... Pitanje je: da li je uopšte moguć svet u kome bi sila gneva/neprijateljstva bila na trajniji način zamenjena silom zakona/prava? Zaista, hoćemo li imati sreću da živimo u jednom svetu u kojem bi sloboda na valjan način bila – ograničena?

Nasilje i humanizam

Da li su teroristi Al Kaide zveri, ljudi ili bogovi?

Aristotel je tvrdio da je „čovjek po prirodi državotvorno biće“. Kada se, međutim, postavi izvan ili iznad „društvene zajednice“, on postaje „ili zver ili bog“ i zapravo pre zver nego bog, pošto takav čovek „po prirodi želi rat“ (*Politika*, 1253a)... Ovaj učitelj Aleksandra Makedonskog nije voleo prekomerno, nekorisno ili disfunkcionalno nasilje pa je, zato, tvrdio: „naoružana nepravda je nešto najstrašnije“. A pošto je, svakako, pravda moguća tek u nekom društvu ili zajednici, onda je razumljivo što se najvećom nepravdom smatra ona koja dolazi spolja i koju čini taj čovek-ne-čovjek, biće van (’naše’) zajednice. Ili, jednostavnije: varvarin. Ova nepravda je, ujedno, najstrašnija, pošto dolazi od te naoružane zveri u ljudskom obliku... koja prouzrokuje *teror* (od lat. *terror*: strah, užas). Nije li onda *terorista* samo noviji, savremeni naziv za *varvarina*?! I nisu li teroristi, zapravo, moderni varvari?!

Da li to, takođe, znači da je nasilje, kada je usmereno protiv modernih varvara, dobro kakvo god da je, samo ako polaznu tačku ima u izvesnoj naoružanoj i (po definiciji) *društvenoj* pravdi?! Problem, ipak, nastaje onda kada znamo da i teroristi žive u zajednici u kojoj postoji hijerarhija vrednosti na čijem čelu (u čijem načelu) stoji vrednost pravde, dobra, istine itd. U sudnjoj instanci, oni (takođe) žive u (simboličkoj) zajednici sa Bogom, za čije ciljeve su u stanju da se *žrtvuju*. U svom svetu ili među svojim i svojtom, teroristi ne mogu biti drugo do ljudi kojima svi oni ’spolja’, takođe, liče na zveri! I za njih je, svakako, umesno reći da su „po prirodi državotvorna bića“, bića jedne obećane države koja sve druge, ’tuđince’, vide kao oličenje – naoružane nepravde!

Da li se ove tvrdnje moraju prihvatiti ili su one samo nedopustiva relativizacija jedne stare i prilično jasne deobe koja postoji između ljudskog i zverskog, helenskog i varvarskog, civilizovanog i divljačkog? To je neugodan problem u čijem kontekstu je sigurno samo to da teroristi – nisu bogovi.

Čovek-nasilja, i naročito terorista, u svom delovanju ili, još bolje, svojoj destrukciji, implicitno čini raspoloživim („čitljivim“) već samo načelo ili, što se svodi na isto, sam fantazam humanosti! Šta ova tvrdnja znači? Ona, na prvi pogled, deluje prilično napadno; a za one koji sebe smatraju „humanistima“ može da primi izgled uvredljivosti! S jedne strane, izjednačavati načelo koje utemeljuje humanizam s fantazmom i, s druge, spajati dve tako udaljene stvari kao što su *nasilje* i *humanizam* – nije li to moguće samo uz priličnu količinu zlonamernosti?!

Ipak, ovde o nikakvoj zlonamernosti nije reč. Naprosto, humanizam u sebi samome nosi jedno nerešeno i nerešivo pitanje koje je, najjednostavnije rečeno, pitanje *nasilja*; pri tom, i samo nasilje ili čovek-nasilja, dakle i terorista, takođe u sebi nosi nerešeno i nerešivo pitanje koje je pitanje humanosti ili, što se svodi na isto, pitanje o (univerzalnom) subjektivnom temelju na kome njegovo (nasilno) delovanje počiva. Iz svega ovoga može se izvesti (minimalni) zaključak da postoji jedan problem odnosa između nasilja i humanizma koji dovodi u pitanje stare (u krajnjoj liniji: onto-teološke) predrasude o *prirodi* kako jednog tako i drugog...

Naime, nasuprot predrasudi po kojoj su nasilje i humanizam potpuno razdvojeni i suprotstavljeni, nameće se nepredrasuda koja glasi: nema nasilja bez humanizma niti humanizma bez nasilja. Šta se time hoće reći? Nekoliko jednostavnih stvari. *Prvo*: nema nasilja bez čoveka. (Priroda je samo u izvedenom, *metaforičkom* smislu nasilna.) *Zatim*: (a to nije izlišno naglasiti više puta) i sam čovek-nasilja je – *čovek*. Već samim tim određenjem on zadobija nekakvo generičko obeležje, nešto od čovekove „univerzalnosti“ i ako ništa drugo, onda: univerzalnu odgovornost.

U savremenim civilizovanim zemljama, u kojima nema smrtne kazne, čovek-nasilja se tretira više kao čovek nego kao činilac nasilja, te mu se pravo na odgovornost – iz koje (odgovornosti) proizlazi i obaveza da *odgovara* – priznaje kao neporecivo, smrću neponištivo. Ovde, takođe, naziremo ili učitavamo izvesno (latentno) prisistvo humanizma. Da li ono važi i onda kada pređemo sa čoveka-nasilja na teroristu? Da li tu leži granica civilizacijske humanosti? Da li ('legitimno', 'državno') nasilje protiv *nasilja terorizma* predstavlja raskid sa humanizmom i povratak na shvatanje po kome terorista nije čovek nego zver i sušto zlo?

Pri tom, zacelo, deoba između ljudi i zveri (ne-ljudi) nije samo deoba između *pojedinaca*. To je deoba i između *grupa*: kolektiviteta, plemena, etnosa, rasa, zajednica, država i, u krajnjoj liniji, između civilizovanih ljudi (Platon i Aristotel bi rekli: Helena) i varavara. Ova deoba je, nema nikakve sumnje, problem za humanizam kao što je i humanizam problem za tu deobu.

Sam humanizam (između ostalog) govori čoveku da je (u 'suštini') čovek. Ali, i sam čovek-nasilja sadrži u sebi problem koji, u razvijenom obliku, sadrži i svaki (teorijski i praktični) humanizam. Koji je to problem? To je problem (vlastite) *slobode*: kako biti uzrok sopstvene (suverene) volje. U jednom drugom terminološkom registru taj problem može da se postavi i ovako: kako biti *vrednost-po-sebi*, a ne *za-nešto-drugo*?! U trećem, to je pitanje o auto-nomiji (samo-zakornosti) i hetero-nomiji (drugo-zakornosti)...

Najvažnije obeležje ovako shvaćenog problema humanizma i onoga što ga sputava ili ograničava jeste to da je on, naprosto – nerešiv! Ipak, iz toga ne bi trebalo izvući olaki zaključak da taj problem ni ne postoji. Problem humanizma i humanosti zaista postoji i u savremenosti on sve više i više uzima maha, upravo kao problem!

Postojanje izvesnog *ja* (tog odnosa koji se odnosi prema sebi) jeste, zacelo, dovoljan uslov da *neko* bude čovek. Naravno, ovo opšte pravilo još uvek nije dovoljno za

konstituisanje nečega takvog kao humanizam. I sam čovek-nasilja može sebe da otkrije i potvrdi u koordinatama ovog pravila. Štaviše, prvi korak u pravcu izvesne teorijske artikulacije tog pravila kao univerzalnog vodi ka konceptu izolovanih *ja* koji ističu *svoja* suverena prava, vodi – *ego-izmu*. „Pošto“, kako kaže Štirner, „svako svoju pažnju vezuje samo uz samoga sebe i pri tom se stalno sudara sa drugim, *borba* za samo-potvrđivanje se potvrđuje kao neizbežna.“ Naravno, ni ova unuverzalizacija (*borbe za samopotvrđivanje*, unutar koje se učesnici uzajamno isključuju, poništavaju) još uvek ne bi mogla biti humanizam. Ostaje, ipak, činjenica da je ta sposobnost (veština, moć?) samopotvrđivanja ujedno i značajan uslov-mogućnosti humanizma.

Problem s *ego-izmom* je u tome što se njegova implicitna univerzalizacija u sebi uspostavlja kao vlastita negacija. Jedan *ego* u svojoj *borbi* (koja je, unutar *ego-izma*, svakom *ego* zagarantovana) ukida drugi, tako da je to, u stvari, lažna univerzalizacija. Naravno, odmah se postavlja pitanje: da li uopšte ima prave? I šta bi bio uslov njene mogućnosti? Po izvesnom shvatanju čovečnosti *ja* (kao čovek-pojedinac) *za sebe* (kao čoveka-pojedinca) moram biti najviša vrednost. Problem je samo u tome: kako da budem ta najviša vrednost a da, time, ne poreknem drugog kao najvišu vrednost. Da li je tako nešto uopšte moguće?

Onog trenutka kada terorista, u svom delovanju, spontano (nesvesno) prihvata pravilo po kome on samoga sebe shvata kao biće po sebi, ne i za drugo, dakle, kao suvereno biće vlastitog odlučivanja (bez obzira na 'više', religijske ili ideološke, naloge koji ga pokreću), tada on prihvata i jednu formulu *humanosti* koja je, ujedno, sam uslov mogućnosti humanizma, odnosno vlastite univerzalizacije!

Šeling u svom ranom spisu *Nova dedukcija prirodnog prava* (1796) vlastiti humanizam (ne imenujući ga) uspostavlja kao nalog (pravne filozofije): „*Budi!* U najvišem smislu reči; teži za tim da postaneš biće po sebi! – to je najviši zahtev celokupne praktične filozofije“ (par. 3). Ali, kome je upućen

ovaj poziv? Na koga on cilja? Zacelo: na *apsolutno-slobodnog* čoveka. Da li i na čoveka-nasilja? To je sada problem. Može li i čovek-nasilja da potvrdi tu shemu univerzalne (i možda čak apsolutne?) slobode koju nam sugeriše Šeling?

Da li je sloboda potpuna tek onda kada je ona, ujedno, sloboda poricanja, negacije, destrukcije, a ne samo potvrde, afirmacije i stvaranja? „Ako si ti biće po sebi, onda nikava suprotna sila ne može izmeniti tvoje stanje, onda nikakva suprotna sila ne može ograničiti tvoju slobodu. Da bi postao biće po sebi, teži stoga za tim da *budeš apsolutno slobodan*, teži za tim da svaku heteronomnu silu podrediš svojoj autonomiji, teži za tim da svoju slobodu pomoću slobode proširiš do apsolutne moći, do moći koja se ne može ograničiti“ (par. 4). Nije li to ujedno i definicija teroriste?!

Izgleda da Šeling, sa svojim konceptom *apsolutne slobode*, još uvek ne pravi razliku između čoveka koji stvara i onoga koji razara. Naime, po njemu, opozicija između potvrđivanja i poricanja nije izvorno obeležje (diskursa) slobode. Izvorno, sloboda je apsolutna, šta god da to znači, a ograničenja su naknadna, 'empirijska' i 'konačna'. Izvorna je ideja potpuno koherentne, ne-rastrazane, ne-protivurečne ljudske egzistencije, u svakom pogledu, od etičkog do epistemičkog aspekta. Po tom shvatanju bi, onda, humanizam, kao najambicioznija ideja metafizike subjektivnosti, bio nešto maksimalno. Ili ga ne bi bilo! Ukratko, humanizam je etička utopija koja ne mari za čoveka-nasilja.

Pri tom, Šelingu je moralo biti izvesno da ljudskost ima u sebi neko unutrašnje ograničenje i da se to ograničenje može nazvati *nasiljem*. Ipak, ovu smetnju on nije video kao „suštinsku“. Pred postulat apsolutne čovekove slobode svako ograničenje se odmah uklanja ili, čak, funkcionalno podastire i na taj način se sam postulat apsolutne slobode potvrđuje a ne osporava. Ne postoji problem čoveka-nasilja. Jer, ceo svet je moja moralna svojina, kaže Šeling (par. 7). Za razliku od Štirnera koji bi, u tom kontekstu, rađe izbacio iz upotrebe reč *moralna*... Ali bi onda dobio nešto protivurečno. Naprotiv, u

moralnom ključu, između *mog, njegovog, našeg* ili *njihovog*, u načelu, nema nikakve kontradikcije. Tu gde moralna sloboda cveta tu nema cveća zla. „Kad bi sva moralna bića dostigla najviši cilj, njihov kauzalitet bi bio jedan te isti, ne protivurečnost nego apsolutna saglasnost“ (par. 19).

Ali, pošto cveća zla, ipak, ima i pošto je čovek-nasilja ipak realan i moguć, onda se Šelingova afirmacija apsolutne slobode nužno svodi na etički apel: „Etika *zahteva*: da je individualna volja identična sa opštom voljom“ (par. 54). Pred tim apelom (pozivom), zacelo, politička i druga samovolja, samovlašće (autarhija), kao i ta deoba na civilizovane i teroriste, iščezava kao jutarnja izmaglica u svitanju „zore“...

A tu je, onda, lako otkriti izvesnu sklonost ka zaboravu nasilja! Pri tom, naravno, problemi ostaju. Prvi problem može da se sažme u pitanje: dokle doseže ovaj (Šelingov) apel? Jedno je sigurno. Posle Šelinga, u različitim registrima (od etike do politike), imamo različite, praktične i teorijske, pokušaje poistovećenja individualne i opšte volje. Ni jedan od njih nije uspeo. A neki, u meri u kojoj su bili prklički (politički) projektovani kao totalizujuće ili globalizujuće strategije, ne samo što nisu uklonili ili rešili problem nasilja nego su, štaviše, proizvodili *višak nasilja*.

Najčešće, humanizam se shvata kao ideja spasa, izbavljenja ili emancipacije čoveka putem sopstvenih (čovekovih, ljudskih) snaga. To izbavljenje se događa (ukoliko se uopšte događa) *u* istoriji i *pomoću* istorije. Samo, šta je istorija? Zacelo, ona je pre svega izvesno nasilje! I ta činjenica, bez sumnje, stvara problem. Filozofi su, posle Šelinga, to vrlo brzo uočili. Jer, ako je humano izbavljenje događaj koji se događa u istoriji i pomoću istorije, onda je to, takođe, događaj koji se događa *u* nasilju i *pomoću* nasilja. Samo, *kako* pomoću nasilja možemo da dopremo do ne-nasilnog stanja koje, po pretpostavci, oličavaju ciljevi humanizma?

Kako god da odgovorimo na ovo pitanje, ipak ostaje da humanizam, koji ima konkretni cilj, jer u njega ulaže izvesna sredstva, ne može, pri tom, da izbegne da upotrebljava ljude, da

ih instrumentalizuje, disciplinuje, da ih podvrgava izvesnim, eufemistički rečeno, heteronomnim stanjima!

Tu se, naravno, odmah vidi 'prednost' čistog ili utopijskog humanizma. On ne brine o *prljavim* sredstvima, jer naprosto teži da odmah uskoču u blaženo stanje! Ali, humano kao nalog nam govori o našim univerzalnim dužnostima koje su, međutim, *retkost*. Čovek koji stvara i uništava svet, uživajući svoju *ničim ograničenu* slobodu, nije spreman da ovu sputava time što bi svaki čas obraćao pažnju na neko osećanje dužnosti koje nju ograničava. Čovek-nasilja je, najpre, dužan samome sebi. Njegova samodovoljnost (autarkija) je praktička individuacija pravila po kome je on zaista biće po sebi (jer ne dopušta da nikakva suprotna sila ograniči ili instrumentalizuje njegovu slobodu). Samodovoljnost je, dakle, individuacija njegove unutrašnje humanosti!

Čini se, dakle, da je humanizam (implicitna ili eksplicitna) ideologija razno-raznih istorijskih situacija. Reč je, uvek, o primeni nekog (opštijeg) načela na poseban slučaj, dakle, o samo jednoj varijanti humanizma koji, međutim, ima i mnoge druge. O varijanti tipa: ti i ti ljudi su za te i te ljude najviša vrednost. Ostali su varvari. Tako je, na primer, moguće izjednačavati *komunizam* sa *humanizmom* (Marks i sledbenici) ili, još bolje, govoriti o *nacional-humanizmu* (što u jednom tekstu, čiji naziv je *Onto-teologija nacional-humanizma*, zaista i čini Žak Derida).

No, u svakom slučaju, čovek koji se odnosi prema sebi (= subjektu) kao prema najvišoj (suverenoj, samodovoljnoj) vrednosti uvek je polazna tačka, tle na kome, kasnije, postaje moguće i ideološko jedno-umlje kao izvesna instrumentalizacija uma na fonu grupe, kolektivne suverenosti. Bez ovog prvobitnog, sirovog *humanizma* koji je humanizam čoveka-nasilja ne bi bio moguć ni neki drugi, izvedeni model, model „više“ samodovoljnosti ili samovlašća.

Filozofi su, u ideji univerzalne humanosti, (prećutno ili izričito) videli sredstvo da se razreši i konačno ukloni problem nasilja. Naravno, ako filozofija ima praktične pretenzije (etičke,

državotvorne, političke), odnosno ukoliko se, u kontekstu čovekovog bivstvovanja, javi (etički itd.) *zahtev* da individualna volja bude identična s opštom voljom, to ne mora, bar ne nužno, da vodi u – totalitarizam. Ipak, samo *poistovećenje* svih volja je utopijsko. I opasno.

Poistovećenje volja, svesti, umova i istina u nekom poželjnom hiper-identitetu zaista predstavlja samo jednu veliku sanjariju. A ipak se to poistovećenje, zbog nečega, nameće! Nameće se ukidanje razlika. Nameće se iluzija o opštoj koincidenciji svega! Nameće se fantazam o jednoj za svagda nađenoj istovetnosti-sa-sobom, u kojoj ćemo definitivno biti zbrinuti! Pa ipak, rezultat same operacije nije nikada poželjan, bar ne onoliko koliko je poželjna namera. On se *na kraju* uvek pokazuje kao promašaj.

Da bi bio potpuno koherentan, konsenzualnom umu saglasan, svet mora da iz svoje utrobe eliminiše čoveka-nasilja. Sam taj nalog nije problematičan. Civilizacija to, uostalom, neprestano iznova pokušava. Problematične su, samo, njegove izvedbe. Problematično je *nasilje* sveta bez nasilja! Utopija na jedan pogrešan način ukida, izravnavajući protivurečnosti koje su se umetnule između razlika. Ona takođe ukida razlike koje su se izmetnule u antagonizme. I to ne bi bilo loše, kada prva posledica tog ukidanja ne bi bila kontrastivna, dakle, povećanje samih antagonizama, odnosno izvesna proizvodnja viška nasilja!

Nas sada, ipak, ne zanima toliko sam *višak* nasilja koliko ta *dovoljna mera* njegove upotrebe, koja bi pokretala istoriju u pravcu smanjenja ukupne količine nasilja. Ukratko, zanima nas 'konkretni', 'nečisti' humanizam koji teži čovekovom izbavljenju (ako je to izbavljenje) u istoriji i *pomoću* istorije, i koji, u instrumentalnoj ravni, ipak koristi – nasilje. Zanima nas minimum nasilja koji se, u jednoj strategiji ne toliko globalnog koliko lokalnog i fragmentarnog izbavljenja, neće moći izbeći. To je onaj minimum o kome govori i Derida kada (u ogledu o misli E. Levinasa) kaže da „svaka filozofija nenasilja može u *istoriji* – ali ima li ona drugde smisla – samo da izabere

najmanje nasilje u jednoj *ekonomiji nasilja*“ (v. *Nasilje i metafizika*, Beograd, Plato, 2001, st. 25)...

U ovom kontekstu, neophodno je insistirati na tome da postoji jedan *privilegovani*, mada ne i jedini, oblik istorijskog nasilja, koji je 'podoban' za ozbiljenje (ne-nasilnog) cilja humanizma, odnosno za ostvarenje, u datom svetu života, *optimalne* (ne i maksimalne: jer takve nema!) čovekove emancipacije od heteronomije-nasilja. Zacemento, u radni opis tog oblika spada sposobnost da se upotrebom nasilja-protiv-nasilja, ipak, ne uveća nego smanji ukupna količina nasilja! O kakvom obliku je reč?

To se najbolje da naslutiti ako ispitamo samu prirodu nasilja. Naime, nasilje uvek u drugome uzrokuje istovetan odgovor, odnosno osvetu, odmazdu ili uzvraćanje. Ono po svojoj prirodi teži stalnom nastavljanju, produžavanju, uvećavanju. Čitava istorija imala je jedan užasan problem: kako zaustaviti jedanput pokrenuto nasilje? Pokazalo se da radikalna sredstva ne vode ničemu. Jedino efikasan i civilizaciji (= humanitetu) primeren oblik zaustavljanja nasilja je onaj koji svoju intervenciju temelji na poziciji 'neutralnog trećeg', dakle, na instanci nepristrasnog suda i sudije. Preuzimanjem na sebe odluke o nasilju (shvaćenom kao kazna), ova instanca omogućuje izvesno namirivanje pravde i razrešenje sukoba između konfrontiranih antagonista. Naravno, i tu je, još uvek, reč o nasilju, sankciji i sili zakona, ali to je, ujedno, intervencija koja je u stanju da prekine lanac nasilja.

Jedini oblik nasilja-protiv-nasilja koji može da, bez krvi, zaustavi spiralu nasilja jeste *pravna intervencija*... Pri tom, sâmo pravno načelo neće nikada moći da iscrpi pojam *pravde*, ali ono je u stanju da razoruža pojam *nepravde* i da prekine lanac odmazde! Jedino unutar pravnog principa, ukoliko se on valjano 'podesi', moguće je efikasno smanjenje količine nasilja u datom svetu života.

Pravo kao liberalni princip ('vladavina prava') je do sada funkcionisalo u civilizovanim društvima i pri tom nije uhvatilo maha – bar ne na jedan *neselektivan* način – i u globalnim

odnosima u svetu. Rezultat toga je da mi, još uvek, živimo u svetu u kojem (prećutno) važi (antička, Aristotelova) deoba između ljudi i zveri... Da li je, ipak, moguća civilizacija u kojoj bi konačno iščezli *varvari*? Civilizacija koja se ne bi zanosila vojnim i političkim odmazdama (i tako spiralnu nasilja produžavala u nedogled) nego bi nenasilnu alternativu (onu koja je u stanju da zaustavi nasilje, jer sama nije utemeljena na osveti/odmazdi) profilisala kao *pravno* osigurani odgovor na nasilje? Pri tom, naravno, takvo pravo ne bi moglo i smelo da bude selektivno, odnosno nepravedno (pošto bi, time, sebe naprosto obesmisliilo) nego bi moralo da važi za sve ili, što se svodi na isto, da bude – *univerzalno*.

Čovek, zacemento, ima 'neku' univerzalnost. I svakako, on nju ima – *često*; što, zatim, znači da je *često* i gubi! A gubi je zato da bi je, kasnije, ponovo sticao. Pri tom, on nikad nju ne stiče u 'jedino mogućem', 'supstancijalnom' vidu, mada može da gaji iluzije o tome kako je njegova (posebna) univerzalnost Bogom dana... U svakom slučaju, čovek nije istovetan, poistovećen sa svojom univerzalnošću, svojim umom, svojim identitetom. On njih samo – *ima*. Kao što *ima* svoj život i zatim ga gubi... Ne postoji neki nad-čovek koji svoj život, pa dakle i svoju umnost, svoju umnu univerzalnost ne može da *izgubi* i koji nju svakodnevno *ne gubi*, u bezbrojnim besmislicama koje čini... Ukoliko je neka univerzalnost (dakle, to nešto što *izgleda*, a neki put i jeste, obavezujuće za sve) životno-prisutna, ona se, onda, pre ili kasnije, gubi, kao što se u životu, u sudnjoj instanci, sve gubi, bar u dodiru sa smrću. To ne znači da univerzalne humanosti nema nego samo to da je ona, najpre, prazna funkcija i da u njenoj utrobi nikakva antropološki-supstancijalna, nikakva metafizička obeležja neće moći da se zauvek nastane.

Politika gneva

Ako bi se izdvojio pravni aspekt onoga što se danas u svetu zove *globalizacija* ili *mondijalizacija*, ta pojava bi onda, svakako, mogla da se definiše pomoću anticipacije koju je još 1784 godine načinio Kant u tekstu „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“ (v. I. Kant: *Um i sloboda*, Beograd, 1974). U pitanju je shvatanje koje najsazetije može da se izrazi rečima: „*Najveći problem za ljudsku vrstu, na čije rešenje je priroda nagoni, jeste da ostvari građansko društvo kojim će se upravljati prema opštem pravu*“ (33).

U svom konceptu *globalizacije* Kant, bez sumnje, računa s vizijom jedinstvenog pravnog poretka na tlu Zemlje. U toj ravni, on pominje jedan „grubi nacrt“ *saveza država*, ali i moguće jedinstveno *državno telo*... Da li ta priča predstavlja valjanu anticipaciju procesa koji su danas aktuelni? Ili bi, pre, trebalo reći da je veliki mislilac u svoju ideju investirao izvestan *višak optimizma* koji realno ne pripada obeležjima aktuelnih procesa, pa bismo, zato, značenju tog viška morali da ponudimo odgovarajuće tumačenje. Ali o kakvom višku optimizma je reč?

Kant je verovao da *sloboda po spoljašnjim zakonima* ili, drugim rečima, *pravo* jeste nešto što sama priroda nameće čoveku kao njegov najviši razvojni cilj. Pri tom, sredstvo „*kojim se priroda služi da bi ostvarila razvitak svih ljudskih obdarenosti jeste antagonizam koji između pojedinaca vlada u društvu*...“ Dakle, antagonizam u društvu nije neka opasna stvar nego je, naprotiv, svojevrsna poluga razvoja, te je zato savršeno dobrodošao, ali samo „*pod pretpostavkom da ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka*“. Ovu pretpostavku osigurava, u izvesnom smislu, sama *priroda* (šta god da ta reč znači)... i ona to čini prilično autoritativno! Budući da, za Kanta, priroda nije samo priroda nego je i nešto iza čega stoji

’mudri stvoritelj’, a to je, ipak, jedno *suviše optimističko* uverenje...

Naravno, pod suprotnom pretpostavkom – da antagonizam u društvu *nije uzrok* zakonitog poretka – on se svakako ne bi smatrao dobrodošlim. Naime, u tom slučaju bi antagonizam ostao *spoljašnji* u odnosu na sferu prava i iz te spoljašnjosti bi delovao samo kao opasna smetnja, a ne kao stimulans. Jednostavnije rečeno, ukoliko bi ljudske napetosti (u društvu i van njega) ostale izvan domašaja *pravne regulative*, odnosno izvan *slobode po spoljašnjim zakonima*, one bi se onda svodile na samo još jedno pred-civilizacijsko, odnosno divljačko ponašanje.

Naravno, mi znamo da antagonizmi i nasilje u društvu često prekoračuju okvire ustanovljenog prava shvaćenog kao spoljašnja zakonitost. Tu je onda, po pravilu, reč o antagonizmima/nasilju koji potpuno razdiru društvo. Ipak, Kant se unapred opredeljuje za *suženo* i možda čak *benigno* tumačenje antagonizma/nasilja u društvu. U stvari, on ga vidi svedenog na neku vrstu nadmetanja ili konkurencije.

Priroda je obdarila čoveka netrpeljivošću, surevnjivom takmičarskom sujetom, nezajažljivom žudnjom za imovinom i gospodarenjem, za vlašću nad drugima i tome slično, ali sve to ipak nije tako loše, jer ako bi ljudi bili „bezazleni kao ovce koje napasaju, teško da bi svom životu pribavili veću vrednost nego što je imaju te njihove domaće životinje“ (32).

Ipak, Kant zaboravlja da napomene: kada bi se ljudi prema svojim ovcama odnosili kao vukovi, teško da bi, tada, imali ikakavih koristi od ovaca... U pitanju je dopustiva mera antagonizma! Biti *ne-bezazlen* može, zaista, svašta da znači! I u toj ne-bezazlenosti se, zacelo, otvara i mogućí bezdan vučijeg nasilja koje, uvek i svuda, preti da uništi i ovce i one koji ih napasaju...

Svodeći nasilje na nadmetanje i konkurenciju, Kant se već unapred jasno opredeljuje za optimističko i perspektivno tumačenje zla u čovekovom bivstvovanju. Antagonizmi i nasilna ponašanja svih vrsta samo, još jednom, podižu čoveka iz

dogmatskog dremeža, ne bi li ga naterala da razvija svoje 'prirodne obdarenosti'... tako da se sve napetosti u globalnim razmerama, pre ili kasnije, završavaju *happy endom*. Zato će se, najzad, „jednog dana, posle mnogo revolucionarnih preokreta, ostvariti ono što je najviša svrha prirode, jedno stanje opštesvetskog građanskog poretka kao skut u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske vrste“ (st. 38). Dakle, ne samo što će antagonizam i nasilje biti podvedeni pod skute pravne regulative nego će oni, u tim koordinatama, biti sublimisani (u liku takmičenja/konkurencije? *srećne* eksploatacije i dominacije?) i, zapravo, uzdignuti na rang jednog mehanizma koji tu iskonsku obdarenost ljudske vrste (neumitno) podstiče na *razvoj!*

Višak Kantovog optimizma je, i u ovom kontekstu, prilično očigledan, jer iza njega stoji manjak stvarnih uvida. Ili, još bolje, manjak same stvarnosti! A stvarnost se sastoji upravo u tome da pravni princip može da *zaustavi* nasilje, ali ne i da ga *iskoreni*. On može donekle da kontroliše ili preusmeri antagonizme u društvu i između društava/država, ali ne može da spreči povampirenje i razobručenje nasilja; dok, naprotiv, samo povampirenje nasilja sasvim lako može da destabilizuju utvrđenu pravnu normu... Jedna moćna politika neprijateljstva tu normu može uvek da delegitimiše i razori! Ukratko, bez političke podrške pravna norma je – nemoćna. Pravo nastaje zahvaljujući prethodnom političkom procesu; ono se održava zahvaljujući konsenzusnoj ili većinskoj političkoj podršci; ono pada zahvaljujući nadmoćnoj politici *odbijanja*.

Dakle, nije sporno to da nezajažljivost svake vrste i surevnjiva takmičarska sujeta mogu u društvu da postignu izvestan uspeh. Nije sporno ni to da sila zakona može da usmeri destruktivne snage u društveno poželjnom, 'konstruktivnom' pravcu. Nije, najzad, sporno ni to da se, u aktuelnim procesima globalizacije ili stvaranja jedinstvene mreže pravnih institucija na tlu Zemlje, sve više i više ustanovljuje nešto nalik na 'opštesvetski građanski poredak'...

Sporna su neka druga pitanja i najpre sledeće: (1) da li je samim uvođenjem pravne regulacije konačno rešena enigma ljudske destruktivnosti, odnosno čovekove slobode-za-nasilje? Zatim: (2) da li taj proces može da se označi kao 'najviša svrha prirode'? Takođe je sporno: (3) da li antagonizam i izvesna politika neprijateljstva koja stoji iza tog antagonizma može da nadmaši i 'mudru prirodu' i pravni princip, uvodeći društvo (spolja i iznutra) u jednu spiralu destrukcije koja neće moći pre poštati da se zaustavi? I konačno: (4) da li pravni aspekt globalizacije gradi nešto što je politički aspekt u stanju da, uvek iznova, ospori i sruši!?

Sva ta pitanja se svode na ključno: da li je *fy̋sis* zaista u stanju da naruči takav *nómos* koji bi jednom za svagda rešio enigmu čovekove dijaboličke, razobručene slobode, slobode-za-nasilje? Posebna nedoumica sadržana je u potpitanju: da li je među, kako bi Kant rekao, *iskonskim obdarenostima ljudske vrste* podjednako iskonska i sama obdarenost za nasilje, destrukciju i dominaciju nad drugim ljudima?

Ova pitanja su umesna jer, zaista, postoji izvesno prokletstvo slobode koje se sastoju u njenoj dijaboličkoj težnji (potrebi, želji) da iskuša svoje granice, da prekorači i same svoje uslove-mogućnosti, da destruiira samu sebe! Njeno prepuštanje antagonizmima, suviše često, nema nikakvu meru! Ujedno, deo prokletstva slobodi dolazi od njenog prava ili, još bolje, njenog prava na pravo, njenog uzurpiranog i za sopstvene (van-pravne) ciljeve instrumentalizovanog prava i, konačno, to je prokletstvo njene sposobnosti da monopolizuje nasilje, da ga kontroliše, čak i onda kada ga, pomoću pravnog principa, privremeno zaustavlja.

Ove nedoumice očigledno ciljaju na pitanje o unutrašnjim (silovitim, nasilnim) napetostima u društvu i među društvima koje, još uvek, mogu da uzdrmaju Kantov naturalistički optimizam (ili možda: hilijastički? – zaista, na jednom mestu, Kant tvrdi da „filozofija može imati svoj *hilijazam*“ u kome se istorija ljudske vrste posmatra kao „izvršenje jednog skrivenog plana prirode“, v. 36 – 37). Još preciznije: možda je istina da se,

danas, na planetarnom nivou stvara nešto takvo kao 'građansko društvo kojim će se upravljati prema opštem pravu', samo iz toga ne sledi, i pogotovu ne po nekoj nužnosti, da u svetu više neće biti *ratova*, podrazumevajući tu i *ratove protiv ratova*... Šta nam stvarno garantuje da je pravna norma jača od političke zlovolje?

Svaka pravna kodifikacije je izvesno ograničenje slobode, kao i njeno usmeravanje ili preusmerenje. Da li je to postupak koji će *uvek* i u *svim okolnostima* biti politički podržan? To je principijelno pitanje koje mora da se uputi Kantovom optimizmu, njegovom optimističkom shvatanju *prirode* koja nas, hteli mi to ili ne, *izvodi na pravi put*. Političko-pravno usmerenje i uokvirenje afirmativne slobode može, u početku, odnosno u prvoj fazi (recimo, revolucionarnog) 'optimizma', da bude 'dobro', a da se na kraju, ipak, pokaže kao prevaziđeno, zastarelo i loše! To i sam Kant uviđa kada (u tekstu čiji naziv je „Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost“, 1784) kaže: „možda će se revolucijom ostvariti pad ličnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja koje žudi za vlašću, ali se nikada neće izvršiti istinska reforma načina mišljenja; nove predrasude će, upravo onako kao i stare, poslužiti kao uzica na kojoj se vodi velika, nemisaona gomila“ (*isto*, 44).

Nema političko-pravnog redefinisavanja života koje bi *nužno* (ili: po prirodi stvari) donelo ljudima boljitak. Sam boljitak ili napredak nije ničim unapred zagarantovan, niti hilijastički profilisanim *fýsisom*, niti eshatološki shvaćenom istorijom. Imaćemo boljitak samo ako se angažujemo u pravcu boljitka! Nove predrasude, u koje valja uključiti i *pravne* predrasude (!), mogu dobar deo afirmativne slobode (ili: *pravde*) bukvalno da *izguraju* izvan pravnog okvira! To zatim postaje izvor novih disproporcija i novih napetosti u društvu. Pokušaj (praktične) redefinicije slobode uvek je, takođe, gest slobode koji, pri tom, može da bude i nasilan, pošto on u sebi čuva odgovornost za svoje poreklo. Čovek je slobodan, a to znači da može da bude nezadovoljan svojim pravnim okvirom i, takođe, da može da pokuša da ga se reši, da ga redefiniše.

Bilo šta da učini on je uvek – odgovoran. A to je tako zato što on svoju redefiniciju slobode može i loše da obavi! Nikakav prst *prirode* mu u tome neće pomoći. Zato i nije moguće izbeći pitanje: da li je Kantovo pozivanje na prirodu opravdano? Da li je ustanovljenje globalnog pravnog poretka, čak i kao „saveza naroda (*Foedus Amphictyonum*)“, odnosno „ujedinjene moći i ujedninjene volje koja odlučuje prema zakonima“ (st. 35), dovoljan razlog da se politika gneva ili neprijateljstva istisne iz međuljudskih i međunarodnih odnosa?

Pravni poredak bez sumnje predstavlja jedini civilizacijski instrument za kakvo-takvo zaustavljanje nasilja. Tek kada on uspešno monopoliše nasilje u nekom društvu, tada postoje izgledi da se u njemu napetosti smire, da se na efikasan način ustanove krivice i izvrši namirivanje oštećenih. Ali postoji jedan problem nasilja za koji ni samo pravo kao lek nije dovoljno!

Ako je, najme, verovati Rene Žiraru, pisacu knjige *Nasilje i sveto*, antropološko iskustvo nam sugerije činjenicu da su nasilje i lek protiv njega jedna te ista stvar! Za razliku od Kanta, ovaj autor je prilično *pesimističan* kad je reč o ulozi 'antagonizama' i sličnih pojava u čovekovom bivstvovanju. On veruje da civilizacija – bez obzira što je otkila pravno načelo kao najpogodnije sredstvo za zaustavljanje beskonačnog procesa odmazde – ipak nije našla pravi lek (bez mogućih kontraindikacija) protiv kuge koja se zove *nasilje*! Problem je, kaže R. Žirar, u tome što civilizacija „o ovoj bolesti ima utoliko površnije predstave što je sve do današnjeg dana u odnosu na njene najvirulentnije oblike imala jednu svakako vrlo misterioznu zaštitu, nešto kao imunitet, naime ona veruje da ga kontroliše, a pre će biti da ono kontroliše nju...“ (v. *Nasilje i sveto*, Književna zajednica Novog Sada, 1990. st. 41).

Kada Kant govori o 'antagonizmu' kao obliku *nedruštvene društvenosti* ("Ovde pod antagonizmom podrazumevam *nedruštvenu društvenost ljudi*; tj. njihovu skolonost da stupe u društvo, koja je, međutim, povezana s opštim otporom koji stalno preta da razjedini to društvo“, *Um i sloboda*, st. 32), on, naprosto, ne zazire previše od dijaboličkih aspekata čovekove

slobode, slobode-za-nasilje. I to je 'srž' njegovog optimizma. Iz ljudskih nesloga, nedruštvenosti i opšte uzajamne isključivosti, „iz kojih izvire toliko zla, ali koji opet nagone da se napregnu nove snage, pa time i više razviju prirodne obdarenosti“, ipak, na kraju, uvek proizlazi nešto – dobro! Kant, naprosto, veruje kako, u sudbinskoj instanci, društvenost ipak nekako instrumentalizuje (za svoje svrhe) nedruštvenost, tako da se kuga zvana *nasilje* u društvu lako leći učvršćivanjem pravnih institucija...

No, nasuprot iskustvu koje bi, možda, (i svakako ne u nekom aposlutnom smislu) moglo da podupre Kantov optimizam, neophodno je uvažiti jedno drugo iskustvo koje nam veoma uverljivo govori: ma koliko da smo moderni, mi smo, još uvek, primitivni! Za našu primitivnost sloboda bez gneva je, takoreći, sreća bez uživanja. Gnev ili politika gneva (što je, samo, drugo ime za politiku *neprijateljstva* i *zločina*) uvek već nekakao kontroliše pravno načelo koje kontroliše njega!

Uživanje u gnevu i politici gneva se, iznad svega, manifestuje u odsustvu ograničenja ili, još bolje, u slobodi suočenoj s ograničenjima koja se sa sladostrašćem – krše. Gnev ima, tvrdi Rene Žirar, fetiški uzvišenu, 'veličanstvenu' stvarnost. Budući da je njegova pravda „zaista neprikosnovená“ i da je njegova nepristrasnost „zaista božanska, jer se sručuje na sve *antagoniste* (podvukao: M. B.) bez razlike; gnev je uzajaman, odnosno nasilje se automatski vraća onima koji su imali nesreću da mu pribegnu, umišljajući da su u stanju da ga savladaju“ (*isto*, 275). Ukratko, gnev je zakon i supstancijalni temelj za političko i svako drugo delovanje (ne samo) pred-modernog čoveka nego i modernog. Ukratko: gnev je užitak koji nas uništava...

Nije li slično mislio i Heraklit, kada je tvrdio da je gnev (shvaćen kao *živa vatra!*) ono opšte, kao što je i *rat opšti*. *Polemos* je, naime: *Otac sviju i car sviju...* Budući da *jedne izbacila na videlo kao bogove, a druge kao (smrtne) ljude, što jedne učini robovima a druge slobodnim ljudima* (v. prevod Miroslava Markovića u: *Filozofija Heraklita mračnog*, Nolit,

1983. frag. 29). Već je, dakle, slavni Efešanin verovao da gnev i njegove izvedbe, *polemos* i *eris*, rat i zavada zapravo nisu ništa drugo do – pravda (*Dike*), pošto se *sve dešava na osnovu zavade* (isto, fr. 28). U odlučujućoj instanci, koja je instanca gneva, *polemos* i *nomos* su – Jedno!

S one strane *funkcionalnog* iskorišćavanja gneva, u njemu postoji i sklonost ka beskonačnom podražavanju. Mimetički izrazi se uzajamno podstiču, pretiču i nadmašuju... Takva delatnost (gneva), pre ili kasnije, poprima oblik beskonačne razmene udaraca, odnosno sve agresivnijeg uzvraćanja koje, zatim, počinje da liči na svojevrstu ekonomiju nasilja ili, što se svodi na isto, na proširenu reprodukciju zla! Moguć je, bez sumnje, izvestan *ekonomimezis* (što je Deridin neologizam iz jednog sasvim drugog konteksta) *nasilja*.

Ipak, nasilje nas uvodi u jednu onostranost koja nam se, zatim, vraća kao fetišizam i mora... Imanencija prava ne ukida tu onostranost. Ona nju, pre, pokušava da pounutri, interiorizuje. Zato je pravo – brutalno rečeno – otelovljena pretnja, odnosno kodifikovana odmazda, osigurana sloboda-osvete. Ono se razlikuje od ostalih oblika osvete/odmazde *samo* (ali to je izuzetno značajno!) po tome što je u stanju da beskonačni proces uzvraćanja zaustavi ili što je u stanju da *monopoliše* uzvraćanje.

Sam mehanizam uzajamno podsticanog nasilja može, tvrdi Rene Žitar, da se opiše kao *začarani krug* u koji je lako ući, ali vrlo teško izaći. U balkanskoj pometnji na kraju XX veka, u kojoj je jedinstveni pravni sistem u SFRJ (kao monopolski sistem) bio odjedanput razoren, nasilje je poopšteno, ljudstvo je vraćeno u 'prirodno stanje' (stanje: *rata sviju protiv svih*), a stravični efekti kruženja u bezizlaznom krugu nasilja morali su biti više nego očigledni. Ništa manje nego što je to slučaj u plemenskim, primitivnim zajednicama čija pravila ponašanja je Rene Žitar tumačio: „Svi se spremaju protiv moguće susedove agresije i svoje pripreme tumače kao potvrdu njegovih agresivnih težnji. Uopštenije, nasilju se mora priznati mimetički karakter“ (91). I zaista, kroz oponašanje nasilja, kroz osvetu ili

odmazdu, ustanovljuje se svojevrsna *proširena reprodukcija nasilja*. Kada ono, u toj ekonomiji oponašanja ili ekonomimezisu, jedanput biva aktivirano, tada nasilje više nije moguće zaustavi. Njegov 'višak vrednosti' će, ubuduće, funkcionisati sve dok cena užitka-u-gnevu ne postane – prevelika!

Ako je *pravo* samo poslednja reč osвете/odmazde i, u istom mah, način da se ona zaustavi (ili zaključiti), ne znači li to, takođe, da je i ono svojevrsni izraz *gneva*? Ili, ako hoćete, izvesne politike odmazde/neprijateljstva? Što bi onda značilo da i samo pravo može prilično stimulatívno da deluje na sopstvenu transgresiju i otvaranje ka novim oblicima gneva, odnosno ka novoj politici neprijateljstva! I nije li to, upravo, sudbina *prava* u razdoblju gneva: da uvek bude prekoračeno, transcendirano, transgresirano jednom *politikom* koja je, svakako, politika neprijateljstva/gneva?

Te nedoumice su utoliko važnije ukoliko nedostaje odgovor na pitanje: „Kako ustanoviti razliku između zakonske sile jedne legitimne vlasti i takozvanog nasilje koje bi moralo da utemelji taj autoritet i koje samo sebe nije moglo da ovlasti nekakvim prethodnim legitimitetom, tako da ono, u tom prvobitnom trenutku, nije ni legalno ni nelegalno – drugi bi odmah rekli – ni pravedno ni nepravedno?“ (Žak Derida: *Sila zakona, Mistični temelj autoriteta*, Svetovi, Novi Sad, st. 10) Šta ako je gnev – kao stanje koje nije nikakvim prethodnim legitimitetom osvedočeno, dakle, stanje s one strane pravednog i nepravednog – zaista izvor i temelj svake zakonske sile, svakog autoriteta prava? Ne bi li to, onda, značilo da pravna norma kao što nastaje iz gneva, kao što crpi svoju snagu iz izvesne antecedencije gneva, isto tako može uvek i da se njoj vrati, da funkcionalno posluži ciljevima s one strane pravednog i nepravednog?!

Kod pojma gneva, naravno, nije reč o nekoj doslovnoj onto-teološkoj stvari; kao što nije reč ni, samo, o skupu pravila, kodu, regulativnom postavu; reč je, pre svega, o *energetskom* načelu koje ima bespogovornu snagu (fetiškog) izokretanja

stvarnosti gde, zatim, gnev postaje najviše, dakle, božansko ili fatalno nasilje koje pokreće ljude i otelovljuje Ljehovu 'slobodu' ili njihovo 'ropstvo'. Ova fatalnost gneva bila je osnova na kojoj se učvrstio klasični koncept politike kao, pre svega, *politike neprijateljstva*. Ali, za razliku od Kanta koji je verovao da i u samom gnevu postoji neka eshatološka svrha, neka dobra zamisao, Heraklit je, rukovođen svojim iskustvima, smatrao da je gnev naprosto opšti, a to znači podoban ne samo za dobro nego i za zlo, ne samo za slobodu nego i za ropstvo...

Ipak, u nečemu je Kant bio u pravu. On je, naime, uviđao da politika gneva/neprijateljstva mora pošto-poto da se transformiše u nešto drugo, u jednu drugu politiku i jednu drugu stvarnost. Samo što Kant nije raspolagao pojmom te druge politike! Njemu se politika nudila iz perspektive stava koji glasi: „Čovek je životinja kojoj je, kad živi među ostalima u svojoj vrsti, potreban gospodar“ (*isto*, 33). Eto zašto on nije imao na šta drugo da se osloni do na ideju *lukavstva prirode* iz koje je kasnije, bez sumnje, nastao i Hegelov pojam *lukavog uma*. Ovo lukavstvo je, svakako, drugo ime za izvesnu politiku prirode, koja je, zacemento, politika bez politike (ako je tako nešto uopšte moguće). Pretpostavka je da će priroda da podrži pravnu ideju koja će, onda, uzvratno, nju da podrži...

Stvari ipak nisu tako jednostavne. Pravni princip ne može u svetu, makar on bio i pravno 'globalizovan', trajno da zaustavi nasilje i još manje može da ga iskoreni. U stvari, taj zadatak bi mogli samo na jedan kordinisani način da obave, zajedno – politički i pravni princip. I to bi onda bio jedini način da se razoruža gnev! U stvari, danas je potrebno izumovati nove oblike razoružavanja gneva kako bi se na jedan trajniji način na tlu zemlje zaustavili procesi destrukcije i samodestrukcije. Pored uživanja-u-gnevu ima i drugih (po pravilu: transgresivnih) oblika uživanja koji su, ipak, mnogo manje opasni.

Da bi pravni poredak, u nekoj zajednici ili svetu, bio prihvaćen kao objektivacija suverene volje potrebno je da politika odustane od svog uverenja da njena reč mora da bude i

prva i poslednja, odnosno potrebno je da ona odustane od svog koncepta *suverene* ili, čak, *hegemone volje* suponirane iznad svega drugog, uključujući tu i pravo; potrebno je, dakle, da politika prizna pravu 'primat', da sebe shvati ne kao odlučujuću (decizionističku) nego kao zakonodavnu, odnosno kao onu koja odlučuje o zakonu ali ne svojevolejno nego po logici zakona ili pravnog univerzalizma; drugim rečima, potrebno je da ona odustane od svog 'prirodnog' prava da, po svom (arbitrarnom) nahođenju, odlučuje ne samo o stvaranju i poštovanju pravne norme nego i o njenom kršenju. Potrebno je, dakle, da politika odsustane od gneva i zlovolje ili, što je isto, od svoje (klasične) definicije kojom se ona određuje kao *diskriminacija* između prijatelja i neprijatelja i, zapravo, kao politika *neprijateljstva*!

Jedino izvesna politika prijateljstva, kao oblik otelovljenja slobode, može, ne samo na nivou zajednice nego i unutar odnosa različitih zajednica, da preusmeri prokletstvo slobode u pravcu njene ograničene, ali nezaobilazne, afirmativne upotrebe. Pri tom, ostaje otvoreno i neodlučeno pitanje: da li je takva politika danas uopšte moguća? U jednom trajnijem i univerzalnijem obliku? I zašto da ne: kao globalni nalog?

Pravo se na skeptičan način odnosi prema čovekovoj slobodi. Po njemu je, naime, sloboda u stalnom iskušenju (dijaboličkog) iskoraka u nasilje. Najzad, suverena politička volja može ne samo da uspostavi, nego i da izigra ili uništi pravnu normu. Da bi se izbegla ta zamka, potrebno je izumeti jednu drugu *politiku*, mnogo manje suverenu! U stvari, suverenost bi morala da, u izvesnom smislu, pređe iz političke u pravnu sferu.

Obrana prava koje brani društvo od (samodestruktivnog obeležja) slobode-za-nasilje morala bi da može da bude podržana tom *drugom* politikom, politikom s one strane *prokletstva* slobode. Da li je takva politika *trajno* moguća? Ili to može da bude, samo, politika ograničenih i privremenih solidarnosti? Drugim rečima, da li je moguća u nekom iole trajnijem obliku politika koja bi bila suštinski lišena nasilja i gneva, dakle, politika s one strane ambivalentne, proklete

slobode, politika zajedništva, prijateljstva i, možda, afirmativne (a ne destruktivne) veze čoveka s čovekom? To isto pitanje moguće je i ovako formulisati: hoće li u svetu interes za pravo nadjačati interes za politiku? Hoće li pravno nasilje zaustaviti – političko? Verujem da je to ključno pitanje onoga što se danas zove *globalizacija*. Alternativne priče nude, manje-više, ideološku upotrebu tog termina.

Dopustiva mera nasilja

Danas se u Globalnom selu uspostavlja jedan prilično dvosmislen odnos prema politici nasilja ili gneva. S jedne strane, ta politika se shvata kao arhaična i unapred gubitnička delatnost... U tom kontekstu, reklo bi se da je politika nasilja/gneva naprosto – isključena. Ipak s druge strane ta politika poprima, na jedan ideološki skriveni način – globalne razmere! U savremenom svetu ona je, naime, još uvek dominantno sredstvo 'ubeđivanja': privilegovani instrument političkog i vojnog posvetovljenja (mondijalizacije) sveta. Samo što se to ideološki prikriva! Kako da shvatimo tu čudnu *dvosmislenost* koju pozicija nasilja ima danas u svetu?

Bez sumnje, iskustvo nam govori da je nasilje (ili tzv. *prekomerna upotreba sile*) veoma loše sredstvo za rešavanje spoljašnjih i unutrašnjih sukoba. O tome ponajbolje svedoče ratovi na Balkanu u poslednjoj deceniji XX veka, uključujući tu i razdoblje NATO bombardovanja. Praksa je pokazala da i tzv. 'humanitarne intervencije', suviše često, završavaju kao *prekomerno nasilje!*

Ali, šta uopšte znači sintagma: *prekomerna upotreba sile/nasilja*? U čemu se ogleda moguća alternativa toj prekomernosti? Dakle: *dopustiva mera sile/nasilja*? Problemi u koje nas uvodi tako formulisana pitanja su brojni. Recimo: ko uopšte ima pravo (ako je to pravo) da *meri* i *premerava* nasilje i da nam (ali, kojima 'nama'?), zatim, propisuje *dopustivu* meru nasilja?

Očigledno, reč je o nekom posebnom (= privilegovanom) ili opštem (= izvesnim institucijama i kodeksima podržanom) pravu na nasilje. Odakle to pravo 'dolazi'? Na čemu se ono zasniva? Pod čijim 'pokroviteljstvom' se pravo na nasilje uopšte javlja? I zatim: kad već govorimo o dopustivoj meri nasilja, o

kakvom onda 'mernom sistemu' je tu reč? I da li, danas, u svetu, ta dopustiva mera nasilja postoji samo zato da bi svaki čas bila izigrana?!

Ukoliko ne bismo mogli da damo racionalni ili zadovoljavajući odgovor na ova pitanja, to bi onda, svakako, stvaralo problem koji bi mogao da se formuliše i kao krajnje odbijanje: nasilje je uvek i u svakom obliku jedna iracionalna i nedopustiva stvar. Bez sumnje, kad god to tvrdimo, mi nećemo previše pogrešiti. Izvestna moralna krutost u nama naći će time svoje puno zadovoljenje. Ali, moralni rigorizam, naravno, nikada ne uzima u obzir druga vrednosna merila: politička, ekonomska, pravna itd. Zato se u zaoštrenom, moralnom odbijanju nasilja nazire stanovište *utopijskog pacifizma*. Sam po sebi takav pacifizam nije ni dobar ni loš. Ali, politički gledano, on kao utopija može da bude veoma kontraproduktivan! Setimo se, samo, 'pacifizma' Jevreja pred naletom nacista!

Ako stav radikalnog odbijanja, odnosno potpunog ukidanja nasilja nije moguć i, zatim, ako nije moguć ni stav radikalne slobode-za-nasilje, onda, izgleda, između te dve (nemoguće) krajnosti ostaje, samo još, pitanje o *pravoj meri*, po kojoj je, onda, nedopustiva bilo koja *prekomerna* upotreba sile/nasilja. Da takva mera postoji i da treba da se uvažava, predstavlja danas u civilizovanom svetu (skoro) opšte važeće uverenje. A opet, ostaje i nezaobilazno pitanje: koliko je to uverenje *iskreno*? Jer, traganje za *merom* još uvek ne isključuje i mogućnosti razno-raznih manipulacija i prevara...

Uostalom, vidimo da u tekućoj istoriji 'opšte važeći' nalog o nedopustivosti prekormernog nasilja podleže krajnje neprijatnim – iznimkama. Naime, u međunarodnim kako globalnim tako i lokalnim okvirima politika nasilja/gneva još nije izgubila svoju oštricu. Na njoj se i dalje temelji istorijska stvarnost koja je, samo, izraz (destruktivne) slobode-za-nasilje. Ta politika suviše često instrumentalizuje elemente i momente pravnog poretka, naravno, u svoje, posebne svrhe.

Danas vidimo da politika nasilja/gneva suviše često obeležava i sam vladajući, neo-liberalni poredak. Što znači da ta

politika iskoračuje iz (liberalne) uslovnosti po kojoj je ona *pre svega* delatnost kojom se prave (nacionalni ili međunarodni) zakoni, s ciljem utemeljenja same 'vladavine' prava/zakona. Druga strana tog iskoraka je činjenica da u svetu, danas, ima previše zahteva za pravdom koja, ostajući izvan prava ili pravne regulative, biva podložna manipulacijama i odbijanju...

Ipak, posle sloma bipolarne strukture svetskog poretka ključna napetost i izvor najvećeg mogućeg nasilja (naravno, između NATO i Varšavskog pakta) u svetu i nad svetom značajno je – splasnula. Na taj način se stvorio prilično varljiv utisak da je zapadni liberalno-demokratski poredak izgubio ne samo ključnog neprijatelja, već i neprijatelja kao takvog.

U tim uslovima je, najzad, postala aktuelna hipoteza po kojoj je svet, budući da je lišen bipolarne tenzije, u stvari, svet bez neprijatelja, bez privilegovanog razlikovanja, odnosno diferencijacije prijatelj-neprijatelj i, prema tome, svet lišen politike-gneva, ako ne i, naprosto – politike. Učvršćeno je, takođe, verovanje da je liberalna demokratija rešena enigma svetske istorije i mogućeg *nasilja* u njoj. Konačno, Frensis Fukujama je ustvrdio da današnja Amerika i članice Evropske Unije predstavljaju „savršeno ostvarenje univerzalne i homogene države, države univerzalnog priznanja“.

Iza ove retorike profilisalo se neizbežno pitanje: da li je širenje ili jačanje (*monopolske*) pozicije neo-liberalnog poretka (Negri bi rekao: *imperije*) u svetu (u perspektivi, ako ne i *de facto*) ekvivalentno ideji ili, još bolje, nadi da je *nasilju* u savremenom svetu došao kraj? Ili je to, samo, još jedna ideološka obmana u kojoj je prizvan i prozvan (interpeliran) dominantni subjekt *prava na govor o nasilju*, na procenu *šta jeste i šta nije naslje?*

Iza ovih pitanja kriju se neka još važnija. Najpre: kakav je odnos između prava i nasilja u nekom (bilo kom) poretku? Da li je pravo, čak i kada se zamisli kao idealan pravni poredak, u stanju da objavi i (apokaliptički?) realizuje nešto takvo kao *kraj nasilja?* Ili ono i samo, već, na svoj način manipuliše s nasiljem? Najzad: da li pravno načelo kako je profilisano u

liberalnoj demokratiji predstavlja, zapravo, rešenu enigmu (= konstitutivni osnov za *dopustivu meru*) sile/nasilja u svetu? Ili ono, ipak, ipak, predstavlja ideološki paravan iza kojega se vrši monopolsko, pa ako treba i imperijalno usredištenje nasilja?

Jedna od ključnih funkcija prava jeste da imenuje, osuđuje, sankcioniše ono što je nasilno u datom društvu. Konačno, pravo je izvesna *sila protiv nasilja*. I možda čak: *nasilje protiv nasilja*. U svakom slučaju, ono ima pretenziju da u datoj sredini bude monopolski posednik sile shvaćene kao sila zakona. Moglo bi se čak, možda, reći da je *nasilje* u društvu, zapravo, ono za šta pravo kaže da je nasilje i da, prema tome, ono (nasilje) ima performativno-pravno obeležje. Ipak, u ljudskom govoru imenovanje nečega kao *nasilja* ne događa se samo s pravne tačke gledišta.

O nasilju mogu da govore i čovek svakodnevice, zatim, naučnik, filozof, ideološki fanatik, smetenjak i mnogi drugi. Ti oblici govora su retko kada podudarni. Zato, nasilje, 'za nas', nije baš uvek nasilje! Ono nema čvrstu, fiksnu istovetnost sa sobom. Jer, nešto što je za mnoge nasilje za neke druge to uopšte nije. I obrnuto. Ova mnogoznačnost nasilja je, između ostalog, obeležje izvesnog multikulturalizma koji ne karakteriše samo različite zajednice već često i odnose unutar jedne te iste zajednice.

Sve to znači da je odnos prava prema nasilju u bilo kojoj zajednici uvek veoma složen. Pravo osluškuje govor drugih, koji je govor o nasilju i osuda nasilja. Pri tom, ono u isti mah drži do vlastite norme koja okvirno/formalno identifikuje nasilje kao nešto što nju, samu tu normu – krši. Ali, i pored toga što pravo najčešće teži da se 'elastično' postavi prema nasilju, ono u tome ne uspeva baš uvek. Da li je u tom pogledu liberalno-demokratski *pravni* poredak izuzetak?

Najveći problem za pravo proizlazi iz mnogoznačnog iskustva nasilja koje u datom društvu po pravilu proizvodi izvesnu napetost između *legalnog* i *legitimnog*. To je protivurečnost u samim nedrima pravnog poretka. Ujedno, u pitanju je raskorak između *prava* i *pravde* (izvan prava). Ili, što

se svodi na isto: raskorak između dve vrste zakonitosti: jedne formalne i druge sadržinske (običajne, vrednosne, životne, pa čak i pravno-anticipirajuće).

Najekstremniji oblik tog raskoraka je sledeći: ono što je s tačke gledišta legaliteta kršenje zakonitosti, ne mora to da bude i s tačke gledišta legitimiteta; isto važi i obrnuto! Postoje, u ljudskom životu, zakoni i zakoni nad zakonima! Nije, dakle, moguće govoriti o simetriji između nasilja s dve tačke gledišta: legaliteta i legitimiteta.

Često se dešava da jedno delovanje u društvu, iako je težilo da bude u skladu s pravnom normom, za mnoge (koji, s one strane prava, razmišljaju o nasilju) postaje izvor ugrožavanja legitimnih vrednosti i, prema tome, novi oblik nasilja... Razlog ovome ne mora da bude samo loša politička odluka nego i loše pravno ustrojstvo. No, tu se, sada, postavlja pitanje: da li je moguće i zamislivo pravno ustrojstvo koje, u principu, ne bi moglo da bude *loše*? Da li je *liberalna demokratija* dobar primer za jedno takvo ustrojstvo? Pa ukoliko takvo ustrojstvo naprosto nije moguće, onda to znači da pravna forma uvek može da postane opterećujuća za životni sadržaj (kako u unutrašnje političkim tako i u spoljnopolitičkim okvirima).

Iz toga, zatim, sledi da legalitet, ukoliko istrajava u svom formalnom identitetu (koji u početku može da izgleda 'dobar'), na kraju produkuje izvesno protivživotno i, time, nelegitimno nasilje... Drugim rečima, ako su postojeći zakoni okvir za delovanje čiji su krajnji učinci porazni, naravno, za one koji taj poraz identifikuju kao *nasilje* (usmereno protiv njih), u tom slučaju pravo prestaje da bude 'puko' nasilje protiv nasilja i postaje *proizvođač viška nasilja* u društvu...

Eto onda situacije u kojoj *pozitivno pravo* postaje nužno izvor izvesnog osećanja *nepravde* (ili: loše distribuirane pravde), odnosno ključni uzrok koji dovodi do ugrožavanja same pravde koja se, najčešće, poistovećuje sa slobodnim, nenasilnim životom u zajednici. S druge strane, zahtev za legitimnošću i poštovanjem tih zakona koji nisu samo formalni nego su i zakoni (vrednog) života, u ovom kontekstu pre ili

kasnije se pokazuje kao nadmoćan zahtev, odnosno kao nešto što samu formu, samo pozitivno pravo – odbacuje ili redefiniše. Legitimišuće delovanje, pre ili kasnije, odbacuje/redefiniše postojeću zakonsku formu u ime životnih sadržaja koje ona osporava ili onemogućuje.

Ove dve reči – *odbacivanje* i *redefinisanje* – označavaju dva različita načina po kojima raskorak između legaliteta i legitimiteta može da bude prevladan. Odbacivanje podrazumeva izvestan, po pravilu violentni, raskid s pozitivnim pravnim ustrojstvom i stvaranje novog, dok redefinisanje podrazumeva stvaranje novog pravnog poretka legalističkom (nenasilnom?) re-definicijom starog. Na prvi pogled, autoritarni poreci se smenjuju putem *odbacivanja*, dok liberalno-demokratski poredak sebe menja – *redefinisanjem*. Ipak, stvar nije sasvim jednostavna!

Zaista, odbacivanje datog pravnog poretka ne može da ne bude nasilno već zato što ono uvek podrazumeva izvesno kršenje postojećeg prava, što je onda, zapravo, nasilje usmereno protiv datog monopola na nasilje. Putem nasilja pravo može ne samo da se čuva (brani, održava, naravno, ukoliko je već-ustanovljeno) nego i da se ustanovljuje (= osniva, pretvara od puke zamisli, ideje u ustanovu, instituciju). Drugim rečima, nasilje prava može da bude ili utemeljujuće ili konzervirajuće.

Izvesno antecedentno ili konsekutivno nasilje je zajednički imenitelj svakog pravnog poretka, uključujući tu i liberalnu demokratiju. Ipak, razlika između tek-ustanovljujućeg i već-ustanovljenog prava je nesvodljiva, bez obzira da li je utemeljenje novog poretka, odnosno očuvanje starog legitimno ili ne. Ta razlika je nesvodljiva zato što u jednom jedinom društvu nema, u isti mah, mesta za tek-ustanovljujuće i već-ustanovljeno pravo. Te dve stvari se uvek nužno isključuju.

Valter Benjamin je pisao o *interesu* prava za monopolisanje nasilja, interesu kome nije stalo do zaštite bilo kojih posebnih (pravednih/legitimnih) ciljeva nego do zaštite samoga prava. Komentarišući to shvatanje, Derida je tvrdio da ono liči i samo liči na jednu tautološku trivijalnost. Ali, pita se dalje Derida,

„nije li tautologija pravna struktura izvesnog nasilja prava koje samo sebe uspostavlja objavljujući da je nasilno, ovog puta samo u smislu van-zakonskog, sve što ga ne priznaje?“ (v. *Silu zakona – mistični temelj autoriteta*, Svetovi, Novi Sad, 1995. st. 52). Jedno pravo je pravo, a onaj koji tvrdi suprotno, koji je protiv toga, on, jednostavno – nema pravo ili nije u pravu. Što onda za njega može da bude i prilično opasno!

Postoji, tvrdi takođe Derida, izvesna performativna tautologija ili sinteza *a priori* koja strukturira svako zasnivanje zakona. Tek ova performativna odluka profiliše pravnu 'realnost' konvencija koje vrše deobu između legalnog i nelegalnog nasilja. Ova tautologija prava govori da pravo nije nikada, bar ne suštinski, ugroženo ne-pravom nego, mnogo pre, izvesnim preobražajem prava. Postoji u pravu urođeni konzervativizam koji, doduše, ne može da potpuno osujeti njegov preobražaj, ali može da ga značajno oteža.

Zato pravni poredak strahuje, ponajviše, od vlastitog (dakle još uvek pravnog) zasnivajućeg, ustanovljujućeg ili utemeljujućeg nasilja. To je strah pred još-ne-pravom koje je, međutim, za sebe već-pravo, pa je, kao takvo, svedok pravne tautologije koja je u stanju da temeljno preuredi postojeći pravni poredak... Taj strah postojećeg prava, međutim, uspostavlja pravni konzervativizam kao nešto što je uticajno praktično u svim okolnostima... tako da taj konzervativizam ne mimoilazi ni sam liberalno-demokratski poredak!

Pitanje je: da li taj konzervativizam deluje i onda kada se promena pravnog poretka vrši putem *redefinisanja*, odnosno unutar samog tog poretka, njegovim sredstvima? Pravo je, po definiciji, uvek ugroženo. Da li je ono ugroženo i onda kada se preobražava *legalističkom* procedurom? Da li je moguće pravno ustrojstvo koje bi bilo u stanju da se temeljno preobražava, i naravno, ne spolja nego u sebi samom, vlastitim sredstvima ili poput nekog 'automata'? Nije li baš liberalna demokratija najpribližnija toj mogućnosti? Možda je pozitivno pravo, u bilo kom obliku da je dato, uvek, zapravo, nesposobno za temeljnu promenu?! Tako da pozitivnom pravu promena može da dođe

samo 'spolja', kao izvesno ne-pravo i nasilan zahtev za preobražajem...

U autoritarnim režimima nasilje izgleda onakvim kakvo ono i jeste. U liberalnoj demokratiji, kada se zaoštri odnos između legaliteta i legitimišućeg delovanja koje se suprotstavlja nelegitimnim i, zapravo, nasilnim procesima u društvu, nasilje više ne izgleda onakvim kakvo jeste. Ono postaje pritvorno. Ujedno, tu se javlja dodatno nasilje (u odnosu na ono konzervirajuće), izvestan dodatak koji je podložan sukobu tumačenja.

Čak i najrazvijenije liberalno demokratske zemlje sveta, pod plaštom širenja upravo liberalnih načela u svom okruženju (liberalnom ili ne), u stanju su da proizvedu višak nasilja koji se ogleda, pre svega, u višku (monopolski osiguranog) profita, višku (distributivne) nepravde, višku nelegitimnih pritisaka itd., a sve to, ipak, pod vidom izvesnog ozakonjenja, kodifikacije i jačanja samih liberalno-demokratskih načela! Konačno, i u samom visokorazvijenom poretku i te kako je moguć raskorak između legalnog i legitimnog. Pri tom, princip periodične ('legalne') smenljivosti vlasti nije dovoljan, budući da nije u stanju da reši problem viška nasilja. Postoji golemi problem *izobličjenog* (termin je Deridin) pravnog nasilja koji se javlja na fonu izvornog pravnog konzervativizma.

Kada jednom učvršćeni poredak u nekom trenutku počne da proizvodi protivživotno ili nelegitimno nasilje za druge (nepovlašćene) on tada postaje životno-porazan i podložan spoljašnjem protivljenju koje u sebi nosi nalog novog pravnog utemeljenja. Drugim rečima, ukoliko istrajava u svom formalnom identitetu, legalitet nužno re-produkuje i gomila u sebi izvesno protivživotno, a time i nelegitimno nasilje... Ako su postojeći zakoni okvir za takvo delovanje čiji su krajnji učinci porazni, naravno, za one koji taj poraz identifikuju kao *nasilje* (usmereno protiv njih), u tom slučaju pravo prestaje da bude nasilje protiv nasilja i, pre ili kasnije, postaje proizvođač apsolutnog, nepodnošljivog nasilja... koje, onda, biva srušeno jednim novoutemeljenim nasiljem.

Poverenje u liberalno-demokratska načela zasniva se na pretpostavci da loši zakoni mogu da se promene 'na bolje' sredstvima već datog pravnog poretka, da nije neophodno potrzati neko novoutemeljujuće nasilje. Ukoliko postojeći zakoni dopuštaju ili čak favorizuju takve oblike delovanja koji se, pre ili kasnije, označavaju u društvu kao socijalno i politički nelegitimni, oni mogu i moraju da se promene unutar samog tog pravnog poretka. U stvari, to podrazumeva promenu legaliteta na legalan ili legalistički način. „Nikada se ništa ne sme događati nasiljnim putem, već samo po zakonu“, govorio je Kant (*Iz zaostavštine*, fr. 7805).

Najveći neprijatelj ove maksime su, najpre, *unutrašnji ratovi* (revolucije, građanski ratovi, pobune itd.). Sam rat, bilo da je spoljašnji ili unutrašnji, predstavlja najveće moguće nasilje koje, uvek, teži da prekroji postojeći pravni poredak. Kant je smatrao da će takvog nasilja u svetu biti „sve dok jednog dana, delom najboljim mogućim ustrojstvom građanskog poretka iznutra, delom zajedničkim dogovorom i zakonodavstvom spolja, ne bude uspostavljeno stanje koje će, nalikujući građanskoj političkoj zajednici, moći održavati samo sebe kao neki *automat*“ (v. *Um i sloboda*, Bgd. 1974, tekst: „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“, objavljen 1784).

Da li su se ta Kantova predviđanja bar delimično ostvarila? Nije li danas, možda, liberalno-demokratski poredak (gde god ga ima) ta vrsta 'automata', odnosno stanja koje uspeva da sebe samo održava bez ikakvog učešća nasilja? Da li se, zaista, može reći da se danas u mnogim zemljama sveta društvene promene ne događaju nasilnim putem nego putem zakona? Ili se iza tih 'zakona', ipak, krije neko nasilje? I, možda, pravni konzervativizam koji podrazumeva i prekodiranost i funkcionalnu banalizaciju svih procesa, počev, naravno, od životnih? Interes koji opsega konzervativno nasilje, u odlučujućoj instanci, neće birati sredstva da *zaustavi* preobražaj datog ustrojstva u jedan drugi, demokratskiji poredak.

Ipak, sloboda je ta koja ima pravo na pravo! Ona, ujedno, ima pravo i na opoziciju prava i ne-prava. Pri tom, naravno, sloboda čuva u rezervi i pravo na mnoge druge opozicije, a to znači da ima pravo da iz njih kao metafizički fiksiranih opozicija, naprosto, iskorači, da ih redefiniše ili dekonstruiše! Sama opozicija prava i ne-prava moguća je kao beskonačna, dakle, metafizička opozicija zato što nije fiksna, zatečena, 'konstitutivna' datost nego je, u svakom trenutku, produkt slobodnog, performativnog nasilja.

To, zatim, znači da sloboda *ima pravo* da *suspenduje ovo ili ono pravo*. Nasilje je, kaže Derida, ono što „u samom pravu suspenduje samo pravo. Ono prekida sa etabliranim pravom da bi, onda, zasnovalo neko drugo. Taj momenat suspenzije, ta *épokhe*, utemeljujući ili revolucionarni momenat prava jeste u samom pravu instanca ne-prava. Ali, takođe, to je čitava istorija prava“ (*isto*, 57).

Ta istorija nam govori da pravo ne može da se zaustavi u nekom svom osiguranom, zbrinutom, garantnovanom obliku. Nije moguć kraj istorije prava, kao što nije moguć ni kraj istorije. Još manje je moguć kraj istorije nasilja. I da li je, onda, moguća priča o liberalno-demokratskom poretku kao *kraju istorije*? Bez sumnje, to je podložno ozbiljnoj sumnji! Budući da znamo da sintagma *kraj istorije* pretpostavlja u sebi i nešto takvo kao *kraj istorije prava*! Kraj i same *potrebe* za temeljnim preobražajem već-ustanovljenog prava.

Hipoteza o *kraju istorije* je, samo, još jedna metafizička iluzija. Liberalna demokratija ne može da bude poslednja reč istorije prava, a samim tim ni Istorije. Priča o njoj kao *kraju istorije* je izraz izvesnog pravnog konzervativizma koji, međutim, ne rešava stvarne probleme. Zato je *u pravu* Derida kada tvrdi da „još uvek ne postoji demokratija koja je dostojna tog imena. Demokratija ostaje stvar za budućnost: da se porodi ili regeneriše“ (*isto*, st. 74).

Naravno, mnogo je bolje da se taj porođaj/regeneracija obavi sredstvima etabliranog prava, dakle, legalistički nego nekakvim revolucionarnim rezom... Ali, velika je iluzija da bilo

koji preobražaj može da prođe bez nasilja, kao da je reč o srećnom *automatizmu* u kome se ljudi ne sukobljavaju i ne pričinjavaju štetu jedni drugima. Zato, uostalom, problem u istoriji i nije, na prvom mestu, *dopustiva mera nasilja* nego, upravo, *višak nasilja* kojim se istorija obilato hrani...

Definisanje političkog

Među mnoštvom mogućih definicija politike ističu se dve: (1) *politika je delovanje u kome se donose odluke koje se temelje na grupisanju, odnosno razlikovanju između prijatelja i neprijatelje*; i (2) *politika je delovanje čiji ključni zadatak je da pravi zakone koji su neutralni u odnosu na deobu prijatelji-neprijatelji i koji su, prema tome, dobri za sve*. Prva od ove dve definicije je klasična ili predmoderna i po duhu šmitovska (Schmitt), dok se za drugu može reći da je moderna i da, po duhu, pripada liberalnoj tradiciji.

Šta je to što *ističe* ove dve definicije?

Na prvi pogled, reklo bi se, njihova potpuna različitost. Ali, ma koliko da se te dve definicije razlikuju, one, ipak, u sebi nose i izvesnu problemsku bliskost. One su, naime, različiti i, zapravo, suprotni odgovor na jedan te isti problem. A kako taj problem glasi? On glasi: *da li je cilj politike u njoj samoj ili izvan nje?*

Politika je, bez sumnje, vrednost među vrednostima. Ali kakav je njen praktični položaj među drugim vrednostima? Da li je ona, samo, sluškinja ekonomije i profita (kako se verovalo u izvesnom marksizmu)? Ili je svrha plitičkog delovanja *etička*, da „građane učini dobrim i poslušnim prema zakonima“, kako je tvrdio Aristotel (v. *Nikomahova etika*, 1102a)? Pa ako nije *etička*, da li je onda religijska, ideološka, doktrinarna? Ili je najuputnije reći da politika može da služi *bilo kojim* izvan-političkim vrednostima (budući da u sebi ne sadrži nikakvu posebnu vrednost koja bi čvrsto zahtevala da se ta instrumentalizacija zaustavi)? U ovom poslednjem slučaju, neke izvan-političke vrednosti (kapital-odnos, zakon, moral, religija, ideologija itd.), u meri u kojoj instrumentalizuju politiku, prema njoj se odnose kao samosvojne, suverene vrednosti ili, što se svodi na isto, kao *vrednosti po sebi*. Politika se onda pojavljuje

samo kao oruđe pomoću koga se, u jednoj zajednici, izgrađuju izvesne materijalne i duhovne vrednosti. Zato njen posao nije da instrumentalizuje te vrednosti. Bar ne na duži rok ili u krajnjoj, odlučujućoj instanci. Iz toga sledi da politika može da ima samo privid samosvojnosti ili samosvrhovitosti i da, u najboljem slučaju, poseduje jednu minimalnu i varljivu suverenost koja se stalno, pre ili kasnije, poništava i koriguje nekim spoljašnjim nalogima koji zahtevaju njenu instrumentalizaciju.

U ovom kontekstu, naravno, neće nas mimoići pitanje: da li je umesno jedno takvo *instrumentalno* shvatanje politike? Odnosno, da li je uopšte umesno pitati: kojoj vrednosti ili kojoj vrednosnoj sferi politika (treba da) *služi*?

Nasuprot tvrdnjama po kojima se ona uvek instrumentalizuje u korist nekih drugih, viših vrednosti/ciljeva (a tu, svakako, treba uvrstiti i definiciju politike kao delatnosti koja *pravi zakone*) javljaju se tvrdnje da je ona vrednost po sebi ili svrha po sebi, tako da nikada nije (bar ne u strateškom smislu) instrument neke druge vrednosti nego je, naprotiv, spremna da – ako nađe za shodno – upravo instrumentalizuje i iskoristi svaku drugu vrednost u *sopstvene* svrhe.

To je, naravno, shvatanje po kome politika kroz institucionalizaciju i grupisanja teži (najčešće: stalno uvećavanoj) *moći*. U jednoj drugoj formulaciji, ta ista priča nam govori o političkom odlučivanju koje se rukovodi merilom diskriminacije između prijatelja i neprijatelja. Naravno: neprijatelj je taj koji bi hteo da nas liši moći, tako da su *borba protiv neprijatelja* i *težnja za uvećanjem moći* dva načina da se opiše jedna te ista Stvar.

Sada smo u mogućnosti da postavimo pitanje: šta je *zapravo* politika? Da li je ona instrumentalna ili intrinzična vrednost? Ili je, možda, sad jedno, a sad drugo!? Što bi, svakako, bila hipoteza koja povlađuje iskustvu sveta, u kojem politika može da se posmatra i kao volja za moć i više moći, ali i kao delatnost koja stvara zakone/vrednosti.

To bi, svakako, značilo da politika *može* da služi i sebi i drugome. Danas je ne samo moguć liberalno-demokratski poredak u kome imamo vladavinu zakona, kao i izvesnih (demokratskih) vrednosti, nego je on i dominantan ili, što se svodi na isto, nadmoćan! Međutim, svedoci smo činjenice da su u tom poretku i, još više, izvan njega (u ravni spoljne politike) mogući decizionistički recidivi u kojima se norme i zakoni suviše često potiskuju pomoću političkih mera i odluka, odnosno putem moći i nadmoći...

Da li to znači da politika, zapravo, nema svoju pravu i jedino ispravnu definiciju? Te da je moguće reći kako su definicije politike, izložene na početku ovog teksta, predlozi čiji *normativni* status nije jasan?!

Deskriptivno-istorijski gledano, politika je (oduvek bila) moguća i kao samosvrha i kao sredstvo za potvrdu nekih drugih vrednosti. Može se, čak, reći da je ona često gubila svoju moć ili vlast onda kada je bila samo jedno od ta dva momenta: kada je težila da bezobzirno uveća svoju moć (ne obazirući se na okružujuće vrednosti/vrednosne sfere i njihove zahteve!) ili kada je isključivo brinula o nekim drugim vrednostima (a ne i o sopstvenoj moći)...

Da li iz prethodno rečenog sledi da je prava definicija politike ona koja polazi od izvesne *sinteze* ta dva momenta: intrinzičnog i instrumentalnog? U prilog toj hipotezi stoji (nagoveštena) činjenica da danas u svetu ima *moćnih* liberalno-demokratskih država koje u ravni spoljne politike često daju prednost decizionističkom modelu koji se temelji na logici prijatelj-neprijatelj, dok je za unutrašnju politiku rezervisan neutralni i pluralistički obrazac koji u političkom prostoru dopušta samo partnere i protivnike. Da li iz toga zaista sledi da je moguća sinteza instrumentalnog i intrinzičnog koncepta politike?

Takav zaključak bi bio prebrz. Zašto prebrz? Zato što se ti momenti u stvari *isključuju*, tako da, počev od njih, ni ne može da se teorijski oblikuje nekakva skladna, potpuno koherentna sinteza. A nekoherentna sinteza naravno nije nikakva sinteza!

Što ne znači da takve kvazi-sinteze ne mogu da se, kao regulativni princip, pojave u nekoj protivurečnoj, paradoksalnoj realnosti. Možda je upravo to jedna vrednosno neutralna, čisto deskriptivna definicija: politika je nekoherentni, protivurečni, paradoksalni spoj instrumentalnog i intrinzičnog?! Posle svega ostalo bi, ipak, otvoreno pitanje da li je tu još uvek reč o definiciji i da li je *jedna* takva definicija uopšte moguća.

Da je ta nedoumica opravdana najbolje ćemo se uveriti ako dve definicije *politike* (instrumentalnu i intrinzičnu) koje smo izložili na početku ovog teksta formulišemo, ovde, u njihovoj 'sintezi'. Ta sinteza bi, bez sumnje, glasila: *Politika je delovanje u kome se donose suverene odluke koje, polazeći od razlikovanja između prijatelja i neprijatelje, imaju zadatak da prave zakone koji su neutralni u odnosu na deobu prijatelji-neprijatelji, odnosno koji su dobri za sve.*

Ako takva *sinteza* ipak nije moguća (kao nešto koherentno), da li iz toga sledi da je pojam *politike* i *političkog* (danas?) u ozbiljnoj krizi? Budući da je politika raspeta između kontradiktornih htenja, tako da ona, u stvari, *ne zna* šta hoće, *ne zna* koji je njen cilj i *ne zna* da li je on samo u njoj ili je i izvan nje. Možda se upravo u tome sastoji njena *prava* definicija: politika je, u isti mah, neznanje sopstvene svrhe i haos kontradiktornog?! Pošto danas živimo u svetu globalizacije, nije li, onda, jedna takva definicija, u stvari, izraz izvesne težnje ka globalnom političkom – haosu?!

Ipak, moguće je i drugačije tumačenje te situacije. Recimo: ako je pojam *političkog* u krizi, to, ponajpre, dolazi od *deficita* filozofije zbog kojega (deficita) kriza *poimanja* političkog (kao i kriza njegovog definisanja) uopšte i postoji. Iz ovoga bi, zatim, sledilo da filozofija ili, preciznije, politička filozofija ne samo što može nego i treba da nađe izlaz iz te krize.

U stvari, već u trenutku kada smo ustanovili da unutar politike funkcioniše izvesna opozicija između *svrhe po sebi* (*intrinzičnog*) i *svrhe za drugo* (*instrumentalnog*), time smo u velikoj meri isključili hipotezu o haosu. Politika kao vrednost

među vrednostima je, na izvestan način, *prisutna*, što u isti mah znači i pojmljiva ili shvatljiva u svojim konkretnim (opozicionim) strukturacijama... To bi morala da bude polazna tačka pitanja o krizi-definisanja političkog i, zatim, pokuša da se ta kriza (konceptualno) razreši.

Prvo što moramo da utvrdimo je to da opozicija između vrednosti po sebi i vrednosti za drugo, iako ima praktični smisao, ipak sadrži u sebi i izvestan metafizički momenat. To je momenat usredištenja, centričnosti. Njime se ovaj ili onaj model politike učvršćuje kao izvesna (metafizička) konstrukcija. Pri tom, naravno, ne možemo davati tek tako, 'od oka' prednost jednom konstrukt nad drugim. Potreban je izvestan dekonstruktivni gest koji bi rasvetlio okolnosti tranzicije između idealnih konstrukta i prelaska od jedne ka drugoj definiciji politike...

Očigledno je da u bipolarnoj srukturi politike, u njenoj rassetosti između instrumentalnog i instrinisičnog vrednosnog modela, pitanje središta, centra, odnosno dominantne pozicije traži stalna redefinisavanja, ako ni zbog čega drugog, onda zato što samo središte u istoriji stalno klizi od jednog pola ka drugom! Ti procesi usredištenja i rasredištenja, svakako, vezuju izvesnu energiju koja, onda, nije samo politička energija, ali je na prvom mestu politička.

Postoje dobri istorijski razlozi koji nas podstiču da verujemo kako je opozicija između vrednosti po sebi i vrednosti za drugo poprimila, u politici, specifičan oblik napetosti koja je napetost između različitih, konkurentskih shvatanja o tome koji je koncept politike danas dominantan (ili središnji). Ta konkurentska, alternativna shvatanja su sažeto izložena već u oprečnim definicijama politike koje smo analizirali. U ovom trenutku mogli bismo napraviti malu dopuni i reći da je shvatanje politike kao diskriminacije između prijatelja i neprijatelja ekvivalentno definiciji koju je predložio Mišel Fuko i koja, po njegovim rečima, preokreće Kaluzevica: *politika je nastavak rata drugim sredstvima*. U stvari, to je polemocentrički model politike. Pre ili kasnije: politika je rat,

polemos. Nasuprot tom shvatanju, definicija koja glasi: politika je umeće pravljenja zakona predstavlja moderni (*liberalni*) koncept koji vladavinu norme/zakona pretpostavlja decizionizmu, odnosno vladavini političke odluke i samovolje.

Videli smo da faktički politika može da bude i jedno i drugo, da teži punoj, a to znači hirovitoj samosvojnosti, ali i da teži gubitku vlastitosti, odnosno preobražaju sopstva u nešto drugo, u neku drugu materijalnu ili duhovnu vrednost. Pri tom, naravno, mi možemo i da se (pozitivistički) raspitujemo o tome koja od tih težnji je u prošlosti bila i danas jeste *dominantna*, što je, svakako, pitanje istorijske evidencije. Nasuprot tome, moguće je postaviti pitanje: koja od tih težnji je pravednija, odnosno normativno poželjnija? Računajući s time da, istorijski gledano, dominacija i pravda ne idu uvek zajedno!

Da li je za razliku od apstraktne (ili: realno-nemoguće) normativnosti uputno govoriti o takvoj koja bi bila ostvariva, odnosno koja bi bila nošena izvesnim *tendencijama* koje se kroz istoriju probijaju? Naravno, neće se izbeći ni pitanje: da li je, uopšte, dopustiva *globalna* procena, odnosno procena o globalnoj tendenciji? Drugim rečima: da li je politika sudbinski centrirana u polemosu, moći ili deobi između prijatelja i neprijatelja, ili ona, ipak, nalazi uporište u neutralnoj, na pravnom načelu zasnovanoj poziciji? To pitanje moglo bi i ovako da se postave: koji će model politike – polemocentrički ili liberalno-demokratski (dakle, neutralni i meki) – da se pokaže kao istorijski ili globalno nadmoćan?

Mnogi liberalni mislioci su, pomalo naivno, u prošlosti (kao uostalom i danas) verovali da je *kraj* polemocentričke dominacije u međunarodnim odnosima osigiran već spontanom intervencijom novca, robe i kapitala. Tako je, recimo, Benžamen Konstan u *O duhu osvajanja i uzurpacije u njihovim odnosima sa evropskom civilizacijom*, 1813. godine, tvrdio: „Došli smo u epohu trgovine, epohu koja mora nužno zameniti ratna vremena, kao što su ova vremena morala nužno da joj prethode. Rat i trgovina su samo dva različita sredstva da se dođe do istog cilja: da se ima ono što se želi“ (v. poglavlje II).

Konstan nije osporavao ideju da je rat stariji od trgovine, budući da je on „divlji impuls“, ali, nasuprot tom impulsu, 'danas' (dakle te 1813 god.), afirmiše se slobodna trgovina kao prostor u kojem je moguć „civilizovani proračun“. I tu se, rekao bi Konstan, ma koliko nedosledno i s velikim odstupanjima, ipak nazire početak kraja klasične definicije politike.

To je nužnost zato što u modernim vremenima rat, kao ni politika rata, ne donosi nikome, čak ni pobednicima, nikakvu korist nego samo štetu. Štaviše, reći će Konstan, moderne nacije teže isključivo bogatstvu, a rat je krajnje nepodobno sredstvo za realizaciju tog cilja. „Beskrajna i zamršena razgranatost trgovine postavila je interes društava van granice njihove teritorije: i duh ovog veka odneo je pobedu nad uskim i neprijateljskim duhom koji bi neki hteli ukrasiti rečju *patriotizam*“ (isto).

Liberalnom kapitalizmu su bili potrebni ne samo zakoni, koji su po definiciji sfera neutralnog, nego i izvestan politički *neutralan* prostor, s one strane pojedinačnih 'patriotizama', u kojem bi, onda, bio moguć 'civilizovani proračun'... Zacelo, to je morao biti prostor izvesnog *pacifizma* i izvesne pacifikacije Zemlje (koja se prvobitno shvatala kao kolonizacija!). Čisti (= liberalni) kapital-odnos je bespogovorno tražio odsustvo svake intervencije, dakle, *mir* i to po cenu da se, ako je potrebno, i *ratuje protiv rata*! Ideološke legitimacije takvog rata su se uvek lako pribavljale. Ipak, takvo shvatanje pacifizma je moralo biti paradoksalno i njegovu paradoksalnost teoretičari polemocentričkog shvatanja politike, poput Karla Šmita, nisu propustili priliku da istaknu!

Međutim, nisu svi liberalni mislioci verovali da definicija politike kao rata *nastavljenog drugim sredstvima* može da se potisne jednostavnim, spontanijem delovanjem slobodnog tržišta i 'industrije'. Po Imanuelu Kantu, prodor trgovine i kapital-odnosa u svetskim razmerama jeste neophodna, ali nije dovoljna, pretpostavka da se, tim sredstvima, međunarodni belicizam privede u luku izvesnog mira. Jer, ljudska priroda se „nigde ne pokazuje manje dostojna ljubavi kao u odnosima

čitavih naroda jednih prema drugima. U svojoj samostalnosti ili u svom posedu nijedna država nije ni za trenutak osigurana protiv drugih. Želja da se međusobno podjarme, ili da se povrede u onome što je njihovo, u svako doba je tu..." (v. I. Kant: *Um i sloboda, spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd, 1974., st. 120). Da li je ta mrzost između naroda nepopravljiva i sudbinska? Da li je politika kao spoljna politika (ako ne i unutrašnja) nužno (pre ili kasnije) rat nastavljen drugim sredstvima? Šmit bi, bez ustezanja, rekao – da. Kant je, u tom pogledu, mnogo uzdržaniji.

Po njemu mogući lek protiv patologije međudržavnih sukoba sastoji se u ustanovljenju izvesnog međunarodnog prava, zasnovanog „na javnom zakonu koji se provodi preko vlasti, a kome bi svaka država morala biti podvrgnuta (prema analogiji sa građanskim i državnim pravom pojedinačnih ljudi); – jer, jedan trajni opšti mir, prema takozvanom *balansu snaga u Evropi*, je puka fantazija..." (*isto*). Drugim rečima, sama politika i njena snaga takav mir, odnosno tu neutralnost jednog prostora opšte komunikacije (dobara, ljudi itd.), ne bi mogla da obezbedi, pa bi, za to, bilo potrebno ustanoviti izvesnu međunarodnu pravnu regulativu ili 'javni zakon'...

U stvari, Kant anticipira ideju pravne globalizacije, donsno univerzalizacije liberalne vladavine zakona, što bi onda, u planetarnim razmerama, dovelo do utemeljenja izvesne meke, manje violentne političnosti. Nije dakle dovoljno slobodno tržište nego su potrebni i međunarodni zakoni i pravosuđe, počev, recimo, od Međunarodnog krivičnog suda! Tek ustanovljenjem jedne neutralne pravne instance na globalnom planu mogla bi da se zaustavi dominantni koncept politike kao nastavljenog polemosa i da se, na taj način, otvori prostor za jedan mekši, demokratski koncept međunarodne ili, ako hoćete, globalne politike.

Pri tom, i taj *mekši* koncept mogao bi, uvek, da sklizne u nešto *tvrđe*, nešto mnogo violentnije... Ali, ukoliko bi se njegovo globalno instaliranje dosledno sprovelo, onda ta, svakako, liberalno-demokratska strategija ne bi u sebi našla

dovoljne razloge za kontraindikativna skretanja. Ukoliko bi se, naprotiv, globalizacija o kojoj je sanjao Kant svela na to što ona danas jeste, dakle, na ekonomsku, slobodno-tržišnu (sa ekspanzivnim multinacionalnim finansijskim kapitalom na čelu) globalizaciju, odnosno globalizaciju *neoliberalnih* ideja (što, na prvi pogled, ide na ruku Konstanovom shvatanju), to bi, onda, bez sumnje, dopuštalo belicistička skretanja u ravni razno-raznih spoljnopolitičkih izazova!

Definisanje *političkog* je danas, zacelo, u ozbiljnoj krizi. Ta kriza se profilise unutar aktuelnih procesa globalizacije. Svaka definicija, ukoliko se tiče nekih vrednosti, uvek je u isti mah i neko vrednovanje ili (diskretni) projekt, nagovor na izvesnu perspektivu koja, po pravilu, ima performativno obeležje; čini da se mi zalažemo za jednu realnost, da je izgrađujemo... Pri tom, nikada ne treba zaboraviti da postoje alternativna zalaganja... Danas je definisanje političkog sporno naročito u globalnim razmerama. Politika nema čvrsti semantički identitet usidren u nekom polu opozicije rat-ili-mir. Otuda se danas u svetu javlja napetost između meke i tvrde politike, napetost koja stvara neočekivane paradokse. Ista takva, nerazrešena napetost važi i za opoziciju između *neutralnog* (zakona) i *pristrasnog* (političke odluke). Ipak, najupečatljiviji paradoks je onaj koji proizlazi iz ideje rata-protiv-rata, odnosno politike zasnovane na toj vrsti rata koji, navodno, nije rat. Ambivalentnost takvog 'pacifizma' dolazi otuda što, naprosto, nije moguće *nasiljem* (= ratom) *istrebiti* rat. Kao što nije moguće pojesti poslednjeg kanibala.

Globalno utemeljenje pravne sfere kao sfere neutralnosti (pri tom, nisu dovoljna samo tzv. ljudska prava, pa čak ni Međunarodni krivični sud: to bi bio samo početak) predstavlja uslov mogućnosti širenja meke, dakle, *demokratske* (međunarodne) *politike u svetu*. Ali i obrnuto. Jer, niko nema monopol na tu politiku. I to, onda, važi i za strategiju tzv. *neoliberalizma*, koji teži pukoj globalizaciji slobodnog tržišta, bez ikakvih demokratskih ograničenja i obzire, tako da se, na globalnom planu, to realizuje kao svojevrsna regresija!

Inaugurisanje opšte distributivne nepravde. Monopolisanje bogatstva. Itd.

Pri tom se, neoprezno, veruje da će automatizam tržišne regulacije da donese blagostanje svima. A ipak, politika kakava god da jeste nije – i u to smo se već dovoljno uverili – hilijastička strategija pobede; makar ta pobeda bila i pobeda liberalne ekonomije! Politika je, u svom najboljem izdanju, samo skup *različitih* sporenja oko onoga što je *dobro za sve* (računajući s tim da je kategorija *svih* i lokalna i globalna). U svim tim sporenjima jedno je sigurno: da *polemos*, čak i u obliku *polemosa-protiv-polemosa*, nije dobar ni za koga!

II

Politika kao polemós

Modeli državnog uređenja koji su se u Srbiji do nedavno smenjivali bili su po pravilu – *decizionistički*. U njima se, uvek, davalo prvenstvo izvesnoj političkoj volji/odluci u odnosu na pravnu normu ili vladavinu zakona. Danas je, međutim, bar u civilizovanim zemljama, norma postala – *odlučujuća*. Zadatak politike više nije u tome da donosi odluke nego da pravi zakone. Ipak, recidivi tradicionalnog, decizionističkog koncepta su i dalje mogući... To je razlog što je decizionizam još uvek teorijski zanimljiv. Najbolje – mada po prirodi stvari ne i dovoljno dobro – konceptualno opravdanje *decizionizma* ponudio je 'klasik' političke filozofije: Karl Šmit.

Kod ovog neobičnog autora otkrivaju se, ujedno, i ključne aporije koje prožimaju i nose decizionistički model državnog ustrojstva. One se u zaoštrenom obliku ispoljavaju u svakoj sredini u kojoj postoji volja da se taj model upražnjava. Srbiju i njenu državnost su doskora – a to se u izvesnoj meri dešava i danas, odnosno u režimu nastalom posle 'revolucije' od Petog oktobra – razjedale upravo takve aporije... One potvrđuju da je decizionistički stav prama državi, s jedne strane, duboko pogrešan, a s druge, realno ili bar simptomalno prisutan. Konačno, te aporije pokazuju da je, u strateškim (ali ne i taktičkim) momentima tumačenja savremene političke situacije, *decozionizam* neophodno zameniti jednim na *vladavini prava* zasnovanim konceptom... U ovom tekstu biće razmotrene ključne teškoće s kojima se suočava K. Šmit u pokušaju teorijskog opravdanja ili utemeljenja decizionizma.

Status kao takav

Šmitov slavni spis *Pojam političkog* započinje rečenicom: „Pojam države pretpostavlja pojam političkog“. Autor, očigledno, nije ljubitelj definicija koje previše anticipiraju. Zato nije sklon da pripiše državi precizan deskriptivni status, već se ograničava samo na tvrdnju da je ona, u poređenju sa individualnim i kolektivnim statusima, u stvari, status kao takav: „država je posebno stvoreno stanje jednog naroda, i to stanje koje je u odlučujućem slučaju merodavno i zato, u odnosu na mnoge zamislive individualne i kolektivne statuse, status kao takav“. Pošto je ovo rekao, Šmit odmah dodaje: „Više se za sada ne može reći“. Ali, nije li već i to – previše? Status kao takav: šta ta sintagma, u stvari, znači? Ostaje nejasno i pitanje: zašto bi država bila stanje koje je 'u odlučujućem slučaju merodavno'? Naravno, reč je o postulatu. Altiser bi rekao – dogmi i pri tom bi dodao da je filozofija puna takvih dogmi... Ipak, u njoj se 'dogme' ili postulati na 'ovaj' ili 'onaj' način opravdavaju... Kod Šmita, čini se, takvo opravdanje izostaje...

Moramo se, za trenutak, vratiti na prvu rečenicu *Pojma političkog*: država (ili: *status kao takav*) je nešto što pretpostavlja pojam *političkog*. Ne znači li to, takođe, da status države *pretpostavlja*, zapravo, jedan drugi status – *status političkog*?! To bismo, ovde, morali da nazovemo ključnim problemom: kakav bi to bio status 'kao takav' koji bi, ipak, za svoj uslov imao neki drugi, posebni status i, u ovom slučaju, status – političkog? Da li to znači da je država kao bezuslovni status (ili: 'status kao takav?') ipak uslovljena jednim posebnim i, zapravo, (Šmitu bar) značajnijim statusom?

Da bi stvar bila još komplikovanija, čini se da je, u ovom neobičnom spisu, i sama politika uslovljena jednim spoljašnjim statusom. Ovog puta to je status – rata! Pri tom, rat „nije cilj i svrha ili čak sadržaj politike, ali je on svakako, kao realna mogućnost uvek postojeća *pretpostavka* (podvukao: K. Šmit)

koja na osoben način određuje ljudsko delanje i mišljenje i time izaziva specifično političko ponašanje“ (*Pojam političkog*, pog. 3). Zahvaljujući ovom upadu rata – tog, zacelo, najradikalnijeg neprijateljstva – u sferu političkog, ubuduće, sam politički status biva definisan zaoštrenim *razlikovanjem* i zapravo *diskriminacijom između prijatelja i neprijatelja*. U stvari, reč je o 'slavnom' Šmitovom shvatanju po kome politika nije ništa drugo do politika neprijateljstva. Pri tom, u čitavoj priči ostaje nejasno koji od ova dva-tri statusa (rata, politike ili države) ima – prvenstvo. Da li tu funkciju 'prvenstva' preuzima na sebe 'status kao takav' države ili njen 'politički status' sa, opet, pretpostavljenim 'ratnim statusom' itd?

To je u stvari prilično stara dilema i ona bi, ovde, mogla da se postavi i u jednom pomalo lakonskom obliku: šta je prvo – polis, politika ili rat? Naravno, tu se neće izbeći i potpitanje: da li je, uopšte, reč o bilo kakavom (aksiološkom, metafizičkom?) prvenstvu?

U Srbiji je doskora, ako ne i dan danas, ovo pitanje poprimalo veoma zaoštreni, skoro tragični oblik. Bilo je to, naime, pitanje izvesnog – žrtvovanja! Evo kako je ono glasilo: hoće li polis, a s njime zajedno i narod koji njega nastanjuje, biti naprosto – žrtvovan zarad opstanka jedne politike koja, međutim, propada zajedno sa svim stvarima koje dodirne? Tu nastaje spor koji je, rekao bih, principijelan. Usudujem se da, u ovom trenutku, iskažem tvrdnju koja će imati težinu načela: tamo gde se ustanovljuje primat *političkog* nad *polisom* (i, u krajnjoj liniji, nad pravnom državom), tu se *polis*, nužno, podvrgava zakonu entropije! Pogledajmo, najpre, koji su najopštiji razlozi za ovakvu tvrdnju.

Ukoliko se *političko* definiše samo kao borba za vlast i borba na vlasti, odnosno kao produžena ruka *polemosa* (koji je pri tom, još, aksiološki mero-davan), onda izgleda kao da nema tog mesta ni na nebu ni na zemlji na kojem bi takvo *političko* moralo ili moglo da prestane da postoji... Ono bi bilo prva i poslednja reč svih naših vrednosnih dilema. Polis bi, u tom slučaju, mogao biti samo nešto izvedeno i sekundarno, a nikako

'status kao takav'. Politika shvaćena kao produženi polemos u načelu ne bi mogla, ni u polisu ni izvan njega, da bilo čime bude ograničena. Borba za vlast morala bi biti i spolja i iznutra prva, a sve drugo bi bilo navažno. Posle nas (ili: mene) – potop!

Zacelo, to je doskora bilo realno i redovno stanje u Srbiji! Ali, svaki decizionistički model politike nužno se, pre ili kasnije, ogrešuje o zajednicu, o opšti interes polisa koji se, najpre, ogleda u interesu za pravnim statusom (ili, ako hoćete: statusom kao takvim!) zajednice.

Šmit uviđa taj problem ili, bolje, tu opasnost po kojoj poopštteni decizionizam može i da poništi status polisa, vrativši zajednicu u prirodno stanje, stanje onog: *bellum omnium contra omnes*. Zato on, naprosto, državu *postulira* kao nad-određujući entitet, odnosno kao izvesnu vrednost po sebi. Na taj se način i političko shvaćeno kao diskriminacija između prijatelja i neprijatelja nužno redefiniše: polis je tačka u kojoj tzv. *produžena ruka polemosa* – prestaje. Polis (shvaćen kao apsolutna ili totalna država) je privilegovano mesto (normativnog) 'pomirenja', odsustva svih političkih zaštevica, uključujući tu i politički pluralizam, a, možda, i mesto (poželjnog) odsustva same politike. Ukoliko bi *u* takvom polisu još uvek postojala nekakva politika, to više ne bi mogla da bude politika neprijateljstva, diferencijacije, diskriminacije. Jer, naprosto, nije moguća politika neprijateljstva unutar 'političkog jedinstva'. Ona je moguća samo izvan, prema svemu/svakom – drugom.

Dakle, ako egzistancija države uvek već pretpostavlja izvesnu političnost, to, onda, po svemu sudeći, ne bi mogla da bude političnost usmerena na unutrašnje sukobe nego na učvršćivanje 'jedinstva', na homogenizaciju, hijerarhiju, pokornost... Ukratko, ta političnost ne bi mogla da insistira na *polemosu* (kao svojoj ključnoj pretpostavci) čija stvarna pojava bi tu bila neprimerena nad-određujućem statusu države. Naprosto, polemos, rat nije moguć u samom statusu-kaotakvom! Ali, s kojim pravom bi to moglo da se tvrdi? S pravom *samovolje*? Ili s *pravom* koje nadomešta svaku poziciju volje?

Svaki decizion-izam? Jer, politika shvaćena kao produžena ruka polemosa bi u 'statusu kao takvom' nužno dovela do unutrašnjeg razdiranja same zajednice (odnosno: političkog jedinstva), a to bi, onda, zajednicu lako moglo da baci u stanje izvesnog pred-statusa... Poopšteni decizion-izam (koji je već sam po sebi ili s obzirom na svoj sufiks – poopšten) vodi apсурdnim političkim posledicama!

Da bi se država održala u svom 'izvornom' statusu, potrebno je da ona u sebi sabere efekte određene političke homogenizacije (ili: jedinstva) oko 'naše' Stvari. Ostaje veliko pitanje da li bi to, onda, bila politika u dosledno decizionističkom duhu. Polemocentrički status politike nespojiv je sa statusom-kao-takvim države. Ovaj potonji podrazumeva, u stvari, kraj politike. Prema tome, pojam *države* ne samo što pretpostavlja pojam *političkog* nego pretpostavlja i pojam kraja političkog, što, bez sumnje, ne deluje sasvim koherentno! Pogotovu kada znamo da je, generalno uzev, Šmit sklon kritici, a ne pohvali, procesa *depolitizacije* političkog!

Aporije decizionizma

Kako aporije decizionizma izgledaju u praksi to se, ponajbolje, može videti na primeru Miloševićeve Srbije. U njoj se, naime, vladajuća politika iz sve snage 'klela' u državu (i njenu suverenost) a u isti mah je proizvela njeno temeljno uništenje! Pri tom, ova kontradikcija je bila sasvim stavarna.

Za razliku od Miloševića, Šmit je, naravno, strahovao od političkog 'samorastrzanja' koje bi moglo da zahvati 'status kao takav'. U isti mah, on je gajio iluziju da je moguć polis koji, sa spoljašnje strane, zna i poznaje samo politiku-neprijateljstva, a, sa unutrašnje strane, samo 'politiku jedinstva', dakle, homogenizacije (da li možemo reći i prijateljstva?) koja isključuje ili potiskuje svako 'samorastrzanje'. On je verovao u (pretpolitičko ili postpolitičko?) državno jedinstvo koje isključuje svaki spor, protivurečenje ili napetost, uključujući tu, čak, i politički pluralizam. Ovo (nacionalno: gde nacionalno

znači i državno i etničko) 'jedinstvo' (i Milošević je rado upotrebljavao taj termin) jeste jedini autentični osnov za koncipiranje pojma *političkog* shvaćenog u ključu politike-neprijateljstva prema svemu *drugom*. Politička anatomija 'jedinstva' uvek se, u svojoj imanenciji, pokazuje kao tiranija nekog isključivanja. Bilo da se ono zove *progon veštica* ili *progon izdajnika*...

Vratimo se, sada, Šmitovim analizama s početka *Pojma političkog*. Videli smo da on državu naziva, najpre, posebnim stanjem jednog naroda, da bi, zatim, dodao kako je to stanje u odlučujućem slučaju merodavno i zato – status kao takav. Država je, u isti mah, nešto posebno i nešto veoma opšte. Kada i kako ona uspeva da iz svog posebnog stanja iskorači u opštost, u status kao takav? Onda kada to posebno stanje postane *merodavno*, kada postaje mera ili kada nalazi meru svim ostalim stanjima. A to se, po Šmitu, dešava „u odlučujućem slučaju“! Ovde, zacemento, preostaje pitanje: koji slučaj je *odlučujući*? Sledeći Šmitovu zamisao, morali bismo, po svojoj prilici, reći: odlučujući slučaj je onaj u kome se ustanovljuje izvesno privilegovano odlučivanje. Ili još kraće: odlučujuća je sama odluka (deciziva)! I naravno, ne bilo koja nego upravo – politička. A politika je, bez sumnje, produžena ruka polemosa, dakle, rat nastavljen drugom sredstvima.

U svemu tome, ipak, nešto ostaje nejasno: kako je uopšte moguće državu, *u isti mah*, potčiniti jednom shvatanju politike koja se definiše kao diskriminacija između prijatelja i neprijatelja (ili: kao politika neprijateljstva) i, s druge strane, shvatiti je kao vrednost po sebi ili status kao takav? Ili to, u stvari, i nije 'isti mah'?

Doskora je vladao u Srbiji jedan beskompromisni koncept politike koji ('nacionalnu') državu stavlja na mesto aksiološki prvog, odnosno na mesto vrednosti po sebi. Ipak, ta beskompromisnost, koja se ogledala u tiranskoj samosvrhovitosti vladajuće politike, u isti mah je potpuno instrumentalizovala državu, mada joj je, pri tom, pripisivala svojstva savršene suverenosti!

Zašto decizionizam, u kojem pojam *države* pretpostavlja pojam *političkog* (kao *odlučujući*), nužno uništava samu državu? Zašto on nužno poništava njene vrednosti koje bi, ipak, morale da budu nadređene izvesnoj samovolji političkog odlučivanja? Zašto on, bar u savremenim uslovima, neminovno podriava status države već samim tim što mu oduzima primarno *pravno* značenje? Ovo značenje je, bez sumnje, uvek težilo da ukine primat političkog odlučivanja, preobražavajući hirovitost odluka u opštevažeću normu, kodifikujući uslove budućeg odlučivanja, uzdižući pravnu državu na rang nečega zaista merodavnog, odnosno – statusa kao takvog!

Ipak, decizionizam je u politici bio, pa i danas je ostao, izuzetno privlačna mogućnost. Ostaje pitanje: zašto je to tako? Zaista, zašto politika, čak i kada je okružena civilizovanim pravnim normama, kako na globalnom tako i na regionalnom planu, ipak povremeno teži da iskorači iz njih i da manifestuje svoju arhaičnu i pogubnu samocelishodnost? To je, svakako, pitanje koje nećemo lako zaobići. Ono ukazuje na *opasnosti* koje, na svojim rubovima, nosi *političko* čak i kada je dobro situirano u civilizacijskoj ravni!

Reklo bi se, na prvi pogled, da decizionizam ne može ničim da se ograniči. A opet, ideja o apsolutnom neprijateljstvu deluje ne samo užasavajuće nego i paradoksalno. Neprijateljstvo, pre ili kasnije, mora u nekoj tački da se zaustavi, jer bi, u protivnom, moglo da poništi i sopstvenog protagonistu... Ukratko, decizionizam je negde nužno ograničen. Reč je samo o tome da se o smislu i granicama te ograničenosti polože teorijski računi i da se, time, izbegne 'švercovanje' ne-decizionističkih postulata. Samo, ako bi se takvo ograničenje dopustilo, to onda ne bi više bio konsekventni decizion-izam! Ili, što se svodi na isto, to bi značilo da političko može da se definiše i na drugačiji način, a ne samo kao zaoštrena diskriminacija između prijatelja i neprijatelja.

Javni neprijatelj

Kao moguća diferencijacija ili diskriminacija između raspoloživih subjekata, politika podrazumeva, smatra Šmit, postojanje javnog neprijatelja, odnosno skupine ili grupe ljudi koja se suprotstavlja nekoj drugoj grupi i koju ova druga proglašava neprijateljem (stavljajući, time, sebe u simetričnu situaciju: da bude i sama imenovana kao neprijatelj). Sve to, konačno, znači da nema privatnog neprijateljstva koje bi, onda, bilo zakonodavno za sferu političkog.

Neprijatelj je, tvrdi Šmit, „*hostis*, a ne *inimicus* u širem smislu. Nemački jezik, kao ni mnogi drugi jezici, ne pravi razliku između privatnog i političkog 'neprijatelja', tako da su ovde mogući mnogi nesporazumi i krivotvorenja. Često citirano mesto 'Volite neprijatelje svoje' (Mat. 5, 44, Luka, 6, 27) znači 'diligite inimicos vestros', a ne: diligite hostes vestros; nije reč o političkom neprijatelju. Ni u hiljadugodišnjoj borbi između hrišćanstva i islama nikada hrišćanin nije došao na pomisao da iz ljubavi prema Saracenicima ili Turcima Evropu, umesto da je brani, mora da izruči islamu. Nema potrebe da se neprijatelj u političkom smislu lično mrzi, i tek u sferi privatnog ima nekog smisla da se voli svoj 'neprijatelj', to jest svoj protivnik“ (*Pojam političkog*, pog. 3).

Derida se, u *Politiques de l'amitié* (Galilée, 1994), pita za smisao primera koji navodi Šmit: nije li odbrana Evrope od Islama, odnosno od ne-evropskih osvajača Evrope, bila, u stvari, više od jednog *političkog* rata? Nije li to bila odbrana onoga što se uopšte i moglo nazvati *političkim*? I dakle, težnja da se osigura opstanak jedne *par excellence* evropocentrične tradicije? A ta tradicija je oduvek bila tradicija pravnog i političkog kao takvog. (Koja se danas, možda, profiliše i kao odbrana demokratije?) Ta tradicija se branila i čuvala naspram drugog koji nije bio čak ni politički neprijatelj, već neprijatelj političkog, koji ni u čemu (*en rien*) nije delio evropsku pravnu i političku tradiciju. U stvari, Derida postavlja jednu konceptualnu shemu koja prevazilazi navedeni primer – vekovnog sukova između Islama i Evrope – i ograničenja njegovog mogućeg tumačenja.

Reč je o načelnoj mogućnosti da jedno političko delovanje prestane da bude specifično političko u okolnostima u kojima neprijatelj, protiv koga se deluje, više nije politički neprijatelj, ukoliko, prema tome, nije neprijatelj s kojim se 'deli' univerzalna tradicija političnosti, odnosno sama političnost kao sa-odnos, već je, sada, samo neprijatelj političkog. Možda ova hipoteza ima onu istu zanimljivost i aporetičnost koju u sebi sadrži Sen-Žistova maksima po kojoj *nema slobode za protivnike slobode?* Derida, svakako, cilja na sam rat shvaćen ne kao nastavak politike drugim sredstvima, već kao radikalna, obostrani prekid s politikom i, zapravo, pokušaj destrukcije jedne političnosti, jedne političke konfiguracije (konjunkture). To je, svakako, rat o kome govori i Aristotel kada, u *Politici*, tvrdi da onaj čovek koji (poput zveri) hoće da se postave izvan ili iznad „društvene zajednice“ (društveno je ovde ekvivalentno političkom/polisu), u stvari, „po prirodi želi rat“.

Ali, rat koji je objavljen *političkom* čini, upravo, legitimnom odbranu političkog, odnosno odbranu same politike kao prava da se politički sporovi sa političkim neprijateljima rešavaju političkim (a ne ratnim) sredstvima. Ova odbrana podrazumeva da je drugi, jednostavno, militantni agresor, to jest ratni (a ne politički) neprijatelj.

Ne znači li to da je potrebno ustanoviti razliku ne samo između neprijatelja koji se javlja u sferama privatnog ili javnog nego i onih koji se javljaju u sferi rata i politike? Ratni i politički neprijatelji, svakako, pripadaju sferi javnog koja je, u Šmitovom smislu, ono što se odnosi na neku skupinu ljudi ili čitav narod. Šmit je u pravu kada smatra da nije moguće izjednačiti javne i privatne neprijatelje. Pri tom, mora se uvek imati u vidu da je to norma, a ne odluka. Na 'terenu' ona se suviše često ne uvažava, a i kada se uvažava, u principu, ne prolazi bez 'kolateralne štete'!

S druge strane, nije moguće izjednačiti ratnog i političkog neprijatelja. Ako je ratni neprijatelj *po pravilu* (ali kom pravilu? – pretpostavimo, za trenutak, da takvo pravilo ipak postoji) i politički neprijatelj, to uopšte još ne bi značilo da politički

neprijatelj (ili: protivnik) mora biti i ratni! Da bi se ta specifičnost terminološki ustanovila nije dovoljno napraviti distinkciju između *inimicus* i *hostis*. Kao što je vrlo precizan kada pravi ovu poslednju distinkciju, tako, međutim, Šmit uopšte nije precizan i on, zapravo, uživa u svojoj namernoj nepreciznosti kada bez razlike i razlikovanja govori o političkom/ratnom neprijatelju. U stvari, on unapred odbacuje maksimu koja glasi: neprijatelj je uvek drugi, ali drugi nije uvek neprijatelj.

Za Šmita ekonomija, kultura, privatnost itd., nisu *deo* politike, ali rat jeste. „Sama vojna borba, posmatrana za sebe, nije 'nastavljanje politike drugim sredstvima' (...), već ima, kao rat, svoja sopstvena, starteška, taktička i druga pravila i aspekte, no koji svi skupa pretpostavljaju da već postoji politička odluka o tome ko je neprijatelj“ (*isto*, pog. 3). Drugim rečima, ako rat nije nastavak politike, to je tako samo zato što je on već otpočetka *politika* i, zapravo, njen suštinski (= najintenzivniji) oblik/*deo*.

Neprijateljstvo, zajedno sa destrukcijom koju u sebi nosi, jeste – smatra takođe Šmit – nužno obeležje svakog (javnog) grupisanja. Da li opozicija prijatelj-neprijatelj (kao *par excellence* belicistička opozicija) neminovno prožima i nosi svako (ili samo *merodavno*?) grupisanje: okupljanje, bitisanje-s-drugim, zajedništvo, zajednicu, polis, palanku, ukratko, sve što bismo mogli nazvati čovekovim *društvenim* bivstvovanjem? To pitanje bi moglo da se formuliše i na jedan radikalniji način: da li je politika shvaćena kao polem, zapravo, suština svake društvenosti?

Ta hipoteza bi bila prilično neugodna, pošto ona podrazumeva da je smrt ili, još bolje, zadata-smrt na neki način upisana u samu strukturu društvenog bivstvovanja. Kako god već da se ta struktura shvati. Iz toga zatim sledi – suviše brutalna – činjenica da je svako 'naše' jedinstvo, u stvari, *smrtonosno!*

Bilo kako bilo, jedno je sigurno: politika koja se, na kraju prošlog milenijuma, u Srbiji, definisala kao politika

patriotskog otpora 'novom svetskom poretku', zaista je bila politika destrukcije i samodestrukcije, odnosno smrti. Naprosto, smrt je bila svudprisutna: na grobljima, u bolnicama i apotekama, jutarnjim redovima za hleb i mleko, kontejnerima za đubre i kriminalističkim rubrikama... njeno prisustvo je moralo biti napadno. Ona je postala javna činjenica naše svakodnevice. I to nije ništa čudno jer je, već sama po sebi, homogenizacija morala biti autodestruktivna. Nije li, danas, u ovim pozno modernim vremenima, to (da su 'homogenizacije' autodestruktivne) postalo opšta pravilnost, takoreći – zakon?

Šmit, videli smo, insistira na deobi između (javnog) grupisanja i individualnih (privatnih) odnosa kao izvesnoj normi. Iz ovoga, svakako, sledi da pojmu *političkog* (koji podrazumeva razlikovanje između prijatelja i neprijatelja) *prethodi* (i utemeljuje ga, normativno?) jedno drugo razlikovanje, razlikovanje između *javnog* i *privatnog* ili, još preciznije, između javnih i privatnih prijatelja i neprijatelja. Dakle, diskriminacijom između prijatelja i neprijatelja, unutar koje se tek konstituiše političko, spolja komanduje razlika između *javnog* i *privatnog* koja je, onda, po definiciji predpolitička! Ili, možda, nad-politička? U svakom slučaju, prvo se mora odlučiti šta je javno a šta privatno, da bi, zatim, mogli da se razvrstaju javni prijatelji i neprijatelji. Pošto nije *po sebi* jasno šta je javno a šta privatno, o toj razlici se uvek mora doneti neka *odluka*. Drugim rečima, ta razlika je jedna performativna datost. I možda jedna političnost pre političkog?!

U različitim kulturama i političkim tradicijama razlika između javnog i privatnog ima različit smisao, a time se, onda, i razlika između javnih prijatelja i neprijatelja pokazuje kao kulturološki promenljiva. Da li to znači da kultura diktira sadržaj pojma *političkog*? Ako stvar stoje tako, onda se čini da je šmitovski (decizionistički) pojam *političkog* – onaj koji je doskora 'carevao' u Srbiji (i koji, možda, i danas caruje?) – napadnut s dve strane: najpre sa strane jedne političnosti (ili nad-političnosti) *pre* političkog, a zatim i sa strane jedne *razlike*

(javnog i privatnog) koja prethodi političkoj *razlici* (između prijatelja i neprijatelja) i komanduje njom!

Problemi se samo povećavaju kada znamo da deoba javno/privatno, najčešće, pretpostavlja temeljnu stvarnost jedne državne zajednice ili njen 'status kao takav'. Tek u toj zajednici/statusu ova deoba uspeva da se funkcionalno nametne... Na taj način, međutim, opet ulazimo u krug: političko pretpostavlja državno koje, opet, pretpostavlja političko itd. U praksi to znači – a današnja Srbija je tome dobar svedok – da politički sistem *decizionizma* (ako je to uopšte sistem) ne može da se ustanovi kao koliko-toliko koherentna ili bezbedna stvarnost. Ova stvarnost, pre ili kasnije, puca po šavovima vlastitih kontradikcija!

Nacisti su Šmita identifikovali kao ideološkog neprijatelja zato što je njegov diskurs i, posebno, deoba između javnog i privatnog neprijatelja, nametao totalitarnoj definiciji neprijatelja izvesno ograničenje: privatni neprijatelj nije nužno i politički neprijatelj, a politički neprijatelj nije nužno ružan, glup i zao. Takvo shvatanje ne odgovara totalitarnom duhu. Da li odgovara teoriji koja 'dosledno' veruje da se politika na odlučujući način definiše kao sukob, borba, polemika? Zašto bi se polemocentrično shvatanje politike zaustavilo pred jednom promenljivom, nestabilnom vrednosnom opozicijom kao što je ta između *privatnog* i *javnog*?

A ipak, ukoliko bi se političko prepustilo razobručenom (ne nužno i totalitarnom) decizionizmu, ono bi, na taj način, postalo prilično opasan pojam! Pri tom, ta bezobalna 'suverenost' političkog se, po pravilu, ('objektivistički') skriva iza izvesne opredmećenosti, iza same (navodne) Stvari za koju se jedna politika neopozivo zalaže.

Asocijacija i disocijacija

Samo, šta je zapravo (politička) Stvar?

To je, najpre, izvestan spoj političkog i nepolitičkog. Jer, ako je verovati K. Šmitu, političko „ne označava vlastito

područije stvarnosti, već, samo, stepen intenziteta neke asocijacije ili disocijacije ljudi čiji motivi mogu biti religijske, nacionalne (u etničkom ili kulturnom smislu), privredne ili druge vrste“ (*isto*, pog. 4). No, ukoliko ne označava *vlastito* područije stvarnosti (pored i nasuprot drugih), to još uvek ne znači da je političko lišeno (konkretne) stvarnosti, da je ono sablast ili avet.

Stvar nekog grupisanja ili grupisanje za neku Stvar postaje *ozbiljan slučaj* (to je, takođe, Šmitov izraz iz *Pojma političkog*) onda kada se manifestuje kroz najviši stupanj intenziteta ne samo asocijacije nego i disocijacije ljudi, a to upravo znači: kada postaje *merodavno* (još jedan *omiljeni* Šmitov izraz) ili, ako hoćete, *političko* grupisanje. Da li je to put na kojem bi trebalo da potražimo prirodu političkog? Značenje njene opasne prirode?

Konkretni smisao političke *Stvari* se ne ogleda jedino u prijanjanju političkog uz nepolitičko ili pretpolitičko i u potenciranju unapred datih metafizičkih ili vrednosnih opozicija u društvu po principu asocijacije i disocijacije. Reč je, takođe, o političkom *jedinstvu* (uveren sam da ga Šmit shvata po modelu *patrijarhalne* ili *plemensko-palanačke homogenizacije*) za koje, navodno, važi to da „predstavlja realnu mogućnost neprijatelja i time neko drugo, koegzistirajuće, političko jedinstvo“ (pog. 6).

Ovde je potrebno naglasiti dva momenta. Političko se, videli smo, određuje ne kao bilo kakvo, već kao *merodavno* grupisanje ili, što se svodi na isto, kao najviši stupanj intenziteta asocijacije (i disocijacije) ljudi. Ovo merodavno grupisanje može da se, u ključu 'asocijacije', nazove – političkim *jedinstvom*. Šmit čak misli da je tu, zapravo, reč o 'suverenom' (znaci navoda su njegovi) političkom jedinstvu. U svakom slučaju, bez političkog jedinstva nema ni *političkog* (kao takvog). Pri tom, manje je važno ko će ovu praznu formu da ispuni sadržajem: narod, populus, etnos, pleme, građani ili podanici. Ali – i to je sada drugi momenat – iako je *jedinstvo* nužan, ono nije i dovoljan uslov političnosti!

Da bi neko jedinstvo bilo političko ono mora da podrazumeva ne samo izvesnu asocijaciju već i disocijaciju ljudi: neko drugo, njemu suprotstavljeno ljudsko grupisanje, odnosno jedinstvo. U tome se krije Šmitov specijalitet! I možda, na manje rafiniran način, specijalitet naše nedavne, a donekle i sadašnje, političke stvarnosti! Nismo li još uvek u ne-svetu palanačke kon-frontacija sa drugima i sa svetom?! Šmit je, naravno, u pravu kada tvrdi da se intenzitet političkog pojačava tamo gde se pojačava i konfrontacija. Ali, tu se odmah nameće pitanje: nisu li bolja i sretnija ona društva u kojima je intenzitet političkog manji ili skoro ništavan?!

Zatvorenoj, takoreći blindiranoj palanačkoj zajednici (kakva je do nedavno bila Srbija) savršeno odgovara Šmitova pohvala političkog intenziteta po kojoj, da bi uopšte moglo da bude konstituisano, političko jedinstvo mora, od početka, da uključi prisustvo nekog drugog političkog jedinstva s kojim stoji u odnosu *isključivanja* (isključivosti, suprotstavljanja, antagonizma i ukratko: diskriminacije). Za Šmita ovo isključivanje je u isti mah deskriptivan i normativan pojam. U stvari, neprijatelj je uvek-već-tu ili, ako hoćete, on je zauvek tu. Ne samo kao neka neodređeno-realna mogućnost, već i kao sasvim konkretno, u najvećoj bilizini, postojanje drugog/heterogenog političkog jedinstva.

Ali, zašto bi bilo potrebno da 'naše' i 'njihovo' političko jedinstvo bude uzajamno, u paru, jedno-s-drugim i, naravno, ne s nekim indiferentnim drugim, nego upravo s drugim koje se *violently isključuje*? Možda je to potrebno zato da dato jedinstvo ne bi bilo samo neposredno dato (pitanje je da li je ono uopšte i moguće kao takvo, kao neposrednost ili istovetnost sa sobom), već da bi bilo i taj *odnos prema drugima* (koji se negiraju). Ova belicistički zatvorena ili bornirana političnost je, zapravo, svojevrsni nalog za isključivanjem drugog i drugosti iz političkog života. Tom političnošću potpuno dominira staro palanačko načelo koje glasi: *dok jednom ne smrkne drugom ne svane!*

Eto kako je, onda, jedna belicistički blindirana, u sebe potpuno zatvorena, zajednica mogla, ne samo simbolički nego i faktički, da zarati sa čitavim svetom! To u najmanju ruku povlači za sobom problem: gde su granice *disocijacije* u pojmu *političkog*? Zašto bi konfrontacija jednom završavala 'ovde', a drugi put bila 'totalna'? Daskorašnja disocijacija Srbije sa čitavim svetom za neke je bila pravo 'herojstvo' i takođe, kako smo mogli da čitamo: „ideja vodilja slobodoljubivim narodima u stvaranju globalnog svetskog otpora hegemonističkoj čizmi novog svetskog poretka“!

Za druge je to bila ludost politike koja je potpuno zaslepljena radikalizmom, tako da, naprosto, nije u stanju da pravi bilo kakve kompromise, sem, razume se, onih – pod žestokom prinudom. U svakom slučaju, nije moguće zaobići pitanje: šta je u ovoj disocijaciji bio *ozbiljan slučaj* – kako bi rekao Šmit – a šta ludost jedne naprosto loše politike? Tu se nameće još jedno pitanje koje, u ovom trenutku, držimo u rezervi: da li je moguća (međunarodna i bilateralna) pravna regulacija i pacifikacija tih *disocijacija*, dakle, regulacija koja bi, zacelo, afirmisala jedan mnogo manje 'ekstatičan' pojam *političkog*?

Ako se *dva* jedinstva, dve suprotstavljene homogenizacije shvate kao sam uslov političnosti, one onda obeležavaju izvesno polje u kome više nije na delu nekakva benigna razlika, već svojevrсна delujuća, zaoštrena diskriminacija. Diskriminacija koja operiše u polju političkog uzurpira sebi izvesno *pravo* na lišavanje prava. Šmit prilično drži do tog prava na antipravo, što nam, još jednom, otvara prostor mogućih kontradikcija 'konsekventnog' decizionizma.

Prokletstvo diskriminacije

Posao izvesne kritike bi ovde morao da se sastoji u tome da rastvori ili raščini ovaj koncept diskriminacije (uobličen u jedan pomalo izobličeni pojam političkog). Time bi se diskriminacija svela na ono što (ona) u sebi nosi i hoće da ukine: na razliku!

Zaista, diskriminacija je razlika koja bi htela da samu sebe ukine kao razliku time što bi ukinula drugi pol opozicije u kojoj interveniše. Ona bi, u sudnjoj instanci, želela da bude obećanje (zadate) smrti. Posao (dekonstruktivnog) raz-uveravanja jeste u tome da se vrati razlika ili, ako hoćete, prokletstvo-drugog i tragičnost konfrontacije tamo gde sada stoji ideal totalne destrukcije: da se načelo zadate smrti zameni načelom tolerancije i regulisanih sporova.

U tom registru se, pre ili kasnije, pokazuje da u politici postoje samo razlike. A to je, onda, jedna prilično benigna situacija! Naravno, kada se razlike zaošte, kada postaju antagonizmi, kada politika počinje da biva prejaka ili 'krajnje intenzivna' diskriminacija, ona je onda, u stvari, na putu da iskorači u sferu rata. A to je, ipak, nešto drugo od politike. Ta razlika ima svoju, samozakonitu (autonomnu) logiku. Koja nagoveštava kraj politike. I u stvari dokaz njenog – neuspeha. Eto zašto je moguća i neophodna jedna politika tolerancije, i jedna diskriminacija u granicama tolerancije. Naravno, i takvo shvatanje politike uvek nešto – isključuje, ali sada je to na prvom mestu sama radikalna isključivost! Šmit to, jednostavno, nije mogao da prihvati.

Njegova namera je, kao i namera njegovih balkanskih sledbenika, upravo suprotna: da očuva diskriminaciju/političnost kao ono što nas, u sudnjoj instanci, uvodi u rat. I izvodi iz jednog rata samo zato da bi nas uvela u – drugi. Diskriminacija kao sila deobe i isključivanja je to što *komanduje* u jednom (političkom) ratu, a ne 'mi' ili 'oni'. Ona uspostavlja oba člana, i prijatelja i neprijatelja. Diskriminacija određuje granice političkog prostora, postavljaajući dve figure, između kojih se smešta! Koncept *razlike* se, na taj način, spušta u ravan *političkog* (kako ga shvata Šmit) i tu se, onda, preobražava u – diskriminaciju. Ili, ako hoćete: 'diferencijaciju'. Ta ravan, bez sumnje, poseduje i svoj realno-povesni aspekt. Mada ne kao – sudbinu. Svođenjem na diskriminaciju, razlika ili rad političkih razlika gubi onaj

afirmativni smisao koji, u stvarnosti, raz-uveravajuća, nedogmatična misao otkriva.

U ovom trenutku, nameću se neka neizbežna pitanja. I najpre: zašto nije moguće – bar ne u ravni političkog – *svođenje* razlike (između 'nas' i 'njih') na protivurečnost, na tu protivurečnost iza koje stoji diskriminacija i polemose? Zaista, zašto razlika nije, bar ne nužno, rat? Polemos je, bez sumnje, samo *jedan od* mogućih (devijantnih) proizvoda razlike. Ali to je proizvod koji, po pravilu ili po svojoj imanentnoj patologiji, teži da razliku ukine, time što bi je sveo na antagonizam u kome se, svakako, poništava ili teži da poništi drugi član. Zašto je polemocentrički profilisana politika nužno sazdana po modelu plemensko/palanačke homogenizacije kao, takoreći, arhetipsko poništenje razlika? Da bismo valjano odgovorili na ovo pitanje, moramo, za trenutak, da se od njega udaljimo.

Ako je, bar u registru političkog, svakom bivstvovanju primerena diskriminacija nekog drugog bivstvovanja, ako je svako (političko) jedinstvo svojevrsna *dvojednost* (asocijacije-disocijacije), onda i sama kategorija *prijatelja* nužno uključuje mogućnost – zadate smrti. To je smrt koja se pounutruje čak i u prijateljskom zagrljaju. Ona je bratstvo-teror!

Prijatelj tu nije prijatelj po privatnoj liniji, dakle, kao *zaista-prijatelj* nego, samo, kao neko ko (još) nije neprijatelj, mada je to mogao i uvek može da bude... A ako je mogao da bude neprijatelj, odnosno *na strani* neprijatelja, onda ta činjenica znači da je on bio i jeste mogući predmet zadate smrti: *par excellence* politički objekt. I, zapravo: potencijalni 'izrod'! U zajednici skrojenoj po tom modelu – kao što nam je suviše dobro poznato – postoje samo istomišljenici i izdajnici... Tu nekakve opozicije i političkog partnerstva jednostavno – nema!

Ako smo 'mi' za konkretna grupisanja i pregrupisavanja ljudi uvek jedna *merodavna* Stvar, da li iz toga sledi da to 'mi' može da se smatra *mero-davnim* i za samu političku disocijaciju, odnosno diskriminaciju? Ovo pitanje detektuje jednu posebnu teškoću Šmitovog shvatanja politike. Njime se,

naime, sugerirše pomisao da (politička) homogenizacija, u stvari, nužno prethodi onome što bi se opisalo kao disocijacija, diferencijacija ili diskriminacija. Samo, videli smo da je, za decizionističko stanovište, intenzitet disocijacije ono bitno što definiše pojam *političkog*. I kako je, onda, to moguće?

Kako je moguće definisanje politike kao produkta intenzivne disocijacije, ako samoj toj disocijaciji uvek prethodi Stvar nekog jedinstva (da li još uvek *političkog?*), odnosno Stvar asocijacije? Ako je asocijacija politički pojam, ona, onda, ne može da prethodi disocijaciji. Jer ako bi ipak prethodila, onda se političko ne bi moglo definisati pomoću pojma *disocijacije*. Politika, u tom slučaju, ne bi mogla biti politika neprijateljstva! A disocijacija bi za pojam političkog bila spoljašnja i nebitna pojava.

Kada govorimo o 'jedinstvu' i 'Stvari', onda, zacelo, ciljamo na političko jedinstvo i političku Stvar. Ali, po Šmitu, političkog nema pre polemosa, dakle, svađe, borbe, napetosti i, konačno, diskriminacije. Iz toga onda sledi da bi Stvar jedinstva morala da može, u isti mah, i da *prethodi* i da *ne prethodi* pojmu *političkog* (shvaćenom kao *diskriminacija* između prijatelja i neprijatelja)? A to bi, onda, značilo da postoji jedno *političko pre političkog*. Što je, bez sumnje, Šmitov *circulus vitiosus!*

Za duh palanke grupisanje, homogenizacija i jedinstvo su događaji koji se odvijaju unutar prokletstva političke diferencijacije. To prokletstvo podrazumeva izvesno integrisanje prijatelja u cilju konfrontacije s takođe integrisanim neprijateljem. Politička Stvar, u ravni svog (recimo: praotakog) poziva na okupljanje, podrazumeva dva suprotna procesa koji zaista mogu da se obeleže šmitovskim (apstraktnim) terminima *asocijacije* i *disocijacije*.

Takođe je nesumnjivo da procesi disocijacije pojačavaju težnju za asocijacijom, u-druživanjem. U više navrata smo ovu 'zakonitost' iskusili: snaga spoljašnjeg neprijatelja neposredno provocira unutrašnju homogenizaciju, naravno, 'nas' kao prijatelja udruženih protiv tog neprijatelja. Da li je ovo prijateljstvo već samo po sebi iskreno (u smislu da 'izvorno'

zadovoljava palanački nagon za slogom i sabornošću?) ili je samo – u Kantovom smislu – heteronomno motivisano i privremeno, dakle, utemeljeno u nekim uvek promenljivom, prevrtljivom *interesu* ili psihološki nestabilnim mehanizmima identifikacije ('zajedno smo jači' itd.)?

Jedno je sigurno: nema ontoteološki garantovanog jedinstva u politici. Nema političke teologije! Svako jedinstvo je sklonu korupciji, rasapu, rasredištenju. Pri tom, u svakom nametljivom jedinstvu nađu se i oni koji 'prođu bolje'. Zato svaki 'naš' rat 's njima' uvek i po pravilu produkuje (u ekonomiji, politici, ideologiji, kulturi) profite tog jedinstva/homogenizacije, dakle, one koji su najglasniji zagovornici temeljne diferencijacije i, razume se, kritičari 'trulog' pacifizma!

Problem je, međutim, u tome što, počev od glavnokomandujuće ideje *polemosa* nije moguće teorijski ili metafizički opravdati nešto tako kao političko jedinstvo. I to je paradoks svakog, pa i plemensko-palanačkog zatvaranja. Da bi takvo opravdanje, takva legitimacija bila moguća potrebno je probuditi, racimo, mitove o praotačkom jedinstvu, o ovom ili onom zavetu, o opstanku na nebu ako već nije moguće na zemlji itd. Naravno, ideološka ili mitsko-religijska kodifikacija 'jedinstva' ne može da se profiliše kao osnov za iskreno (stvarno) ljudsko okupljanje ili političko prijateljstvo, tako da ta kodifikacija u najboljem slučaju podstiče na izvesno grupisanje u 'jatu' ili 'gnězdu', koje, pre ili kasnije, završava u bratstvu-teroru!

Političko jedinstvo se, u šmitovskom registru, pojavljuje kao u sebi protivurečan pojam, takoreći četvorouglasti trougao. Naime, političko u smislu *polemosa* je izvesno prokletstvo/rastrzanje, postojana disocijacija, usmerena u svim pravcima. Nasuprot tome, *jedinstvo* bi trebalo da bude asocijacija bez rastrzanja i samorastrzanja, bez prokletstva. Ali, kada neko 'jedinstvo', podržano mitom, ideologijom, religijom, pa čak i teorijom, biva uvučeno u politiku diskriminacije drugog 'jedinstva', onda to nasilje ubrzo stiže ne samo

spoljašnjeg nego i *unutrašnjeg* neprijatelja. Jer, nema 'jedinstva' bez prokletstva, bez izdajnika. Nema plemena ili palanke bez unutrašnjeg i spoljašnjeg neprijatelja...

Kada se idealna konstrukcija (jer šta je to ako nije idealna konstrukcija?) *najvišeg* stupnja (u čemu je utemeljen ovaj *superlativ*?) asocijacije ljudi suoči sa stvarnošću disocijacije, onda se brzo pokazuje ne samo da (a) homogenizacija rađa neprijateljstvo/odmazdu s one druge strane ili, ako hoćete, višak-spoljašnjeg-neprijatelja (jer kida sve veze sa ukletim-drugim, ne dopuštajući u tom pravcu ni minimum – recimo: ljudskog – *jedinstva*), nego i to da (b) homogenizacija pounutruje višak-neprijateljstva kao, ovog puta, unutrašnji rat i kao ukleti nedostatak najvišeg stupnja asocijacije, odnosno *jedinstva* (sloge itd.). Kada se jedanput krena u pravcu radikalizacije političke diskriminacije, onda se kreće na put izvesnog prokletstva koje vodi u pravcu samodestrukcije...

'Primerenost bivstvovanju'

Političko jedinstvo je, suviše često, nasilje nad stvarnim jedinstvom, odnosno nad solidarnošću ljudi. Kada jedna politika dostiže najviši intenzitet asocijacije ili, što je isto, najviši stupanj plemensko-patrijarhalne homogenizacije, tada ona rađa višak neprijatelja, kako iznutra tako i spolja, pa, pre ili kasnije, biva upravo kontraciljnim dejstvima poražena – i spolja i iznutra! Šmitova 'politika' je politika poraza!

Jer je, rekli bismo, svaki polemocentrički koncept *političnosti*, zapravo, koncept političke propasti. U njemu politika postaje bezdano propadanje ili razvejavanje u (pred-političkom) bezobličju. I nije li to, onda, koncept slepe, nesvesne, srljajuće propasti koja ništa ne zna o svom pravom razlogu? Dobar primer za to su donedavna, zakasnelo-moderna događanja Duha-Naroda na etnički užarenom Balkanu.

Ako spoljašnja disocijacija pojačava unutrašnju asocijaciju, odnosno političku koheziju (što je, zapravo, tiranija uzajamnosti), onda, svakako, važi i obrnuto – unutrašnja

asocijacija podstiče ideologiju spoljašnje disocijacije i konfrontacije: sve do ludih ili, što se svodi na isto, kolektivno-paranoičnih razmera. Ti procesi se – to smo već nagovestili – uspostavljaju kao svojevrsna spirala zla! Pri tom, ospoljenje ludila se na kraju, uvek, kao bumerang, vraća nazad, u zavičaj, korenima zla, ne samo zato što je ono 'izvorno' obeleženo politikom homogenizacije ili bratstva-terora-u-jatu nego, još pre, zato što je obeleženo prisilom ponavljanja ili vraćanja na 'izvorno' kako bi se ponovo krenulo 'napred', u potrebi da se prethodno ludilo nadmaši novim, još većim...

U stvari, napetost spoljašnjeg i unutrašnjeg kao igra uzajamnog rastrzanja pre ili kasnije biva, u svakom od suprotstavljenih jedinstava, pounutrena kao igra – samorascepljenja i samoponištenja. Polemocentrizam je u sebi samome, u svom korenu nužno – samorastrzan. Centriranje polemosa u nekom homogenizovanom entitetu nužno protivureći njegovoj prirodi!

Zato dosledni i, u isti mah, rigidni polemocentrizam podrazumeva, pre, raspršenje polemičkih određenja, nego njihovo usredištenje u konkretnom postavu subjektivnosti, makar se on zvao *narod*, *polis* ili *država*. Naprosto, nema konkretnog ili konkretno lociranog, 'esencijalnog' ili 'supstancijalnog' političkog jedinstva *bez samorastrzanja*, *bez prokletstva*. Nema jednoulja bez – bezumlja! Ako se hoće rat, onda će njega, nužno, biti svuda... Šta košta da košta! I nikakav moralizam ili zanovetajuća norma ne mogu da presude gde njega neće i ne sme biti.

Za polemocentrizam instanca takve presude je, u najboljem slučaju, podvala kojom se prikrija neka druga 'polemička' opcija. Kada se jednom u taj krug uđe, iz njega je onda veoma teško izaći. Međutim, Šmit bi hteo da polemos zaustavi na kapijama apsolutne ili totalne države!

Ako su asocijacija i disocijacija efekti izvesnog intenziteta koji (relaciono) obeležava njihove odnose, onda to znači da oni nemaju nikakvo zasebno, supstancijalno uporište u

bivstvovanju. A ipak, Šmit tako ne misli. Po njemu su i asocijacija (u krajnjoj liniji apsolutna/totalna država) i disocijacija (polemocentrički koncept politike) nešto što je, naprosto – 'primereno bivstvovanju'. Sam taj ontološki rečnik u njegovom diskursu nije, nipošto, slučajan! A on, svakako, protivureći ideji da je priča o intenzitetu asocijacije i disocijacije čisto relaciona.

Nužnost diskriminativnog odnosa prijatelj-neprijatelj i, prema tome, same politike *kao takve* nije, za Šmita, tek logička ili semantička nužnost nego je mnogo temeljnija, dakle, upravo ontološka. Diskriminacija je fatalno ukorenjena u samom bivstvovanju kao njegov najprimereniji modalitet: „Isto kao i reč neprijatelj, ovde reč borba treba razumeti u smislu *izvornosti primerene bivstvovanju* (podvukao: M. B.)“ (*isto*, pog. 3). Na drugom mestu Šmit, opet, govori o *bivstvovanju primerenoj stvarnosti političkog* – šta god da to znači: „Bivstvovanju primerena stvarnost i samostalnost političkoga pokazuje se već u toj mogućnosti da se tako specifična suprotnost kao što je prijatelj-neprijatelj odvoji od drugih razlikovanja i pojmi kao nešto samostalno“ (pog. 2). U stvari, neprijateljstvo je, pre svog razlikovanja na ratno i političko, profilisano kao – videćemo uskoro – bivstvovanju primereno/stvarno negiranje nekog drugog bivstvujućeg...

Šmitov 'izvorni' antro-p Darwinizam zasnovan je na fonu nečega što je u isti mah priznati i nepriznati zločin, dakle, na fonu ne prirodne (slučajne, incidentne) nego namerne, zadate smrti. Drugim rečima, sama *izvornost primerena bivstvovanju*, kao i pojmovi *neprijatelja* i *borbe* „dobijaju svoj realan smisao time što imaju i zadržavaju odnos naročito prema realnoj mogućnosti fizičkog ubijanja“ (*isto*).

Ako je, dakle, diskriminativni odnos između (nepomirljivog) prvog i trećeg lica množine, između izvesnog 'mi' i 'oni', zapravo jedna od individuacija polemosa/logosa, onda je on, bez sumnje, večna kategorija ne samo bivstvovanja onog posebnog bivstvjućeg kome pripada i kojega temeljno obeležava (recimo kao: *političku životinju*, dakle, čoveka) nego

i bivstvovanja uopšte. Ipak, autor *Pojma političkog* nije, u tom pogledu, izričit. Ali on nije ni spreman da se od tih, svakako, onto-teoloških implikacija ogradi, da ih podvrgne ozbiljnoj proceduri raz-uveravanja!

Svoje stanovište Šmit, još ponajbolje, eksplicira iskazom: „Politička suprotnost je najintenzivnija i krajnja suprotnost, i svaka konkretna suprotstavljenost je utoliko političnija što se više približava krajnjoj tački, grupisanju prijatelj-neprijatelj“ (*Pojam političkog*, 3). Tamo gde ima više napetosti i konflikta (histerije?) tu ima više političkog! Ne znači li to, onda, da je pleme u agoniji najpolitičkija biljka koja je mogla da izraste na tlu ove planete?

Ta konsekvencija, svakako, ne bi Šmitu bila savim prihvatljiva. Zato je, uostalom, ovde i naznačena!

Šmit bi se, verovatno, branio (svojim) oprobanim sredstvom: kontranapadom! Naime: napadajući ideju po kojoj je mogućan svet lkoji bi bio potpuno lišen diskriminacije između prijatelja i neprijatelja, dakle, političkog. Takvo bi shvatanje, po njemu, bilo utopijsko i opasno. Jer, rat je, 'pravo govoreći', nužna i večna kategorija *bivstvovanja*. Nije problem u tome što depolitizacija nije dobra nego što, jednostavno, nije moguća. A kad već nije moguća, ona onda nije ni dobra. Političko nosi u sebi nužnu meru i moru *neprijateljstva*, profilisanu po mori i meri vlastitog intenziteta. Rat ne samo što je uvek-moguć već je i neminovnost upisana u samo bivstvovanje. Dokle god bude ljudstva, dotle će biti i politike, odnosno 'krajnjeg' gupisanja prijatelj-neprijatelj, tako da politika nikada neće moći da se rastvori u utopiji nepolitičkog. Ali, takođe, ona neće moći ni da se prepusti agoniji poopštenog polemosa.

Šmitova antiutopijska priča nije sporna. Plemos, shvaćen kao incident, uvek će biti moguć. Međutim, sporan je odgovor na pitanje: na kojem mestu prestaje i gde može da prestane agon i agonija poopštenog polemosa? Šmitov odgovor glasi: na mestu onoga što ima 'status kao takav', dakle, mestu apsolutne/totalne države. Ili, malo elastičnije: mestu jednog

neproblematičnog političkog jedinstva. Takav odgovor, jednostavno – ne zadovoljava!

Najpre: *političko jedinstvo*. Kako god da ga shvatimo, ono nije ontološka kategorija. Ono, takođe nije niti može biti usidreno u nekakvoj onto-teološkoj ravni. Tiranija, bilo koje vrste, nikada neće moći da, za sebe, nađe dovoljno pouzdanu teodiceju. Jer, naprosto, nema Bogom, supstancom ili biologijom datog ili garantovanog političkog jedinstva ljudi. Postoji, samo: fanatizam i patološka prisila na zatvaranje u zabran, gnezdo, tor ili kavez. Političko jedinstvo kao spoljašnja i unutrašnja diskriminacija u sudnjoj instanci diskriminiše upravo sebe!

Ako je *političko neprijateljstvo* (*ne-jedinstvo, disocijacija*) sintagma koja obeležava vrednosne sisteme ljudstva, da li iz toga sledi da njena trajnost mora da bude upisana i osigurana, recimo, u izvesnoj ljudskoj prirodi ili, pak, prirodi kao takvoj, dakle, u životu i njegovom zakonu/logosu shvaćenom kao polem, ukratko, u nekom metafizičkom opštem važenju? Čini se da Šmit *lukavo* izbegava sumnjiva izjašnjavanja, ostavljajući donekle enigmatičnim pitanje: gde je *smeštena* ta političnost-kao-diskriminacija kojoj se, ipak, pripisuje obeležje sudbine? Pri tom, videli smo, on potrže reč *bivstvovanje*... Ali, šta ta reč zapravo znači?

U pomisao na *neprijatelja* upisana je kao neminovnost, tvrdiće Šmit, ne samo simbolička ili duhovna, nego i doslovna, što znači 'oružana', 'krvava' borba. Reč je o 'eventualnosti' koja se, na području svakodneвно-političkog, predstavlja kao jedno *pre-ili-kasnije* koje se neće nipošto izbeći. Modalitet polemosa u političkom registru je: *neizbežno, nezaobilazno*. U pitanju je fatalna-eventualnost. Ako je to uopšte moguće. Rat je krajnje, jer nezaobilazno, te prema tome i najznačajnije, sredstvo isključivanja/eliminacije iz kako političkog, tako i biološkog života...

Evo te strašne formule: „Rat sledi iz neprijateljstva jer je neprijateljstvo bivstvovanju primereno negiranje nekog drugog bivstvovanja“ (pog. 3). Ne, neprijateljstvo nije ljudska

kategorija, ljudski izbor, odluka. Stvar čovekove odgovornosti. Ono je odluka (decizija) samog bivstvovanja! Zahvaljujući ratu kao ozbiljnoj Stvari, neprijateljstvo se profiliše kao sredstvo ukidanja političkih alternativa, ne bi li, onda, jedina preživela alternativa postala – vladajuća politika. Eto dobrog i, zapravo, najboljeg razloga zbog koga, po piscu *Pojma političkog*, nije uputno praviti razliku između političkog i ratnog neprijateljstva. Konačno: eto zašto je *polemos* privilegovano merilo razlikovanja između prijatelja i neprijatelja...

Dramatična suština isključivanja – kojeg proizvodi sama politika-kao-diskriminacija – podrazumeva, u stvari, likvidaciju drugog ili, još bolje, likvidaciju same *drugosti*. Bez obzira što je njena potpuna likvidacija tek – nedostižni ideal. Šmitovo *nerazlikovanje* politike i rata ide dotle da sam rat (bilo da je stvaran ili samo moguć) postaje utemeljujuća i privilegovana referenca političkog. Ipak, to uverenje je pogrešno, budući da je politika, najpre, produkcija opštih normi, zakona koji ograničavaju političku samovolju (decizionizam) i sužavaju ili, čak, pacifikuju prostor polemisa.

Šmit, međutim, ovaj poslednji pravac razmišljanja jednostavno – isključuje. Pa ukoliko se pokaže – a pokazuje se – da stvarnost političkog ide u sasvim suprotnom pravcu od njegovih uverenja, onda: *utoliko gore po stvarnost!*

Kada Šmit tvrdi da je specifično političko razlikovanje ono koje se uspostavlja između prijatelja i neprijatelja, time on ne želi da kaže da je na svakom mestu i u svakom trenutku u pitanju zaoštrena diskriminacija, već samo to da je, za polemocentričku strategiju, to razlikovanje nezaobilazno ili, ako hoćete, u krajnjoj, sudnjoj instanci (instanci prokletstva?) dato kao – *diskriminacija*. Što više ima intenziteta u datoj diskriminaciji, to više ima, u njoj, i političnosti. Da li je ova dramatizacija politike – osnovana? Ili je, pre, politika po svojoj svakodnevnoj srži neizlečivo dosadna?! I nimalo dramatična nego, u 'najboljem' slučaju – cinična?

Šmit nam sugeriše pomisao da političko isključivanje i grupisanje ne bi bilo ništa ukoliko u sebi ne bi sadržavalo

nezaobilaznu mogućnost ili, još bolje, fatalnu 'eventualnost' isključivanja iz života: *zadatu smrt*. Eto zašto, po njemu, „svi politički pojmovi, predstave i reči imaju *polemički* smisao“ (*isto*). I to je lepo. A ipak, čini se da ovo 'dramatizovanje' politike suviše često gubi smisao za stvarnost, pristaje da bude, upravo, primereno faktičkom bivstvovanju, već u samom trenutku kada svakodnevnu političku dosadu počinje da posmatra iz, metaforičkog, ugla 'krajnjih' ili krajnje 'napetih', 'graničnih' situacija...

Na pitanje – da li je moguće iskoračiti iz opozicije prijatelj neprijatelj, odnosno iz politike shvaćene kao politika smrti i zločina? – Šmit, ukoliko bi želeo da bude dosledan polemocentrik, morao bi da kaže – *ne*; a on to i čini, uz ogradu da se ta Stvar ne odnosi na 'status kao takav'. Pri tom, on je primoran da odbaci sintagmu *politika zločina*, odnosno da odbaci primenu kategorija *prava* i *pravde* na mogući događaj rata.

Ono što, po Šmitu, vodi u zločin, u prekoračenje neophodne količine zla, jeste radikalizam koji nas uvlači u politiku samorastrzanja ili utopiju nepolitičnosti. To je radikalizam koji ne zna za *meru* (za: primerenost bivstvovanju). Svaki iskorak iz opozicije prijatelj-neprijatelj, kako je shvata Šmit, završio bi u kontraindikacijama i, samim tim, u nečemu još mnogo gorem ("ne baš najlepšem") i, svakako, pritivnom i lažljivom. A sama ta opozicija je, izgleda, svojstvena ne samo čovekovom (antropološkom) bivstvovanju već i (da li u heraklitovskom smislu?) – bivstvovanju kao takvom. Šmitu je nasušno potrebna jedna onto-teologija rata!

Granice neprijateljstva

Zanimljiv je argument protiv političke negacije (osude) neprijateljstva. Šmit, naime, kaže da ta negacija, same one koji nju vrše (recimo: deo nekog naroda), u stvari, svrstava na stranu neprijatelja, budući da mu, time, oni pomažu... Unutar uobičajenog ideološko-političkog rečnika, to bi značilo da su

protivnici rata izdajnici ili petokolonaši. Problem sa Šmitovim argumentom jeste, međutim, u tome što on smatra da je egzistencija neprijatelja spoljašnja i apsolutna. Drugi koji živi u našem okruženju je, uvek, po samoj svojoj supstanci, načelu, po neumitnom Zakonu političnosti – neprijatelj, hostis. To je aksom.

Ali, tu se, odmah, postavlja pitanje: da li je egzistencija neprijatelja nužno realna i obeležena sudbinom? Nije li neprijatelj, u stvari, jedna sablasna drugost, zatvorena u svoje 'mi', drugost koju naše 'mi' može da dozove kao duha iz boce. Nije li on avet, sablast koju tek to dozivanje budi iz 'dogmatskog dremeža'? Nije li neprijatelj stvar koju jedino to dozivanje može da učini stvarnom? Nije li on *uvek* performativno utemeljen i, zapravo, proizveden kao – nerijatelj?

Neprijatelji prave neprijatelje neprijateljima. U tom smislu se oni uzajamno legitimišu i (performativno) stvaraju kao takvi, što onda samo znači da *po sebi* oni i nisu nikakva realnost. Oni su uvek uhvaćeni u mreže uzajamnosti.

U situaciji u kojoj narod br. 1. nije neprijateljski raspoložen prema narodu br. 2., neprijateljski odnos drugog prema ovom prvom proizvešće i njegovo neprijateljstvo. Zamislimo da je narod br. 2. isti onaj o kome govori Šmit; i zamislimo, takođe, da je on *podeljen*. Jedan njegov deo bi bio miroljubiv, a drugi ne. Da li bi ovaj miroljubivi deo nužno bio skup *izdajnika i petokolonaša*? Ako bi pomirljiva politika ipak *pobedila*, onda bi priča o 'izdajnicima' i 'petokolonašima' predstavljala obično kvazi-moralističko nagvaždanje koje više ne bi imalo nikakvog *praktičnog* efekta. Međutim, isto bi se desilo i ukoliko bi ratna opcija bila poražena, pošto bi se pokazalo da su u pravu bili oni koji su upozoravali da se ratnih sredstava u rešavanju spora trebalo kloniti.

Vratimo se sada još jednom Šmitovom argumentu. On precizno glasi: „Ako neki deo naroda izjavi da više ne zna ni za kakvog neprijatelja, onda se on, *prema stanju stvari* (podvukao: M. B.), stavlja na stranu neprijatelja i pomaže im, ali time nije ukinuo razlikovanje prijatelja i neprijatelja“ (pog. 5). Tu se,

dakle, govori o nekakvom *stanju stvari* (“prema stanju stvari“), a to stanje Stvari je, očigledno, takvo da neprijatelji (u množini) postoje, egzistiraju, okružuju naše ’mi’. Nije dovoljno reći da su oni izvesna mogućnost na koju moramo računati, ali koja sada nije tu, nije prisutna, prezentna, tu-bivstvjuća, supstancijalna, u prirodi i po prirodi nečega i nekoga itd. Ne! Neprijatelj je, sudeći „prema stanju stvari“, izvesno *stanje stvari*, on je, zapravo, stvar koja se da konstatovati i, prema tome, stvaran, a ne samo moguć, tako da svako ko njega zanemaruje objektivno staje na njegovu stranu. Prema tome, neko može subjektivno da misli šta hoće, da ima najbolje namere, on objektivno biva kriv, a njegovu krivicu će svaki ozbiljni politički subjekt ideološki, politički i pravno da definiše kao – izdaju!

Konačno, tome treba dodati još jedan momenat koji se podrazumeva u Šmitovom iskazu: ako neki politički subjekt izjavi ’da više ne zna ni za kakvog neprijatelja’, time onda, još uvek nije, ’prema stanju stvari’, ukinuto razlikovanje između prijatelja i neprijatelja.

Ali, zašto bi neko ko izjavi da nema neprijatelja ukidao to razlikovanje? To je sada pitanje.

Da bi uopšte znao da li ima ili nema neprijatelja, subjekt bi, naravno, morao da zna da razlikuje pojmove *prijatelja* i *neprijatelja*. Dakle, razlikovanje između prijatelja i neprijatelja je nešto što nužno obeležava i što je ubeleženo u stanovištu i ’najokorelijeg’ protivnika neprijateljstva. Kada Šmit govori o ovom *razlikovanju*, on onda ne misli na pojmovne distinkcije, već na samo ’stanje stvari’. Pri tom, on zanemaruje činjenicu da je odnos ljudstva prema naturalističkoj fikciji – po kojoj se aktuelna politička grupisanja posmatraju kao prirodna i prirodna, odnosno po prirodi, rođenju, mrtvima ili filijaciji data, dakle, kao ’stanja stvari’ – uvek posredovan *performativnim* stvaranjem ’prirode’ ili ’stvarnog’. U svako ’stanje stvari’ je uvek već ugrađena izvesna – odgovornost.

Da li *stvarni* neprijatelj može da bude i proizvoljno ili pogrešno odabrani neprijatelj? Nije li struktura subjektivnosti uvek pomalo pro-iz-voljna, tako da i navodna ’stvarnost’

stvarnog neprijatelja ima uvek arbitrarno obeležje? Nije li metafizički koncept *stvarnog* (kakav bi drugi još postojao?) posledica i produkt jednog transcendentnog voluntarizma? Tako da, onda, postoji samo simulakrum stvarnog neprijatelja, jer supstanca je sablast i prelaz subjekta u *supstancu*, u stvarno jeste, zapravo, iskorak u sablasno, u avet. Iz činjenice da je politička stvarnost, u stvari, performativna, a ne konstativna, slede dalekosežne posledice.

Tu se onda očitava uski (da li i preuski?) prolaz kroz koji treba da se provuče Šmitov pojam *političkog*. On bi hteo da pomiri stvaran (ne-performativan, 'bivstvovanju primeren', onto-teološki) način viđenja političkog sa onim 'relacionim' po kome je političko, samo, intenzitet diskriminacije između prijatelja i neprijatelja. Stvarnost govori da sa diskriminacijom ne može da se ide do *kraja* (do totalnog poništenja neprijatelja, do njegove smrti), bez obzira da li se, pri tom, neprijatelj shvata kao spoljašnji ili kao unutrašnji.

Međutim, načelo koje ne ide do *kraja* ili, što se svodi na isto, koje nije to što jeste od-početka-do-kraja, naravno, nije – načelo! Zato, najzad, postulirajući načelo po kome je u politici svudprisutna diskriminacija drugog, Karl Šmit je primoran da političku stvarnost, koja ne odgovora tom načelu, oceni kao *neprimerenu* i da se, na taj način, o nju ogreši!

Ako je bivstvovanju primeren rat, onda je, zacemento, borba između prijatelja i neprijatelja upisana u večnost! A to, zatim, znači da nema konačne likvidacije neprijatelja. Jer, s njom bi, svakako, iščezla i sama opozicija prijatelj/neprijatelj, te bi, tako, ubuduće, moglo da se govori samo o *van-političkim jedinstvima*, a to bi, zapravo, sugerisalo kraj političkog – politika bi, u izvesnom smislu, poništila ili, ako hoćete, kanibalski progutala samu sebe... Što, međutim, bar po Šmitovom *sado-mazohističkom* shvatanju političkog – ne dolazi u obzir. Ukratko, i sam politički sado-mazohizam mora da u sebi (i van sebe) ustanovi neku granicu. Neku *ustanovu* kao *granicu*. Drugim rečima, deoba između prijatelja i neprijatelja mora da ima *mesto* gde prestaje, jer bi, u protivnom, samu sebe

poništila. Gde onda treba tražiti to mesto/granicu? Ili, još preciznije: gde treba tražiti merila za ustanovljenje/povlačenje tog razgraničenja?

Ta merila su ukorenjena u onome što je na mestu Prvog, dakle, mestu koje okupira izvesna onto-teologija! To zatim znači da njih nije moguće ispisati u ime neke druge političnosti, recimo, politike prijateljstva ili možda, čak, u ime izvesne apolitičnosti. Politika neprijateljstva ima granicu u samom *bivstvovanju*, ali ne bilo kakvom bivstvovanju nego onom neobičnom bivstvovanju čiju još neobičniju artikulaciju imamo datu u sintagmi: *neprijateljstvo primereno bivstvovanju*. Ovakav način govora, svakako, svedoči o pokušaju mističnog utemeljenja neprijateljstva/polemosa u sebi samom kao suverenom re-prezentantu 'bivstvovanja'! Nije li neprijateljstvo, onda kada je svedeno na polemos, mnogo primerenije smrti nego bivstvovanju?

Sasvim uopšteno: Karl Šmit svoju polemološku strategiju ograničava, odnosno centrira/usredištjuje u nekim entitetima (pre svega: apsolutna/totalna država) u kojima polemos navodno – nema šta da traži. Istorija je, ipak, pokazala da to i nije mesto gde rat prestaje.

Samom Šmitu to, međutim, nije smetalo da i dalje sačuva nedirnutim svoje mišljenje. Što u izvesnom smislu može da bude u redu. Stvar, naime, nije strašna, budući da su se i pre njega tako ponašali mnogi filozofi. Međutim, ono što je u Šmitovom slučaju čudno jeste to da je on spreman da žestoko kritikuje sve one koji bi, poput njega, tvrdili da ima jedno mesto (ili više njih) gde polemos nema šta da traži, odnosno gde on prestaje i treba da prestane... Šmitu naročito smeta to što su ove hipoteze, za razliku od njegove, nailazile na, doduše, nikada apsolutnu, ali ipak nedvosmislenu podršku istorije!

Polemocentrizam, zacemento, nije cela istina (ili: istina kao celina) političke filosofije. On je, samo, moguća, prigodna, konjunkturalna i uvek latentna granica (granična situacija) političkog. Pa je, tako, u istoriji suviše često bio vladajuća

paradigma. Ljudstvo je oduvek živelo i umiralo unutar makijavelističkih političkih kategorija i kodova, naravno – ne znajući pri tom za drugo. Vremena su se, ipak, promenila.

Ta promena unosi, danas, problem u svako decizionističko, polemološki zaoštreno shvatanja politike. Jer, sada, kao merodavno imamo i nešto drugo od *polemosa*. Imamo strategiju koja proizvodi norme, opšte važenje, vladavinu zakona... kao okvir unutar koga se, zatim, javljaju politička sukobljavanja i partnerstva, protivništva i pregovaranja... Imamo, dakle, jedno izmešteno, pomerenno shvatanje borbe, de-centrirano ili drugačije centrirano, ovog puta u funkciji jedne drugačije profilisane (mnogo više *politički*) politike 'neprijateljstva'. Imamo re-definisanje političkih merila. Konačno imamo i otvoren prostor za izvesne politike prijateljstva. Ta decentrirajuća drugost u nedrima polemosa govori o izvesnoj savitljivosti samog polemo(de)centrizma.

Jedinstvo traži rat

Status manje-više svih današnjih država je ambivalentan. One, s jedne strane, učestvuju u svetu međunarodno priznatog prava koji je svet podeljene suverenosti; učestvuju u tom svetu kao potpisnice zakona, povelja (počev od povelje Ujedinjenih nacija), ali, s druge strane, takođe, drže do svog suvereno-etatističkog, odnosno neprikosnovenog (unutrašnjeg) ustrojstva, statusa i statuta. To ustrojstvo nalaže ne samo državno-pravno nego i državno-političko jedinstvo kao objektivnu, polito-lošku normu koja sankcioniše svako odstupanje od nje, bilo da ono dolazi spolja (kao ugrožavanje državnosti) ili iznutra (kao druga vrsta ugrožavanja).

Nema dopustivih građanskih ratova i revolucija. Postoje, samo, razlike između država kojima je ovo državno *jedinstvo* zapečaćeno ili politikom ili pravom.

U prvom slučaju, kada imamo političko 'jedinstvo' države, sasvim 'logično' je isključen sistem političkog pluralizma. Zato je Šmit taj sistem kritikovao isto tako kao što su to činili Musolini, Lenjin ili kao što to implicitno čini svaki državnik koji tvrdi ili zamišlja da u njegovoj zemlji opozicija „ne postoji“.

U drugom slučaju, reč je o državama koje vlastito (pravno) jedinstvo shvataju kao osnov/okvir za političko višeglasje ili pluralizam. U taj osnov/okvir upisane su i procedure koje omogućuju evolutivne promene kako politike tako i samog sistema.

Država (u) kojoj je važna plitička moć, a ne njeno pravno ograničenje, postaje ne samo privilegovani nego i jedini subjekt političkog koji uvek i s *pravom* (sa statusom i statutom koje sam ustanovljuje/propisuje) potrže 'pravednu' borbu, odnosno *rat* protiv unutrašnjeg neprijatelja! Tako se, na okolišni način, ipak izjednačuje imanencija i transcendencija, situacija spoljašnjeg i situacija unutrašnjeg rata. Ali, dok u spoljašnjem ratu pravo na rat pripada svakom učesniku, dotle je u

građanskom ratu, u tom *samorastrzanju* pravo, kao pravo sile, zagarantovano samom Stvari države, njenim Razlogom.

Ako je spoljašnje rastrzanje (disocijacija) legitimno, jer definiše *političko kao takvo*, zašto, onda, i unutrašnje rastrzanje ili samorastrzanje ne bi takođe bilo legitimno?! Problem je u tome što tu nedostaju uverljivi razlozi! Ipak, Šmit i njegovi istomišljenici nalaze za shodno da osude *samorastrzanje* ('neslogu' itd.) makar to bilo i sa nekog nedefinisanog i u svakom slučaju ne-političkog stanovišta. Pri tom i sam politički pluralizam, samo postojanje opozicije se shvata kao (uvod u) *samorastrzanje*!

Cena ove asimetrije je sledeća: *političko* se po nekoj metafizički nedefinisanog logici svodi na oblik etatiističke suverenosti, a ne na ono što jeste, dakle: političko uopšte. Ono opšte, dakle, *Logos* koji, po Heraklitu, sam *polemos* čini pravednim, odnosno čini ga samom pravdom, postaje sada – Država. Koja država?

Za neke teoretičare Šmitovo insistiranje na Državi, Statutu ili Statusu kao takvom ima samo značenje prihvatanja tradicionalne nemačke doktrine o Državi, razume se, u njenom privilegovanom *hegelijanskom* obliku. Ipak, mnoge *stvari* imaju status, pa i statut. Zašto bi samo država bila *status kao takav*? Da li ova sintagma znači da, za razliku od pojedinačnih stvari, odnosno za razliku od političkih subjekata (institucija itd.) koji imaju poseban status, država ima onaj opšti: *logosu* ili umnom govoru primeren status i, u tom smislu, status *kao takav*? Iz toga bi, zatim, sledilo da: ima jedna Mudrost koju svaka država mora da sledi, a tu 'mudrost', svakako, znaju samo pametnjakovići koji su na njenom čelu! Ipak, zasnivanje transcendentalnog političkog idealizma ne pada u registar Šmitovih *namera*.

Šmitov (da li umirujući?) pojam *javnog neprijatelja* bi hteo da premosti jaz između subjektivnog i objektivnog, idealnog i realnog, između (nužno) subjektivne odluke o neprijatelju i samog stvarnog, objektivnog neprijatelja. Da li njemu to uspeva? Da li javni prostor kao prostor deobe između prijatelja i

neprijatelja osigurava polemose od proizvoljnosti i anarhije? Od uzaludnog trošenja i rasipanja energije?

Po Šmitovoj hipotezi, politički nužna ili fatalna produkcija smrti ne bi, u sferi *javnog*, bila učinak prirode (prirodna smrt), ali, takođe, ne bi bila ni zločin, jer ukoliko je politika samo rat produžen drugim sredstvima, ona, onda, ne zna za zločin. Zločini postoje samo u sferi privatnosti. U sferi javnosti postoje kolateralne štete ili greške, računajući da *necelishodna* ubijanja jesu *necelishodna* samo zato što ne služe pravim/pravednim ciljevima političkog rata/polemose i zato što ne uvažavaju njegove naloge.

To je, samo, najbolja moguća interpretacija decizionističkog stanovišta. U njoj se profilišu prednosti ove strategije u odnosu na totalitarnu. U Srbiji je ta razlika do nedavno bila sasvim jasno vidljiva. Totalitarno upravljanje nalaže, naprosto, preterano trošenje energije, pošto teži da svojom komandom pokrije prostor privatnosti. To je, međutim, iscrpljujuće i nepotrebno... S druge strane, održavanje izvesne deobe javno-privatno može da bude korisno za 'jedinstvo', jer ono čini da moguća javna nezadovoljstva budu prepuštena privatnosti i da se, tako, stvara privid građanske slobode u Državi. Ali, građanska sloboda se nikada nije sastojala samo u respektu privatnosti.

Pogledajmo još jednom: po čemu je status/statut garant neprikosновенosti jednog političkog jedinstva? Kakve (metafizičke, ontoteološke) garancije on nudi? Kakav *nalog* u sebi sadrži? I zašto bi država (polis, palanka ili, možda, jato?) imala ili morala da ima privilegovani lik *statusa/statuta* i odsustva *stasisa*, nesloge i samorastrzanja? Zašto neki drugi kolektivni statusi, recimo, međudržavnog obeležja (međunarodni ugovori i institucije itd.), ne bi, u nekom važnom slučaju, takođe bili *merodavni* modeli (političkog) jedinstva, tako da bi, u tim situacijama, oni sami bili, u odnosu na individualne državne *statuse*, *status kao takav*?

Dalje: zašto ne bi, recimo, pleme, palanka ili jato bilo status kao takav? Nije li, u stvari, sintagma *status kao takav*

prilično rastegljiva, tako da se ne može pripisati nijednom privilegovanom političkom središtu, pošto ovoga jednostavno ni – nema?! Pa ako svi oni koji, kao Šmit, u pojedinačnoj državi vide privilegovano središte same politike, oni onda, bez sumnje, time samo protivureče sebi: tvrde da je pojmu *političkog* pretpostavljen pojam *države*, a ne obrnuto.

Ako političko ima status *javnog* razlikovanja između prijatelja i neprijatelja i ako se, u tom smislu, razlikuje od *privatnog* neprijateljstva, onda još uvek ostaje otvoreno pitanje: *kada* ono ima taj status? „Neprijatelj je samo *javni* neprijatelj jer sve ono što se odnosi na takvu skupinu ljudi, posebno na čitav narod, na taj način postaje javno“ (*Pojam političkog*, 3). *Javna stvar* nije odnos nekog individuumu prema nekom drugom individuumu, već prema jednoj „skupini ljudi“ i, posebno, prema „čitavom narodu“. Javno ili Stvar je, dakle, sfera nadindividualnih ili grupnih odnosa. Šmit, u tom kontekstu, govori o *grupisanju* prijatelja i neprijatelja. Dakle, javni status podrazumeva *izvestan* (kakav?) oblik grupisanja. Najvažiji je, svakako, onaj kojim se ustanovljuje jedan narod, nacija, država, *Res Publica*.

Ako je političko-kao-diskriminacija uvek već izvedeno iz prethodno ustanovljene zajednice (da li je moguće reći: *plemena, etnosa, jata?*), da li iz toga sledi da uvek postoji jedna pomalo paradoksalna pretpolitička političnost ili zajednica/grupisanje kao uslov mogućnosti (prave?) političnosti, one koja, zatim, vrši diskriminaciju? Nije li čovek (ta politička životinja!) moguć samo tamo gde postoji neka uvek već prethodno odlučena (čime? prirodom? tradicijom? običajnošću? mitom? jezikom?) ili ukorenjena (odnosno: bivstvovanju ili onto-teologiji primerena) *politika*?

Ali, šta bi značila tvrdnja da postoji jedno *političko* pre političkog i, verovatno, pre svake deobe na prijatelja i neprijatelja? Zar to, u najmanju ruku, ne bi značilo da je 'izvorno' politika nešto drugo od razlikovanja/diskriminacije između prijatelja i neprijatelja? Nisu li, možda, 'izvori' političkog dati u nekakvoj onto-teologiji pomirenja? Da li ćemo

njegove (političkog) crte otkriti i u samim temeljima bivstvovanja, u obogotvorenom duhu naroda, praotadžkom nalogu okupljanja kao onome što je najprimerenije samom *bivstvovanju*, odnosno *opstanku*? Nije li, po tom shvatanju, patrijarhalni ili plemensko-palanački duh sam uslov-mogućnosti države i politike?

Jedno je sigurno. Shvatanje po kome je politika produžena ruka polemosa strogo uzev je nespojivo sa shvatanjem o umirujućem pretpolitičkom 'jedinstvu' koje je garantovano nekim mitom, religijom, ideologijom ili ontologijom. Ni jedno ljudsko grupisanje ne sadrži u sebi nikakvo apriorno jedinstvo, osigurano s one strane svih podela, počev od etičkih, koje ljude dele na dobre i zle, poštene i nepoštene itd. S druge strane, politika shvaćena kao polemos može da razruši svako 'jedinstvo' i na prvom mestu ono koje se gradi na fonu isključivosti. Jedinstvo iznutra, a rat spolja – to je maksima koja jedino nije u stanju da odgovori (bez pomoći mita, religije itd.) gde počinje spoljašnjost, a gde unutrašnjost.

Reči *spoljašnje* i *unutrašnje* su *par excellence* metafizičke kategorije koje, ipak, ne mogu na *odlučujući* način da usredište i iscrpe ideju *polemosa*. Dosledni polemocentrizam (ako je tako nešto uopšte moguće) bi upravo isključivao svako pozivanje na odlučujuće deobe ili opozicije (u ovom slučaju spoljašnjeg i unutrašnjeg) koje nije sam proizveo, koje bi mu prethodile. Šmit to unutrašnje (= jedinstvo), ukoliko se kao takvo ustanovi u sferi *političkog*, shvata kao prostor u kome načelo *rata* više ne važi ili ne bi trebalo da važi. Iako je, u slučaju unutrašnjeg *polemosa*, odnosno 'samorastrzanja', reč o borbi na život i smrt, dakle, o građanskom ratu ili revoluciji, ipak tu je u pitanju samo – kako bi to rekao Platon – *stasis* ili nesloga među rođacima.

Današnji svet je svet policentrične globalizacije (koja se povremeno narušava nametanjem hegemonih težnji). Svet je Globalno selo, ne samo u informatičkom, tehnološkom i ekonomskom smislu nego, i ponajpre, u pravnom i donekle političkom smislu. U njemu vlada načelo pravno osiguranog (normativnog, naravno, ne i faktičkog) jedinstva u kome su svi,

hteli to ili ne, 'rođaci'. To je svet bez varvara, dakle, bez onih koji su – kako bi Platon rekao – Helenima *po prirodi neprijatelji*. To je dakle svet u kome nema *po prirodi* neprijatelja nego, samo, onih koji su to na svoju ili nečiju odgovornost!

U takvom svetu politika kao, primarno, produkcija opštih normi/zakona stvarila je globalni ambijent (još ne celoviti i 'zaokrugljen') u kome svaka buduća, konkretna politika biva podvrgnuta pravnoj regulaciji koja nju čini odgovornom za moguće kršenje 'prirodnih', odnosno 'ljudskih' prava, međunarodnih povelja, zakona, ugovora itd. Sve konfliktno situacije se shvataju, ubuduće, kao *stasis* ili nesloga među rođacima...

Zato se, u osnovi, u Globalnom selu politika – s obzirom na ideju razobručenog *polemosa* – definiše kao politika pomirenja. Politika neprijateljstva je moguća, ali ne kao ratna politika. Incidentne situacije su moguća osnova za isključenje iz Globalnog sela! To što smo mi, doskora, živeli u žalosnom središtu jedne takve isključenosti, što smi bili 'varvari' i 'po prirodi neprijatelji' ostatku sveta, to ne bi smelo da nam iskrivi optiku... Nikada svet, u svojoj dujoj istoriji, nije bio bliži izvesnoj politici pomirenja nego što je to danas. Konačno, nikada nije bilo manje ratova nego što ih je danas!

Konkretno i sablasno

Platon je verovao da je dobra namera uvek bliža istini od izvršenja. Isto tako, idealno određenje političkog, odnosno države, njen – kako bi se danas reklo – projekt bliži je istini od ostvarenja u praksi. U Državi (473) Platon postavlja retoričko pitanje: „Može li se nešto uraditi upravo onako kako se o tome govori, ili je pre u prirodi da je izvršenje dalje od istine nego što je to reč, pa makar nekom to i ne izgledalo tako?“ Ovakva uzdržanost nije mogla da zadovolji one koji su, u tom pogledu, skloniji da prihvate realnost, poput, recimo, Trazimaha koji (na uvodnim stranicama Države), iznerviran Sokratovom tvrdnjom

da pravičan čovek neće činiti zlo ni prijatelju ni neprijatelju, odlučuje da brani stav po kome je pravda ono što koristi jačemu. Taj stav, zatim, podrazumeva da je pravedno i to da jači čini zlo svom neprijatelju. Svako ko je, poput Trazimaha ili Karla Šmita, spreman da, najpre, uvaži stvarnost, ujedno, nije spreman da iz pojma političkog isključi pitanje o moći ili snazi i pogotovu ne u ime nekakve – idealizacije.

Pa ipak, Derida, u svojoj (raz-uveravajućoj) kritici Šmita (v. *Politiques de l'amitié*) s dobrim razlozima pokušava da ovome (odnosno Šmitovom konceptu *političkog*) uskrati stvarnosne reference, pripisujući mu, u najboljem slučaju, idealne. Poznato nam je, naravno, da Šmit zastupa, upravo, suprotno shvatanje. On je, navodno, 'realista'. Derida želi da u tom 'realizmu' otkrije prikriveni, sablasni idealizam! Naime, razlika između prijatelja i neprijatelja, polemosa (rata) i stasisa (nesloge) ne može s punom izvesnošću da se praktički ustanovi i, u svakom slučaju, ne kao *čista*, formalno ustanovljena razlika. Naravno, na čistoti može uvek teorijski da se insistira, ali to je onda jedan idealan, načelan, normativni koncept koji nikada neće moći da svoje stroge zahteve odelotvori. „Nije moguće učiniti ono što se kaže; niti učiniti to što se kaže, niti ono što se kaže da bi trebalo učiniti. Nikakav *praxis* ne može da korespondira onome što o njemu tvrdi nekakav *lexis*“ (P, 133). Postoji nesvodiva razlika između *praxisa* i *lexisa* koja čini da teorijski čista, idealna razlika između stasisa i polemosa, prijatelja i neprijatelja nikada nije praktično otelovljena, nikada dovoljno delotvorna. Ova prva, nesvodiva razlika *praxisa* i *lexisa*, očigledno nas zavodi na put izvesnog *relativizma*! Ta odgođenost idealnog, pre ili kasnije, podrija i najtvrdi mogući bastion plemensko/palanačke utvrde...

Za moguće umirenje ovih konceptualnih napetosti nema supstancijalnog, jednom za svagda datog merila i uporišta, ni na nebu ni na zemlji. Svaka *idealizacija*, počev od Platona pa do Šmita i (političke) filozofije palanke (kako se ona profiliše na Balkanu) jeste, uvek, izvesna *odluka* koja mora da preuzme na sebe odgovornost za samo odlučivanje. Sama idealizacija

nikada neće uspeti da identifikuje neku istorijski konkretnu diferencijaciju, odnosno neće uspeti da se projektuje kao istorijska konkretnost, a to je ono što, upravo, Šmit smatra teorijski obavezujućim. Nije li, prema tome, Platonov *idealizam*, zapravo, Šmitova istina, kao što je i sama Platonova *Država* istina palanačkog Duha/Sablasi?

Ako je sama, za politiku u isti mah konstituišuća i konstituisana, razlika između prijatelja i neprijatelja nužan izvor polemosa, onda, rekao bi Derida, ta razlika nije nikada čista (idealna), kao što ni sam rat koji u njoj komanduje nije *čist*. Po Šmitu, međutim, politika je 'izvorno' *polemos*, rat koji komanduje deobom prijatelj-neprijatelj i, kao takva, ona je stvar izvesnog načela. Samo, politika kao načelo ili načelna politika: šta to znači? Šta to znači *vis-à-vis* nečiste ili, ako hoćete, nenačelne, prljave istorijske prakse?

U pitanju je konkretan, istorijski rad razlike koji korozivno deluje na 'čistu' razliku. Nije, dakle, moguće zanemariti ili izbrisati taktičke i strateške razlike u prostranom polju političkog ukoliko je ono shvaćeno kao čista (idealna) diferencijacija-diskriminacija između prijatelja i neprijatelja. Jednostavno rečeno, politička praksa uvek nekako izmiče samom konceptu politike. Nijedan politički *praxis* nije nikada bezrezervna primena svog pojma, niti je nešto što je svom pojmu sasvim odgovarajuće.

No, i sam Šmit pred pojam *političkog* postavlja zahtev za jednim *konkretnim smislom konkretnog* tako da se, kod njega, ovaj pojam (*konkretnosti*: a konkretne su, naravno, političke odluke) suprotstavlja onome što bi on nazvao *utvarnim* ili *sablasnim* (*spectral, gespenstisch*). Po Deridi takav zahtev (za konkretnošću) nužno završava u izvesnoj kontrasvrhovitosti gde onda „konkretnost konkretnog, to određenje krajnje instance, na koje se Šmit neprestano poziva, biva uvek prekoračeno, premašeno ili, recimo, obuzeto apstrakcijom vlastite sablasti“ (*Politiques de l'amitié*, 137). Šmitova polazna tačka je „konkretnost konkretnog“: odluka, *deciziva* koja proizlazi iz sasvim stvarne, egzistencijalne situacije... Apstrahujući od

svega drugog, nečistog, on stvara jednu idealnu konstrukciju 'konkretnog', odnosno konstrukciju „*polemičkog* smisla političkog“, kako kaže Derida (137).

Iz tih razloga Šmitu je potrebno da stalno ulaže nove napore čiji je cilj da se *političko* intuitivno i konceptualno učvrsti, fiksira s obzirom na njegov konkretni smisao i s obzirom na konkretni smisao konkretnog (un sens concret du concret). Ujedno, to je napor da se *političko* učvrsti kao u isti mah čisti (= formalni) i praktični, odnosno prisutni (= konkretni) rat ili, što se svodi na isto, kao apstraktna-konkretna diskriminacija između prijatelja i neprijatelja. Taj napor je uzaludan i utoliko veći ukoliko uzaludniji! U stvari, njegov cilj je da se održi i ovekoveči unutar izvesne strategije-kruženja u zatvorenom krugu metafizičkih opozicija. S tim što, ovde, 'konkretna' opozicija (između javnih prijatelja i neprijatelja) zastupa, re-prezentuje (totalitarnu) sudbinu svih opozicija i, rekli bismo, profilše je kao *političku*.

Iz Heraklitovog stava da je rat opšti i da je pravda zavada ne sledi ni na koji način da je Heraklit u svom vremenu bio ili morao biti apologet nekog konkretnog rata. Izvesna performativnost teorijskog stava i, ako hoćete, izvesna pojačana performativnost polemocentričkog teorijskog stava ne povlači za sobom nužnu prisutnost bilo kakve konkretne političke odluke. Ali, neki teoretičari smatraju da je ukazivanje na konkretno političko stanje u izvesnom smislu referencijalna neophodnost političke spoznaje, odnosno da konkretan uvid u konkretnu političku *Stvar* garantuje ozbiljnost te spoznaje. Pa ipak, iz pojma političkog se ne može izvesti ili dedukovati ova ili ona pojedinačna politička *Stvar*. Iz toga *da je* neka politička *stvar* (odnosno razlika prijatelj-neprijatelj) *condicio sine qua non* spoznaje ne sledi: koja i kakva. Svi politički pojmovi, izričito tvrdi Šmit, imaju *polemički* smisao jer predstavljaju (re-prezentuju) neke konkretne suprotnosti i situacije čija je krajnja posledica: grupisanje i deoba između prijatelja i neprijatelja. Onda kada ta konkretnost iščezne, tada ovi pojmovi, predstave i

reči „postaju prazne i utvarne apstrakcije“ (*Pojam političkog*, 3).

Derida je, videli smo, zapazio Šmitovu upotrebu reči *utvarno/sablasno*. To je bez sumnje tačka u kojoj je moguć još jedan raz-uveravajući prepad na Šmitovo stanovište. Zar njegov pojam *političkog* nije, upravo, jedna utvarna/sablasna konstrukcija, 'čista' ideja koja ukida 'nečistu' spoljašnju referencu, ukida 'samu stvar', a time i samu politiku *Stvari*. Da li već samo teoretiziranje o politici nužno intenzivira ovaj aspekt utvarnog/sablasnog u samom središtu političkog, uključujući tu i ono što je u njemu *najkonkretnije*. Derida se opredeljuje za inkriminaciju baš *polemičke* prirode političkog.

Ako bi moglo da se *dokaže* da ta polemička priroda na neki način favorizuje politički koncept nacional-socijalizma ili fašizma, onda bi inkriminacija tako shvaćene prirode političkog kao ideološkog a ne teorijskog koncepta bila mnogo umesnija. Da li je opravdano izjednačavanje same političke *Stvari*, kako nju shvata Šmit, i *nacional-socijalizma*? Pri tom, ne treba zaboraviti da je Šmit dao sasvim *konkretnu* podršku čoveku koji je izrekao ovo: „Na prvom mestu naš narod mora da se oslobodi međunarodne osude i da se svesno i sistematski vaspitava u duhu fanatičnog nacionalizma. Drugo, kada vaspitamo narod da se bori protiv tog delirijuma demokratije i dovedemo ga opet do saznanja o potrebi vlasti i rukovodstva, mi ćemo ga otrgnuti od parlamentarnih budalaština. Treće, kada oslobodimo narod od atmosfere bednog verovanja u ponovno prijateljstvo, razumevanje za svetski mir, Ligu naroda i međunarodnu solidarnost, mi ćemo tada uništiti ove pojmove, a u svetu postoji samo jedno pravo, a to je pravo sile“ (A. Hitler, 1927 god. u Minhenu).

Ipak, mora se reći, da nije lako i sasvim bezbedno reći, naprosto – „Šmit nije bio u pravu“; čak i ako bi se naveli savršeno smisleni prigovori kojih, svakako, ima na pretek. Jer, takve raz-uveravajuće primedbe bi, takođe, morale da znaju za svoju inherentnu pripadnost nasilju, svoju polemičnost. Svaki diskurs, čak i onaj koji je potpuno utonuo u duhovni mir i

spokojstvo, pripada nekoj strategiji, učestvuje u njoj, produkuje njene efekte, ukratko, *interveniše*. Ali, ta *raz-uverujuća* intervencija, koja zna za sebe kao takvu, delujući *protiv* logocentričkih opsena, protiv dijalektike rata i mira, dubeći jaz sasvim drugog u svim tim konceptualnim postavima, u stvari *interveniše* i protiv vlastitog nasilja. Nasilje te intervencije bilo bi, u tom slučaju, samo igra razlika ili apsolutno odsustvo supstancijalnog. A to je već nešto sasvim drugo.

Iluzija neutralnog?

Neutralno (od lat. *neuter* – ni jedan ni drugi) predstavlja zacelo nešto treće, nešto izvan spora. Za spor potrebene su bar dve stvari ili dva čoveka koji protivureče jedan drugome, koji se uzajamno spuprotstvaljaju, kon-frontiraju. Zauzeti neutralan stav u sporu znači postaviti se s one strane ili izvan. Neutralnost se ne može svesti na suprotnost bilo čemu: jednom, drugom ili trećem. Kada bi bila svodiva na suprotnost, neutralnost bi bila drugo u odnosu na opcije koje se javljaju u raspoloživom konfliktu. Prema tome, neutralno nije uračunljivo u spor, bilo kao druga, treća ili peta opcija... Čim postaje neka od opcija spora, neutralno gubi svojstvo neutralnog! Zato pristrasnost u sporu uvek teži da pokaže kako neutralnosti u stvari ni nema: ili si s nama ili protiv nas.

Pa ako neutralnog ipak ima, onda se njegov identitet sastoji u tom: *biti-van-spora*. Neutralna područija su područija van spora. Ona su neopredeljena, nesvrstana!

Ako tako stoji Stvar sa *neutralnim*, onda je, na samom početku, umesno upitati: da li je neutralno uopšte moguće!? Da li je ono moguće van svakog spora ili van svake sumnje?

U područiju banalnih, svakodnevnih stvari i događanja uvek je moguće zauzeti stav ili distancu nezainteresovanog, neopredeljenog, neumešanog. I to nije sporno. Kao što nije sporno ni to da nam neutralnost u različitim *važnim* životnim okolnostima i situacijama izgleda moguća. Da li je ona i *stvarno* (ma šta da ta reč znači) moguća? Jer, znamo i to da izgled, suviše često – vara!? Možda je neutralno u čovekovim poslovima bar u krajnjoj instanci – ali kada je to? – nešto opredeljeno ili čak pristrasno? Suviše često srećemo ljude koji nam u jednom odnosi izgledaju distancirani i neutralni, a u drugom pristrasni i opredeljeni. Zacelo, umesno je upitati: da li

su neutralnost i neutralna područja u ljudskim poslovima *zaista* mogući? Ili bi, pre, trebalo da poverujemo u jedno stanovište poopštenog sporenja, u jedno polemocentričko stanovište koje, naprosto, isključuje svaku moguću poziciju neutralnosti?

Ta pitanja nisu jednostavna i ona, čini se, nagoveštavaju izvesne paradokse. Jedan takav paradoks bismo mogli nazvati – Heraklitovim! Iako je bio izričito polemocentrički nastrojen, Heraklit je, ipak, bio u stanju da napiše: „Narod treba da se bori za *zakon* isto onako kao i za *gradske zidine*“ (v. *Fragmenti*, Beograd, 1979, prevod M. Markovića, fr. 44). Dakle, Čovekova sposobnost sporenja bi trebalo da čuva tu neutralnost (= zakon) koja je sposobnost neutralisanja čovekove sposobnosti sporenja...

Zakon je područje neutralnosti kojim se, pre svega, isključuje samovolja, a u samovolji uzajamno sporno, protuvurečno (do istrebljenja) ponašanje građana. Zato, kaže takođe Heraklit, „pobunu treba gasiti pre negoli požar“ (fr. 43) i, naravno, najpre onda kada ona hoće da sruši pravedni zakon ili ustav. A zakon/ustav je pravedan onda kada je – neutralan; u jednoj drugoj tradiciji bi se reklo: kada ne sudi *ni* po babu *ni* po stričevima...

Ipak, Heraklit je polemocentrik. On svoju brigu za neutralni prostor zakona/ustava iskazuje kao zaoštreni borbeni nalog. Dakle, tu nije u pitanju obična borba, to je borba koja poprima razmere bitke-za-gradske-zidine. Iz toga onda sledi da brigu za zakon/ustav mora da brine jedna borbena gotovost koja ima razmere najintenzivnije diferencijacije između prijatelja i neprijatelja. Drugim rečima: sam *polemos* je dužan da čuva ono *neutralno*, ono što je, zapravo, najmanje polemično. Taj stav nije nimalo čudan onda kada znamo da je, po Efešaninu, *rat opšti, a pravda – zavada*.

Ipak, ostaje nejasno: da li brinući za ustav/zakone na jedan polemocentrički način, Heraklit brine i za izvesnu (kakvu-takvu) *neutralnost*? Ili je i ta „neutralnost“, u samoj Stvari toga brižnog polemosa, već nešto drugo od sebe same i možda, upravo, izvesna „zavada“ sa sobom? Najzad, postoji i fragment

koji glasi: „I volju *jednog* slušati je zakon“ (33). Naravno, pretpostavka je da je taj *jedan* u stanju da se postavi kao neutralni treći ili, što se svodi na isto, da on zna šta je zakon, bez obzira da li je zakon napisan ili ne. Nama, ipak, preostaje pitanje: da li je uopšte moguća volja koja *oličava, otevljuje, individuira* zakon, dakle ono – neutralno?

Heraklit je, svakako, samo nagovestio paradoks jednog stanovišta centriranog u opštem polemisu koje bi, ipak, htelo da u svom prostoru uvaži i izvestan prostor neutralnog. Taj paradoks je mudri Efešanin ostavio u nasleđe svojim polemocentričkim naslednicima kao vruć krompir!

Mnogo kasnije, Karl Šmit je pokušao da razreši taj paradoks – presecanjem. Videćemo uvrzo kako. Po njemu, funkcija neutralizovanja, mora da se promisli u skladu s novim početkom. Jer, tek počev od 17. veka, ona ima značajnu ulogu u istoriji Evrope. Ta funkcija se, ujedno, vezuje uz jednu drugu, koja je funkcija centričnosti ili usredištenja duhovnih težnji. U čemu se sastoji to vezivanje? Polazna tačka je, najpre, činjenica koju Šmit ne smatra podložnom sumnji: ljudske vrednosti su u istoriji uvek nekako usredištene/centrirane. Zatim, sledi premisa koja glasi: istorijska usredištenja se uvek premeštaju od jednog ka drugom područiju ili, što se svodi na isto, ona su pokretljiva. Važan učinak ove pokretljivosti jeste taj da u njenom kontekstu postaju moguće izvesne – neutralizacije.

Samo premeštanje središta je, u isti mah, gest de-centriranja i re-centriranja duhovnih/ljudskih vrednosti. U fazi tih de/re-centriranja dešava se da ona područija od kojih je centar pomeren i premešten na drugo mesto bivaju – neutralizovana. Potreba da se ta područija neutrališu dolazi otuda što je u njima bilo previše napetosti, sukoba, borbe i polemisa. Novo usredištenje je, takoreći, garant izvesne neutralizacije sporova koji su nagomilani u prethodnoj konstelaciji.

Šmit tvrdi da u osnovi različitih u istoriji dogođenih pomeranja centra „leži jedan elementarno jednostavan, za

vekovе određujući osnovni motiv, naime težnja ka jednoj neutralnoj sferi“ (v. tekst „Doba neutralizacije i depolitizacije“, u prevodu Danila Baste objavljen u knjizi odabranih Šmitovih tekstova: *Norma i odluka*, Bgd., 2001, st. 58-67). Ta osnovna i nezaobilazna težnja se, po pravilu (ili: po zakonu?), pojavljuje onda kada jedno usredištenje postaje u sebi *nepodnošljivo sporno*. (Kada izaziva preveliku količinu bola?) Onda se dešava da „dotadašnje centralno područje“ biva *neutralizovano* „time što prestaje da bude centralno područje“, pri tome se gaji nada „da će se na tlu novog centralnog područja naći minimum saglasnosti i zajedničkih premisa, koje će omogućiti sigurnost, evidentnost, sporazumevanje i mir“ (64).

Šmit ne kaže izričito da li se takvi procesi neutralizovanja oduvek dešavaju ili su oni rezervisani samo za posebne istorijske prilike. U stvari, on samo navodi nekoliko značajnih slučajeva i, najpre, sličaj „bezizglednih teoloških disputacija i sporova 16. veka“ koji su izgubili centralnu poziciju onda kada je evropsko ljudstvo počelo da traži „neutralno područje na kojem bi spor prestao“ (*isto*).

Čak i površnija antropološko-istorijska analiza bi lako pokazala da potreba za, kako kaže Šmit, „minimumom saglasnosti i zajedničkih premisa, koje će omogućiti sigurnost, evidentnost, sporazumevanje i mir“ postoji, manje ili više, u svim zajednicama i društvima, počev od najprimitivnijih! Zato se težnja „ka jednoj neutralnoj sferi“ regularno pojavljuje kao nešto što predstavlja „određujući osnovni motiv“ ne samo „za vekove“ nego i za milenijume. Ta težnja je pravilo, a ne izuzetak!

U stvari, težnja ka neutralnosti ili ka neutralnom trećem – onom trećem (području) koje je izvan spora jer je *neuter*: ni jedno ni drugo – nešto je što oduvek već prati osnovnu uslovnost ljudske egzistencije! Pri tom, naravno, znamo da je ta uslovnost, takođe, uslovnost nasilja ili spora, opredeljenosti, isključivosti, sukoba, borbe i polemosa. Ali, ako je čovek-nasilja od vajkada morao da ide u lov ili rat, on je, takođe, morao i da se odmori, da sebi spontano definiše prostor

neutralnosti, prostor u kome prestaje polemika, kao i praktični naponi, izbori, alternative. Ne znači li to, najzad, da je ljudska uslovnost oduvek bila *raspeta* (da li je taj izraz dobar?) između izvesne neutralnosti i izvesne opredeljenosti?

Ta povesna koincidencija ili istodobno događanje neutralnog i opredeljenog (u odlučujućoj instanci: polemičkog, spornog) nije lako vidljiva, bar ne sa strane *neutralnosti*. U stvari, ona nema *uobičajenu* formu metafizičkih opozicija/suprotnosti. Neutralnost se ne pojavljuje kao aktivna opozicija nečemu opredeljenom, njegovom polemiku (budući da bi, na taj način, i sama bila opredeljena/polemična), te, prema tome, ne može ni biti uračunata u nekakvu dijalektiku istorije... niti, uopšte uzev, u istoriju kao veliku istoriju, odnosno istoriju ratovanja!

Šmit ne računa s tom vrstom (istorijske) koincidencije između područja neutralnog i spornog. Zato u osnovi tačna tvrdnja, da postoji „jedan elementarno jednostavan, za vekove određujući osnovni motiv, naime težnja ka jednoj neutralnoj sferi“, u samom njegovom diskursu ima sasvim suženo značenje.

Takvo suženje nalazi svoju potvrdu i u Šmitovom stavu da se u 19. veku, najpre sa monarhom, a zatim i sa državom načelo neutralnosti prvi put uvodi u *politiku*, tako da se, onda, „u liberalnom učenju o *pouvoir neutre* i o *stato neutrale* odvija jedno poglavlje političke teologije u kojem proces neutralizacije nalazi svoje klasične formule, jer je sada zahvatio i ono što je odlučujuće, političku vlast“ (64). Šmit, očigledno, isključuje mogućnost da je bilo kada pre 19. veka proces neutralizacije na „odlučujući“ način zahvatio sferu politike. Da li se time isključuje mogućnost da je taj proces u politici bio prisutan na jedan način koji, naprosto, nije *odlučujući* (šta god da ta reč znači) ili, bar, nije profilisan kao liberalno *stato neutrale*? Taj problem ne može da se zaobiđe, jer on traži odgovor na pitanje: kakve su sve u istoriji (idejno i praktički) stvarane neutralne (političke i van-političke) instance, recimo, počev od zakona/ustava kojega Heraklit hvali?!

Autor „Doba neutralizacija i depolitizacija“ je, ipak, sasvim izričit. On zastupa teoriju po kojoj neutralnost samo *izgleda* moguća, a stvarno uzev to – nije. Štaviše, on će reći: „Mi“ (ali koji mi?) „prepoznamo pluralizam duhovnog života i znamo da centralno područje duhovnog postojanja ne može biti neutralno područje...“ (67).

Neutralno je, u najboljem slučaju, stvar varljive pojavnosti, ne i suštine. Tako da ono, zapravo, i nije to što izgleda da jeste, jer je lažno, sklono jednoj dijalektici koja „premeštanjem centralnog područja stalno stvara novo polje borbe. Na novom polju, najpre smatranom neutralnim, odmah se s novim intenzitetom, razvija suprotnost ljudi i interesa, i to utoliko snažnije ukoliko se novo predmetno područje čvršće zaposeda“ (64).

Nije li tu, dakle, reč o jednoj dijalektici koja, u istoriji (ali ne čitavoj nego, samo, onoj počev od 17. veka), teži ustanovljenju uvek novog područja neutralnosti i to neutralnosti kao privida, kao područja koje se, pre ili kasnije, probražava u poprište *borbe*. U ovome ubrzo, opet, glavnu reč ima potreba ili neophodnost da se traže i nađu nova neutralna područja, iako je to nemoguće... itd!

Prema tome, po Šmitu bi se moglo reći da neutralizacija i depolitizacija, u Stvari (jer tu uvek postoji neka Stvar), nikada nisu sasvim iskrene, odnosno da su uvek, samo, privremene i prolazne. Tako da je onda i sam liberalizam, kao svojevrsni projekt neutralizacije i kao istorijska stvarnost, nešto što vrlo malo izmiče političkoj opredeljenosti. Njegove neutralizacije i depolitizacije i dalje imaju prikriiveni, a često i pritvorni, politički smisao (v. *Pojam političkog*, par. 8).

Zato nije čudno što – kako bi rekao Šmit – toj prolaznoj i nedoličnoj pojavi naša savremenost objavljuje bliski kraj! U stvari: „proces neprestane neutralizacije različitih područja kulturnog života došao je do svog kraja, jer je došao do tehnike.“ Podsećamo, pri tom, da je ova objava (apokalipsa) kraja procesâ neutralizacije (ili, drugim rečima, tekst „Doba neutralizacija i depolitizacija“) prvi put obelodanjena 1929.

godine. Šmit se tu, očigledno, prema opredeljenom i neutralnom u stvarnosti ne odnosi neutralno nego upravo opredeljeno i to u smislu jednog veoma zaoštrenog optiranja za *političko* shvaćeno kao nastavak *polemosa* drugim sredstvima...

Naš autor, očigledno, ne želi da neutralnosti poveri svojstvo vrednosti po sebi. Po njemu, neutralnost se, u najboljem slučaju, shvata kao neka vrsta pervertovane, pritvorne vrednosti-po-sebi koja, zapravo, nosi u sebi izvestan nezajažljivi zev vrednosti-za-drugo! Naprosto, Šmit je polemocentrik. Ali, time se njegova tvrdnja da je težnja ka jednoj neutralnoj sferi „elementarno jednostavan, za vekove određujući osnovni motiv“ ozbiljno dovodi u pitanje. Ubuduće, tu tvrdnju moramo da iščitavamo unutar ove *dijalektike obmane*, koja ispod privida, utvare ili sablasti neutralnog kao vrednosti-po-sebi otkriva efektivnu vrednost-za-drugo, odnosno činjenicu lukave instrumentalizacije.

Naravno, Šmitova 'dijalektika obmane' će mnogima delovati primamljivo. Pa će biti navođeni brojni primeri, u istoriji, sličnih obmana. Uostalom, u ljudskim poslovima zaista se često dešava da neke vrednosti po sebi (koje se, navodno, 'ne daju' instrumentalizovati) bivaju instrumentalizovane. Samo, to nije nikakav zakon. To je jedna mogućnost. Šmitova analiza, međutim, deluje kao propisivanje zakona: neutralno je uvek izigrano, a ključni činilac izigravanja – u odlučujućoj (decizionističkoj) instanci: *polemos* – uvek je u igri upravo kao (dobro utemeljena) svrhovitost po sebi. Čini se da je Šmitova dijalektika obmane, upravo kao dijalektika, i sama obmanjujuća!

Bez sumnje, polemocentrizam se, kao (između ostalog) ideja o *ratu sviju protiv svih*, oduvek smatrao kao stvar koja pušta svoje korene iz prirode. Po toj hipotezi, svaki prejak, preambiciozni zahtev za stvaranjem neutralnog područja je, u stvari, prenemaganje koje, samo, krije svoj ratni poklič... Zaustavljanje polemocentrizma moguće je tek kao njegovo *re-*definisanje. Nije li, onda, svaka država po definiciji, samo,

ratnik koji svoju suverenost bez predumišljaja uzdiže na stupanj onog: *bellum omnium contra omnes*?!)

Ali, kako je, onda, u istoriji uopšte (bilo) moguće pomeranje centra u pravcu nekog novog neutralnog područija? Kako je uopšte moguć taj najvažniji slučaj: *ustanovljenje* liberalnog *pouvoir neutre* i *stato neutrale*? Da li zato što u najdubljoj konstituciji tog *stato neutrale* ipak leži izvestan – bojni poklič? Ili, bar, njegov bauk, avet, sablast? Koji, možda, kao 'noćni čuvar' kruži nad institucijama neutralne liberalne države?

Podvođenje pod sumnju iskrenih namera svake moguće neutralnosti empirijski nije moguće ni potvrditi ni osporiti. Pozivanje na „ovaj“ ili „onaj“ slučaj ništa nam definitivno ne bi reklo. Jednostavno, nije moguć jasan uvid u taj problem ukoliko bi se ostavili nedirnuti postulati na kojima on počiva. Moguće je, recimo, 'priznati' da su u savremenoj istoriji poznati mnogi primeri zloupotrebe neutralnih ideja i praksi. Iz toga još ništa ne bi sledilo. Zloupotrebe su uvek moguće, ali one ne osporavaju same postulate neutralizma. Isto važi i za polemocentrizam. Empirijskim argumentima on se neće, bar ne dovoljno dobro, ni dokazati ni osporiti.

Šmitova greška je u tome što on pojave, i samo pojave, prelaska iz neutralnog u opredeljeno smatra Zakonom. Ta dijalektika obmane, u koju nas on zaverenički upućuje, uvek je moguća Stvar. Ali, to ne znači da je ona – sudbina. Naprosto, neutralno se neki put javlja kao maska koja skriva pravo i zapravo nasilno lice Stvari... Ta pritvornost latentno pogađa svaki proces neutralizacije i svako područije neutralnog, bilo da se oni javljaju unutar politike ili izvan nje. Nikakva neutralnost nije unapred, *a priori* zaštićena od moguće korupcije, od preteće dijalektike obmane. A korupcija, uostalom, zahvata i mnoge druge stvari.

Zašto onda isto to pravilo ne bi važilo i za područije polemosa i polemocentrizma?! Jer, plemos je, takođe, samo moguć i prema tome – nije sudbina. Najzad, sam Šmit nudi opis „disputacija i sporova“ koji, usled svoje nepodnošljivosti i

nemogućnosti da budu razrešeni bivaju uokvireni jednim neutralnim područijem, jednom neutralnošću koja im, ubuduće, daje sasvim drugačiji profil. To je, takođe, izvesna dijalektika obmane ili kontrastivnog sporenja koje samo potvrđuje institucionalni postav neutralnosti! U liberalizmu i samo polemičko delovanje, suviše često – sviđalo se to nekome ili ne – stabilizuje dati „režim“! Najzad, postoji i to: kada se jednom uđe u neutralnost iz nje više nije lako izaći!

Zato neutralno nije privid koji bi onda, još, bio i sredstvo za promociju nečega drugog, neke sporne, jer opredeljene suštine. U tom slučaju neutralno, zapravo, ne bi ni postojalo kao neutralno. Ono ima ili treba da ima svoju samodovoljnost (autarkiju) ili samozakonitost (autonomiju), a možda i svoju – suverenost!

Najzad, neutralno je u stanju da se u veoma različitim oblicima i likovima manifestuje u čovekovoj egzistenciji. Bez njega bi čovekovo bivstvovanje u svakom trenutku, na svakom mestu i u svakom odnosu bilo *rat sviju protiv svih!* Izvesna mera neutralnog u povesnoj egzistenciji ljudi je neophodna jer, u protivnom, sam polemose ne bi više imao nikakvu meru i granicu, pa bi ušao u sve pore ljudskih odnosa i tu težio da uništi čak sopstvene nosioce, subjekte, protagoniste!

S druge strane, različiti oblici neutralnosti, antropološki i istorijski gledano, predstavljaju, takoreći, uslov *sine qua non* ratovanja. Drugim rečima, rat nikada nije totalan; naime, čak i „totalni“ rat u nizu svojih aspekata nije niti može da bude totalan! Svakom ratu (u doslovnom ili metaforičkom smislu) prethode brojna (prećutna ili dogovorena) pomirenja i neutralizacije prethodnih sporenja/sukoba *u* ili *van* (individualnih ili grupnih) subjekata polemose. Ratu, u izvesnom smislu, prethode i „običaji“ (a danas i *zakoni*) *ratovanja* kao kodifikacija koja je neutralna u odnosu na subjekte ratovanja i njihovu eventualnu inicijativu.

U stvari, područija neutralnog u ljudskom bitisanju su uslov samog opstanka. Njih nećemo lako zaobići. Neutralno uvek negde, u nekim presecima posreduje ili bar dodiruje sve

naše sukobe. Zato su funkcije neutralnog brojne i značajne. Njih moramo imati u vidu. Istorijski gledano, mogući su najrazličitiji likovi neutralnog, bilo da imaju ili da nemaju institucionalna obeležja. Naime, čovekova egzistencija je posredovana nizom vrednosnih sklopova koji mogu da na sebe preuzmu stav neutralnog: neumešanog, nepristrasnog, neodlučenog, neupletenog, ravnodušnog, tolerantnog, objektivnog, nezainteresovanog, zakonitog, pravednog, neopredeljenog...

Ali, neophodno je, takođe, uočiti da se neutralnim područjem može smatrati samo ono koje se, kao takvo, konstituiše spontano! To znači da neutralnost, naprosto, *nije* aktivna (*borbena*) opozicija ratu i bilo kojoj opredeljenosti, pristrasnosti. Jer, ukoliko bi ona postala takva opozicija, tada bi se, samo, transformisala u još jednu opciju u sporu i, na taj način, prestala da bude neutralna!

To ne znači da je borba za neutralno područje, recimo, kao za gradske zidine, nužno *nelegitimna* nego znači, samo, da u svojoj fazi borbe ta neutralnost još uvek nije neutralna i da ona lako može da sklizne samozadovoljnu polemičku ili, čak, polemocentričku poziciju! Kao što je, recimo, Francuska revolucija skliznula u jakobinski teror. Zato je za ustanovljenje neutralnosti najbolje da se odvija spontano, odnosno – *odozdo*! Drugim rečima: zasebnost ili suverenost neutralnog područja nastaje unutar spontanosti koja toj suverenosti garantuje izvesnu ukorenjenost u životu. Ipak, nedovoljno je reći da se neutralnost samo spontano pojavljuje. Jer, ona spontano i iščezava!

Lako možemo uočiti da, u životu, nešto što je u početku bilo/izgledalo neutralno, kasnije, često postaje odlučeno, pristrasno, zainteresovano. Ukratko, postaje – učesnik spora. A time i deo ukupne igre silovitog uspostavljanja izvesnih opozicionih odnosa, njihovog nasilja. Isto tako nešto što je (prvobitno) bilo opredeljeno, kasnije može da postane neutralno. Te činjenice govore o uslovnosti, srazmernosti, relativizmu koji obeležava neutralno. Iz toga, zatim, sledi da ne postoji *apsolutno* područje, mesto ili sfera neutralnog. Neutralno nije usidreno ni u čemu na trajan, neuništiv način; ali,

ni njegovo *odsustvo* (što, zatim, podrazumeva *prisustvo* opredeljnog, pristrasnog, borbenog) takođe nije nužno i trajno.

U svakom slučaju, ta privremenost i relativnost neutralnog ne znače da je neutralnost naprosto lišena stvarnosti, da je puki izgled, pojavnost, *privid*. Izvesna (uslovna) topologija neutralnog ili, što se svodi na isto, uspostavljanje neutralnih područija u čovekovom inače vrednosno opredeljenom bivstvovanju naprosto je, čini se – nezaobilazna pojava. Ujedno, to je – reklo bi se – i znak izvesne civilizovanosti ili, što se svodi na isto, pokušaj da se izbegnu nekontrolisani, razorni efekti (razobručenog) polemosa. Neutralizacija izvesnih područija ne podrazumeva njihovu totalnu „pacifikaciju“ nego, samo, ustanovljenje (kodifikaciju) jednog stanja kao *ni rata ni mira*, dakle, rata bez destrukcije i mira bez pobedničke (“pomiriteljske“) ideologije. Ili, još bolje: neutralnost je područije borbe-bez-borbe i mira-bez-mira.

Zato je sasvim razumljivo i to da područija neutralnog niti mogu da budu nastanjena večnim sadržajima, niti sama mogu da budu ovekovečena. Zato bi možda, pre, trebalo govoriti o praznim mestima neutralnog nego o jednom za svagda definisanoj topologiji. To bi, zatim, značilo da neutralno nije stvarnost u bilo kakvom supstancijanom (ili konstitutivnom) smislu već da je njemu svojstvena jedna (regulativna) stvarnost-bez-stvarnosti. A to je, onda, i smisao njegove spontanosti ili ustanovljenja (ustanove) *odozdo*. Zaista, neutralna područija su područija van spora. Samo, ona su ujedno uslov mogućnosti civilizovanog sporenja. Neutralnost je neophodna kao izvestan okvir bez koga bismo zaista teško podneli naše isključivosti.

Smisao depolitizacije

*Učenje o neutralnoj (= liberalnoj) državi 19. veka javlja se u okviru jedne opšte tendencije usmerene ka duhovnom neutralizmu, karakterističnom za evropsku istoriju poslednjih vekova. To je, svakako, ključni stav Šmitovog teksta „Doba neutralizacija i depolitizacija“. Autor procese neutralizacije, o kojima govori, vidi kao mnoštvene (pluralističke), zatim uvek iznova centrirane (de-centrirajuće?) i, najzad – sekularizujuće. Te procese bismo mogli nazvati i procesima desupstancijalizacije. Ako je uopšte moguć *kraj političkog*, on je, čini se, moguć samo unutar izvesnih procesa sekularizacije i desupstancijalizacije.*

Šmit koji uočava pretnju *kraja političkog* koja se pomalja kroz te procese (sekularizacije i desupstancijalizacije), ipak nema u nju previše poverenja. On je sklon da prednost da ideji re-supstancijalizacije politike ili, još bolje, ideji njene re-teologizacije. Pri tom, Šmit ne želi da porekne istorijsko i, čak, epohalno značenje procesâ *neutralizacije*. On to 'priznaje' kao što bi lekar 'priznao' gangrenu koja se širi... No, odmah posle 'priznanja', Šmit energično traži da se stanje dovede u noramalnost, u izvesnu primerenost *prirodi*.

Jer, bez obzira na dijalektičke ili druge avanture istorije, postoje, naprosto, stvari koje su *primerene bivstvovanju* (= omiljen Šmitov izraz) i, naravno, one koje to nisu, koje *bivstvovanje* osujećuje... Po tom shvatanju, onda, razne istorijske patvorine – a među njima se liberalno učenje o neutralnoj državi shvata kao jedna od najvećih – uvek su moguće, kao što je moguća i praksa koja sledi pogrešna uverenja; ali, u krajnjoj instanci, koja je ontološka, pojavljuje se, uvek, merilo *primerenosti bivstvovanju* koje interveniše i

vrši nužnu korekciju u istoriji... Ta primerenost je, reklo bi se, savršeni alibi za zločine istorije!

Ipak, da pogledamo o kakvoj je *primerenosti bivstvovanju* reč. Samo bivstvovanje ili priroda kojoj Šmit daje prednost mogla bi se – imajući u vidu analize iz *Pojma političkog* – nazvati *polemičkom* ili *polemo-centričkom* izvornošću političkog fenomena. Pa ako, kojim slučajem, istorijska kretanja (ili: tendencije) ne najavljuju takav obrt (odnosno: povratak od pretežno neutralnog ka strogo polemičkom shvatanju politike) nego favorizuju pretežnu neutralnost, onda utoliko gore po ta kretanja! Sam *polemos* je već osigurao svoj ontološki status, tako da je on, u suštini, uvek Prvi, naravno, i onda kada to u pojavnosti – nije.

Šmit se oslanja uz činjenicu da su u istorijskim kretanjima kontraciljnost i kontrasvrhovitost uvek mogući. Po njemu, to naročito važi u XX veku. Pa ako se u tom veku kao nadmoćan pokaže neutralni (= liberalni) koncept države, onda je i to samo privremeno, jer ta činjenica nije *primerana bivstvovanju*! Zato Šmit, najzad, veruje da će u XXI veku onto-teološki i polemički koncept suverene političnosti svakako da povрати svoj primat...

Šmit ipak nije bio sklon konkretnom predviđanju ili nagađanju o tome kako će istorijsko-politički procesi da se razvijaju. Neutralizacija političkog polja ili, što se svodi na isto, depolitizacija samo je strukturalno uslovljen događaj, kao što je strukturalno uslovljena i re-politizacija, pa će, zato, taj proces (depolitizacije), iako relativno dugo traje, pre ili kasnije morati da se povuče... Reč je, naprosto, o vremenski ograničenom procesu. Njemu će, po Šmitovom uverenju, nastupajuća pometnja – ne zaboravimo da su *Pojam političkog* kao i tekst „Doba neutralizacija i depolitizacija“ napisani neposredno pred stupanje nacizma (čiji je Šmit simpatizer) na vlast – da izbriše trag...

Ipak, Šmit više implicitno nego eksplicitno zastupa jedno takvo 'optimističko' stanovište (= re-politizacije politike). S tog stanovišta on vrši kritiku političkog događanja u evropskom

XIX i XX veku. Na udaru je, naravno, liberalna država ukoliko se ona uspostavlja kao *stato neutrale*, ne bi li, zatim, ideal svoje egzistencije, svog ne-intervencionizma, videla upravo u toj neutralnosti. Liberalna strategija je i dalje samo pomalo neobično poglavlje političke teologije – reći će Šmit – u kome se neutralnost uvek tek privremeno ili prolazno nameće: centrira i decentrira.

Ipak, s pojavom liberalnog *pouvoir neutre* i *stato neutrale* prvi put se dešava da neutralizacija zahvata i ono što je odlučujuće: sferu političke vlasti. U tom trenutku politika prestaje da bude sukob (diferencijacija, diskriminacija) između prijatelja i neprijatelja, da bi postala, najpre, delatnost kojom se prave zakoni (odnosno ustanovljuje vladavina prava, zakona) i zatim delovanje unutar propisanih normi (gde postoje samo partneri i protivnici, a ne neprijatelji). To je proces koji Šmit, s izvesnim pravom, naziva *depolitizacijom*.

Ipak, nameće se pitanje: da li je, zaista, umesno govoriti o *depolitizaciji politike*? Može li se reći za politiku koja pravi zakone da, već samim tim, sebe ukida kao politiku? Da li neutralizacija nekog područja – u ovom je slučaju reč o (minimalnoj, liberalnoj) državi – trajno isključuje mogućnost (ponovne) pojave sukoba, borbe, rata na njegovom tlu? Videćemo, ubrzo, da ta pitanja nisu nimalo jednostavna.

Danas se *političko* nalazi u krizi. Između ostalog, to je i kriza gubitka dramatičnosti. Znamo da svoju dramatičnost *političko* u najdinamičnijoj meri nosi u sebi onda kada, ujedno, re-prezentuje izvestan *polemos* koji je u njemu samo nastavljen drugim sredstvima. U sferi neutralnog ili u okruženju liberalnih načela tako nešto, jednostavno, nije moguće... Da li je, onda, Šmitova jednačina – što više dramatičke to više politike – umesna?

Postoji još jedan način da se dovede u pitanje aktuelna kriza političkog: da se politika posmatra ili kao vrednost po sebi ili kao vrednost za drugo. Ta deoba je na poseban način opasna! Ona nas uvodi u zonu upitnosti: da li je političko obeleženo punom samosvojnošću ili, naprotiv, odricanjem od samoga

sebe? Odnosno: da li su u politici (tranutno ili trajno?) dominantni decizionistički procesi koji nju potvrđuju kao samosvrhovitost ili su nadmoćni instrumentalni procesi koji na, reklo bi se, subliman način prevladavaju sferu *političkog*, odnosno utemeljuju vladavinu prava/zakona i, tim putem, samu politiku uvode u proces *depolitizacije*?

Bez sumnje ne slučajno, politički *decizionizam* i *polemocentrizam* su lice i naličje jedne te iste medalje. Na sličan način normativno ograničenje suverene političke volje, s jedne strane, i smanjenje polemičke strasti, s druge strane, po pravilu predstavljaju sinhrono posledice stanja u kome norma prethodi kako odluci (*deciziji*) tako i diskriminaciji, borbi, ratu (*polemosu*)...

Različite instrumentalizacije i neutralizacije politike u korist nekih ('viših') vrednosti koje nju prevazilaze mogu, ali i ne moraju, da budu negacija (same te) politike. Ukoliko je izvesno pravljenje zakona (ne svako, jer postoje zakoni koji su i sami otelovljenje *diskriminacije*) isto što i ukidanje politike, u tom slučaju definicija politike koja teži da to opiše ne bi bila definicija politike nego, pre, opis izvesne – depolitizacije. Ipak, to nije nikakva nužnost.

Politika može da se založi za neke 'više', van-političke vrednosti, a da, pri tom, i dalje bude svrha samoj sebi. Time bi ona davala do znanja da sopstvenom instrumentalizacijom-neutralizacijom još uvek nije pretrpela suštinski preobražaj, odnosno da je ostala ono što jeste, dakle: *politika*. Još jednostavnije: nije svaka instrumentalizacija politike istovetna s njenim poricanjem, niti je svodiva na obavezno pražnjenje političkog, na depolitizaciju shvaćenu kao upućivanje jednostavnog *ne* politici. Istorijski gledano, takve negacije nisu nemoguće, ali nisu ni nužne.

Ipak, ako je reč o pravljenju zakona, kao osiguranog prostora neutralnosti, tu onda imamo situaciju u kojoj politika nužno *prenosi* izvesnu moć ili vlast na samu tu neutralnost. Da li, time, ona i gubi moć, bar onu diferencijalnu, dakle, tu istu koju podaruje neutralnim zakonima (i institucijama koje njih

otelovljuju) ili, naprotiv, ona tu moć ipak nekako uspeva da očuva, ako ne i uveća? To pitanje je, sada, izuzetno važno. Jer, ako politika time što pravi (neutralne) zakone još uvek ne gubi ništa od svoje moći, u tom kontekstu, onda, o depolitizaciji, jednostavno, ne može biti ni govora.

Očigledno, sve zavisi od toga kakve zakone politika pravi. Naime, ako je reč o zakonima oblikovanim po modelu *vladavine zakona*, odnosno ako je reč o (zaista) liberalnim zakonima, onda, reklo bi se, njihovim stvaranjem politika gubi deo svoje moći, svoju snagu ili svoju violentnost. Da li bi ustanovljenje idealnog liberalnog društva (šta god da to znači) podrazumevalo ukidanje politike kao takve, odnosno izvesnu depolitizaciju tog društva? Drugim rečima: da li moć/vlast zakona (iz sintagme *vladavina zakona*) *umanjuje* ili, čak, *poništava* političku vlast/moć?

Razlika, u ovom kontekstu, između reči *umanjuje* i *poništava* veoma je značajna. Ako liberalni zakoni umanjuju (intervencionističku) moć politike i/ili države, to naravno ne znači da oni tu moć i ukidaju. Ona još uvek postoji, ali sada u jednom *mekšem* obliku! Minimalna država je još uvek država. I ukoliko su u njoj običajno i zvanično pravo saglasni, ona je, onda, po pravilu jaka (pravno stroga, odlučna) država. Naprosto minimalna država ne znači i slaba država.

S druge strane, u neutralnoj državi – ako zanemarimo da je sama ta država već jedan (konsenzualni) politički obrazac – jedina moguća strategija je ona koja se kreće unutar demokratskih alternativa. To je mekša, manje violentna politika – čiji učesnici su protivnici, a ne neprijatelji – koja se u krajnjoj liniji profilise kao tolerantni politički alternativizam ili pluralizam. Zato je, istorijski gledano, bila ne samo moguća nego i neophodna evolucija prvobitnog, devetnaestovekovnog neutralizma u razvijeni liberalno-demokratski poredak. Danas, međutim, vidimo da i liberalna demokratija kao koncept savremene *neutralnosti* trpi ozbiljnu krizu... Reč je o strateškoj orijentaciji vladajućih struktura sveta na klasično-politička ili,

ako hoćete, belicistička rešenja. To čini ponovo aktuelnim klasična shvatanja...

Nasuprot ideji o *mekoj* intervenciji koja se ostvaruje unutar liberalne *demokratije*, klasični, predmoderni otpori najčešće su zastupali tezu po kojoj (liberalna) *vladavina zakona* vrši, samo, utopijsku ili prividnu negaciju politike. Po tim shvatanjima, pojava i prodor liberalizma u svetu je najprিতvorniji (= ideološki) oblik *depolitizacije* politike. Sve što je neutralno pre ili kasnije se opredeljuje, postaje pristrasno i isključivo.

Šmit zastupa istu tu argumentaciju, samo u nešto složenijem obliku. Na pitanje da li se iz čistog ili konsekventnog pojma *individualističkog liberalizma* može dobiti specifično politička ideja, Šmit odgovora: „To se mora poreći.“ Po njemu, već sam individualizam nužno negira ideju *političkog*, budući da ova uvek podrazumeva izvesno diskriminatorno – grupisanje. Reklo bi se, naprosto, da pojam *individue* nije politički pojam. Da bi mogla da postane politički pojam, *individua* mora da bude *politička individua*, dakle, deo neke organizovane grupe... Pisac *Političke teologije* smatra nezamislivom ideju *individue* koja bi postala deo grupe a da pri tom ipak ostane – individua.

U stvari, Šmit previđa činjenicu da liberalizam nikada nije isključivao grupisanje kao takvo nego da je, jedino, isključivao njegove supstancijalne ili onto-teološke oblike! Unutar liberalnog načela, grupisanje nije nikakva neprikosnovena (sakrosanktna itd.) metafizička referenca, nikakav *a priori* koji mora da se zauvek poštuje, nikakvo *jedinstvo* (što je omiljena Šmitova reč) koje ima *bivstvovanju primeren* (recimo: etnički) razlog.

U stvari, liberalno grupisanje je slobodno ustanovljenje političke saglasnosti ili afiniteta između individua i, dakle, Stvar koja se ustanovljuje putem slobodnih izbora kao odlučujuće procedure (jer u grupisanju uvek ima nekog odlučivanja) kojom se konstituišu većinske i manjinske grupe (recimo: vlast i opozicija). Ukratko, za liberalizam nešto tako kao individualizam nije ciljna nego polazna tačka. Ljudi nisu u

toj meri različiti da ne mogu da se grupišu oko zajedničkih ciljeva, potreba, želja... Ali, oni nisu ni tako neumitno isti da bi, time, njihova individualnost ili njihova razlika nužno bila ništavna ili izbrisana.

Ipak Šmit, ostajući kod svog uverenja, smatra da individualizam kao negacija političkog vodi nedopustivom nepoverenju prema intervencionističkim moćima politike i države. Sem nepoverenja tu, zapravo, nema više ničega (ničega unapred propisanog?). Jer, liberalizam „ne vodi sopstvenoj pozitivnoj teoriji o državi i politici. Zbog toga postoji liberalna politika kao polemička suprotnost prema državnim, crkvenim ili drugim ograničenjima individualne slobode, ali ne postoji liberalna politika po sebi, već uvek samo liberalna kritika politike“ (v. K. Šmit: *Norma i odluka*, Filip Višnjić, 2001., *Pojam političkog*, par. 8).

Zaista, liberalna sloboda je, najpre, sloboda-od i, na prvom mestu, optimalno ograničenje državno-političke intervencije. Nema razloga da se to ne smatra ključnim obeležjem njenog ne antropološkog nego upravo *političkog* ustrojstva. Štaviše, rekli bismo, liberalna sloboda je ili *politička* sloboda ili nije ništa. Ostaje jedino da se precizira šta u ovom kontekstu znači reč *političko*. Da li ona podrazumeva nužno izvesnu diferencijaciju/diskriminaciju između prijatelja i neprijatelja? Ili, pre, znači mogućnost da u osiguranom prostoru liberalne slobode-od politička suprotstavljanja i konfrontacije poprime 'mekši', manje isključiv ili nasilni lik, recimo: lik protivništva, umesto neprijateljstva i obećane smrti?!

Liberalna sloboda-od nije čarobni štapić koji je u stanju da stvori opšte blagostanje (bez obzira što ortodoksni liberali u tu priču, po pravilu, veruju). Zato prostor koji se unutar te slobode-od ustanovljuje i jeste politički ili, ako hoćete, ustanovljeni prostor; ali to je, sada, jedna pluralistička i demokratska političnost/ustanova; u njoj su sukobi interesa mogući i grupisanje po tom osnovu nije isto što i borba na život i smrt. Kao politički koncept koji svoju polaznu (ne i završnu) tačku vidi u individualnim pravima, liberalizam je otvoren za

moguće *meke*, *demokratske* intervencije; on je otvoren za *meku* političku korekciju individualnih sloboda, budući da ove uvek mogu da zastrane u suviše selektivno ustanovljenje društvenog blagostanja, odnosno u odsustvo solidarnosti i egoizam!

I sam Šmit uviđa da je liberalizam, zapravo, pokušaj da se *neprijatelj* rastvori u konkurenta (u ekonomskoj sferi) i *protivnika* u diskusiji (u javnoj sferi, odnosno kako Šmit kaže: *u sasvim moralizovanom i etatizovanom svetu*). Da li takvi liberalni efekti u politici izazivaju nešto što bismo morali nazvati procesom *depolitizacije*? I kakav smisao bi ta depolitizacija mogla da ima? Tu bi, najzad, trebalo dodati i pitanje: da li mi, sada, živimo u svetu sve veće *depolitizacije*, donosno svetu *meke* i sve mekše *političnosti*? Ili se može reći da, posle terorističkog napada na Svetski trgovinski centar u Njujorku, imamo izvestan povratak političkog (u Šmitovom smislu)? Možda je uvođenje mekših, u krajnjoj instanci demoraktskih modela političnosti takođe izvesno umanjivanje moći političkog?

Šmitovo mišljenje da liberalizam (shvaćen kao zaštita individua i kao zahtev za minimalnim uticajem države/politike na život ljudi) teži da ukine političko naprosto je pogrešno. Mnogo pravilnije bi bilo reći da liberalizam po svojoj čistoj intenciji *teži* (što ne znači da uvek i uspeva; naime, i sami liberalni poretki su i te kako u stanju da postanu pristrasni, polemični, da potržu *polemos*!) da politiku učini mekšom ili manje nasilnom. Da li efekat te težnje možemo da nazovemo *depolitizacijom*?

Problem je u tome što *depolitizacija* može da se misli kako u radikalnom tako i u mekom značenju. Ako se ta razlika nema u vidu, to u nekim teorijskim kontekstima može da stvori zabunu. U ovom trenutku sve to možda i nije toliko važno, jer se problem lako može rešiti izvesnim opravdanim izborom terminologije. Mnogo važnije je pitanje: koji je istorijski smisleniji, celishodniji koncept politike, da li onaj tvrdi, violentniji ili mekši, tolerantniji?

Stanovište koje zastupa Šmit je pomalo paradoksalno. Jer, on ne prihvata ili ne priznaje *meku* depolitizaciju. Depolitizacija je ili radikalna (totalna u svom prostoru) ili nije ništa. Kao što je, po njemu, i sama političnost radikalna ili je nema! Šmit od nas zahteva potpunu konceptualnu strogost (i možda *rigidnost?*): ako je *stato neutrale* put koji vodi u depolitizaciju, onda depolitizacija svakako mora da bude radikalna, a ako, ipak, nije radikalna, onda nije depolitizacija. To je ta logika. Treće je isključeno.

No, ako znamo i da je radikalna politizacija uvek moguća, a da depolitizacija to nije, onda iz toga sledi da je i drugo isključeno, te da je moguće samo jedno: radikalna političnost, shvaćena kao diskriminacija između prijatelja i neprijatelja... Pa ako radikalna depolitizacija nije moguća, kao što ni temeljna neutralnost nije moguća, onda liberalna država može sebi samo da umišlja nešto tako kao *stato neutrale*, a to umišljanje je, onda, svakako, njen ideološki učinak. U stvari, tu važi jedno opšte pravilo: bilo šta da neka politika pravi i ma koliko da njeni učinci (zakoni, institucije) izgledaju *neutralno* u odnosu na deobu prijatelj/neprijatelj, oni uvek imaju nepriznati, skriveni politički ili, još bolje, *polemički* i *polemocentrički* smisao! Drugim rečima, nema neutralnog i po definiciji *mekog* u sferi politike... Pre ili kasnije meki koncept *političkog* se preobražava u tvrdi (ili *propada!*), jer ne može da izneveri svoju u osnovi belicističku prirodu! Zato: depolitizacije u stvari ni nema, sem kao ideološki pritvorne strategije...

Ali, Šmitova argumentacija prestaje da bude uverljiva onog trenutka kada se uzme u obzir dvoznačnost termina *depolitizacija*. Odnosno, kada se pokaže da depolitizacija može da bude proces ustanovljenja izvesne meke političnosti ili, što se svodi na isto, proces oblikovanja neutralnog prostora u kojem je moguć jedan mekši, tolerantniji koncept politike (shvaćene kao protivništvo, a ne neprijateljstvo).

Šmitov pojam političkog počiva na dogmatskoj pretpostavci da je deoba prijatelj/neprijatelj – neuništiva. Ta pretpostavka iako je pogrešna ipak je na svoj način zanimljiva!

Po njoj uopšte nije važno da li se tvrdi da je neprijateljstvo atavistički ostatak varavarskih vremena, da li se veruje da će to razlikovanje jednog dana 'nestati s lica zemlje' i da li se misli da je 'iz pedagoških razloga' bolje zastupati stanovište da neprijateljstvo više nije moguće, jer tu nije reč o „fikcijama i normativnostima, već o stvarnosti primerenoj bivstvovanju i realnoj mogućnosti tog razlikovanja.“ Ljudi mogu svašta sebi da umišljaju, ali činjenica da se „narodi grupišu prema suprotnosti prijatelja i neprijatelja, da je ta suprotnost i danas još stvarna i da je realna mogućnost data za svaki narod koji politički egzistira, to se razumno ne može poreći“ (*Pojam političkog*, par. 3). Na prvi pogled, Šmitova upozorenja su sasvim umerena.

Žak Derida u knjizi *Politiques de l'amitié*, koja je dobrim delom posvećena upravo Šmitu, tvrdi da su efekti *depolitizacije*, koja je usledila posle sloma bipolarne strukture svetskog poretka, mnogobrojni i po pravilu *prtvorni*. Jer, pobednik koji je zaseo na presto novog svetskog poretka ubrzo je potražio načine da popuni prazno mesto neprijatelja u datoj političkoj strukturi. „Počev od jednog naivnog skandiranja koje datira od 'pada-berlinskog-zida' ili 'kraja-komunizma', 'parlamentarne-demokratije-kapitalističkog-Zapada' mogle su se naći bez glavnog neprijatelja. Učinci te destrukcije bi bili mnogobrojni. 'Subjekt' koji je tu u pitanju tražio bi sebi nova, re-konstituišuća neprijateljstva; on bi umnožio 'male' državno-nacionalne ratove, pothranjivao bi, po svaku cenu, delovanja koja se imenuju kao traženje identiteta i genocidnost; on bi težio da se postavi, da se uspostavi suprotstavljajući se novim neprijateljima koji se još uvek mogu identifikovati: Kini, Islamu? Neprijateljima bez kojih bi, po Šmitu – sada stižemo i do toga – on izgubio svoje političko-biće, bez kojih bi se, prosto i jednostavno, depolitizovao“ (*Politiques de l'amitié*, Galilée, 1996, st. 95).

Iz ovih Deridinih opaski moguće je izvući nekoliko važnih pouka. Ako već nema nepobitnih garancija da politika može da se shvati kao nešto što je utemeljeno u *polemosu*, to onda znači

da takvih garancija nema ni za onaj koncept politike koji cilja na toleranciju i prijateljstvo, i koji, zatim, podrazumeva da se, bar u savremenoj politici, iskorak iz opozicije prijatelj-neprijatelj (u sferu neutralnog) već dogodio. Drugim rečima, odsustvo metafizičkih i drugih garancija svojstveno je za svaku vrstu političkog. Zato je moguće polje političkog, uvek, polje izvesne odgovornosti. Nema automatizma u njegovom kretanju i njegovim preobražajima. Pad Berlinskog zida, iako je doneo niz promena, ipak nije automatski doneo depolitizaciju jedine preostale velike sile, odnosno redefiniciju njene strategije u pravcu meke, tolerantnije, pravno jednake za sve i demokratske politike.

Dakle, efekti *prитvorne* depolitizacije, o kojima Derida govori, su – stvarni. Ali, i tu moramo biti oprezni. Jer, posle pada Berlinskog zida moguće je govoriti i o stvarnim, te prema tome nimalo pritvornim efektima depolitizacije (pa i izvesne demilitarizacije), recimo, u Evropi (naravno, s izuzetkom Balkana). Postavlja se načelno pitanje: zašto bi politika blokovskog neprijateljstva u svetu bez blokova bila nužna? Ona to svakako nije. Pa ako nje ipak ima, to još nije nikakav dokaz da tu operiše nekakav istorijski determinizam, nužnost, fatalnost. Naime, moguće je i objašnjenje putem izvesne inercije ili zbog novih oblika neprijateljstva (globalnog terorizma itd.) koji opravdavaju očuvanje klasičnog vojno-političkog postava velike sile, čak i mimo logike *neutralnosti* koja je karakteristična za ekspanziju liberalizma. S druge strane, i sam liberalizam, tačnije *neoliberalizam*, u stanju je da proizvede napetosti ukoliko se svodi na doktrinu slobodno-tržišnog blagostanja, lišenu (u globalnim okvirima) meke, demokratske korekcije.

Derida i Šmit se, na prvi pogled, slažu u vezi s činjenicim da u savremenom svetu, s jedne strane, postoje tendencije gubitka političkog, odnosno ('glavnog') neprijatelja, a da, s druge strane, postoje kontraindikativne pojave neprijatelja na mestima i u oblicima koji ne izgledaju baš 'lepo'... Ipak, njihova shvatanja se u nečemu značajno razlikuju. Naime, prvi

veruje da je, bez obzira na sve, moguć iskorak, ne iz politike kao takve – jer u rezervi ostavlja mogućnost izvesne politike prijateljstva – nego iz politike koja bi se profilisala na fonu (metafizičke) opozicije, odnosno, unutar dijalektike ili dijalogike prijatelj-neprijatelj. Takođe, Derida prihvata nalog demokratije kao uvek odgođene, one koja će tek doći, dok se prema pojmu *liberalnog* odnosi prilično podozrivo. Šmit, naprotiv, misli da je iskorak iz opozicije prijatelj-neprijatelj nemoguć, da je ta razlika konstitutivna za određenje *političkog*, i da je, samim tim, političko kao nastavak *polemosa* drugim sredstvima – neizbežno. Zato ono, najzad, može samo prividno da se izgubi, da se povuče. Ukratko: Derida ne veruje da je politika *nužno* neprijateljska; dok Šmit to veruje.

Zadržimo se, za trenutak, na Šmitovom shvatanju. Svet bez neprijateljâ bi, za njega, bio svet bez politike. U takvom svetu bi još moglo da bude razno-raznih kontrasta, suprotnosti, razlika i natezanja, ali u njemu „na *smislen način* (podvukao: M. B.) ne bi mogla postojati suprotnost na osnovu koje bi se od ljudi moglo zahtevati žrtvovanje njihovog života i oni ovlastili da prolivaju krv i ubijaju druge ljude“ (*Pojam političkog*, par. 3)! Šmit misli da je jedno takvo *smisleno* prolivanje krvi i ubijanje drugih ljudi nužna pretpostavka samog pojma *političkog*. Čak i ukoliko bi se svet bez politike priželjkivao kao idealno stanje i ukoliko bi iza njega stajala izvesna pravna, ekonomska, moralna, religijska ili kulturna očekivanja, to nas ne bi moglo da spreči da politiku (ili: političko) shvatimo kao realnu mogućnost grupisanja na prijatelje i neprijatelje...

Čini se da Šmit, ovde, precenjuje važnost kategorije *mogućeg*. Nešto može da bude moguće, a da pri tom ne bude verovatno. Šmit to, naravno, uvida i zato napominje da je reč o *realnoj mogućnosti* grupisanja na... itd. Međutim, ostaje pitanje: zašto ne bi bila, posle iskustva dva svetska rata, realna i još realnija mogućnost političkog grupisanja unutar takvih nacionalnih država (kao što je, recimo, slučaj u zapadnoj Evropi) koje bi svoje odnose profilisale na *mek, demokratski* način? A zatim, i preko *nadnacionalnih* (svetskih, evropskih

itd.) institucija koje bi, praktički, ograničavale njihovu suverenost ukoliko bi se ona shvatala na samovoljan, belicistički način?

Pogledajmo još jednom, pažljivo, Šmitovu argumentaciju. Polazna tačka glasi: ukoliko bi neka politika imala (ideološku, pravnu, ekonomsku, moralnu...) svrhu izvan same sebe, tada, u meri u kojoj zaista biva na takav način instrumentalizovana, ona gubi pravo da se nazove *politikom*! Politika koja samo pravi ('neutralne') zakone i, unutar tih zakona, dopušta postojanje jedino protivnika ili učesnika u dijalogu, naprosto – nije politika. I naravno, nije politika po svojoj čistoj intenciji, ali po prikrivenim ideološkim učincima, to još uvek može da bude i po pravilu jeste.

Još preciznije: svet u kome bi iščezla mogućnost grupisanja i borbe između prijatelja i neprijatelja za Šmita je samo apstraktna hipoteza koja ukazuje na (logičku) *granicu političkog*. U istorijskoj ravni, koja je ravan *politike zločina* (čiji krajnji izraz su Aušvic i Gulag, svetski ratovi i mogućnosti nuklearne kataklizme i brojnih ratova koji se, još uvek, događaju u svetu), ta pretpostavka zauzima mesto – utopije. Međutim, praktično uzev, ona može da posluži kao ideološki paravan iza koga se odvijaju izvesne neprijavljene borbe. Zato je, po Šmitu, depolitizacija u stvari samo oblik političke patologije koja u svetu, na žalost, sve više uzima maha.

S tog stanovišta, takođe, liberalna *neutralnost* i *pacifizam* su, naprosto, ideje bez temelja, ali sa izvesnom praktičnom, ideološkom efikasnošću i zapravo skrivenom kontrastivnošću: „Ako bi pacifističko protivništvo prema ratu postalo toliko snažno da bi moglo naterati u rat pacifiste protiv nepacifista, u jedan 'rat protiv rata', time bi bilo dokazano da ono stvarno ima političku snagu jer je dovoljno snažno da ljude grupiše na prijatelje i neprijatelje“ (*Pojam političkog*, pog. 3).

Liberalni neutralizam i pacifizam se, po Šmitu, javlja samo kao ideološka obmana koja opravdava jedan prilično prljavi rat. Naime, *rat protiv rata* svaki put iznova sebi stavlja masku

konačno poslednjeg rata. „Proklinjati rat kao umorstvo ljudi i zatim zahtevati od ljudi da vode rat i u ratu ubijaju kako 'nikada više rata' ne bi bilo, očigledna je obmana“ (pog. 5). Takvo shvatanje rata samo pokazuje da su ratovi i dalje realna mogućnost i da diferencijacija između prijatelja i neprijatelja obeležava našu sudbinu kao *političku* sudbinu.

Pri tom, Šmit ne propušta priliku da napomene kako su ti *ratovi protiv rata* izuzetno nečovečni, „zato što oni, *prevazilazeći ono što je političko*, neprijatelja istovremeno ponižavaju u moralnim i drugim kategorijama i moraju da ga pretvore u neljudsku gnusobu koja se mora ne samo suzbiti nego i definitivno *uništiti*“ (*isto*).

Mnoge države, odnosno državni savezi, usavršavajući se u naoružanju, odnosno stvarajući rafinirana tehnička sredstva za masovnu likvidaciju neprijatelja, ujedno su promovisali i „nov, esencijalno pacifistički rečnik koji više ne poznaje rat, već samo još egzekucije, sankcije, kaznene ekspedicije, pacifikacije, zaštitu ugovora, internacionalnu policiju, mere za osiguranje mira“ (pog. 8). Definitivni gubitak neprijatelja, odnosno apolitični mir u kome se, ubuduće, dopuštaju samo kvazi-politički kontakti protivnika koji diskutuju, pregovaraju, odlučuju i glasaju, biva, ipak, dopunjen kaznenim merama protiv prekršilaca i narušitelja mira. Neprijatelji čovečanstva se, konačno, stavljaju *hors-la-loi* i *hors l'humanité*, a rat koji se vodi protiv tih heterogenih elemenata se deklariše kao „poslenji rat čovečanstva“.

Dakle, ako je polemocentrizam u svetu dobro metafizički utemeljen, onda je svaki prejaki, preambiciozni pacifizam, u stvari, prenemaganje koje samo krije svoj stvarni, ratni poklič... Ovom načinu razmišljanja je teško bilo šta prigovoriti *ako se ostave na miru postulati* na kojima ono počiva! Empirijske provere tu ne bi mnogo pomogle, jer iza podataka iskustva po pravilu stoje različita i uzajamno suprotstavljena tumačenja. Moguće je, recimo, 'priznati' da su u savremenoj istoriji poznati primeri zloupotrebe pacifističkih ideja, odnosno ideja neutralnog i depolitizacije. Te zloupotreba još uvek ne bi

osporile same postulate pacifizma itd. Ali, isto to pravilo važi i za polemocentrizam. Empirijskim argumentima on se neće, bar ne dovoljno dobro, ni dokazati ni osporiti.

Šmitova kritika pacifizma je, bez sumnje, nužna posledica jednog konsekventnog polemocentrizma; ali ona je, takođe, i posledica jednog nedovoljno konsekventnog liberalizma. Pisac *Pojma političkog* svoju kritiku profiliše upravo na fonu te *nedoslednosti*: pacifizam (neutralizam, depolitizacija) kao pokretačko načelo (mi bismo, ovde, dodali prefiks: *neo*) liberalne globalizacije je projekt koji nužno postaje *politički* i *ratni* upravo onda kada proizvodi ono što, navodno, najenergичnije želi da suzbije...

Nema nikakve sumnje da je Šmitova kritika ideje *rata-protiv-rata* kao prividno pacifističke, liberalno-umirujuće, a u osnovi belicističke, u mnogome – umesna! Samo, pri tom, autor neoprezno veruje da, ukoliko bi se ta kritika uvažila, iz toga onda sledi pohvala pune nacionalne suverenosti, odnosno punog prava da se s oružjem u rukama radi ono što se datom državno-političkom 'jedinstvu' sviđa, dakle, pohvala nacionalnih ratova i, konačno, pohvala rata kao takvog. Istina je, međutim, da se kritikom *rata-protiv-rata* kritikuje samo još jedna (pored svih ostalih) ideja rata, a time, generalno uzev, i sama *politika* shvaćena u jakom, militarnom smislu, dakle, kao *polemos* koji se, samo, nastavlja drugim sredstvima...

Prema tome, kritikujući kvazi-pacifističku obmanu zvanu *rat-protiv-rata* (u čijoj moći je da uvek iznova izmišlja nove 'glavne neprijatelje') Šmit, u stvari, kritikuje vlastitu poziciju, vlastitu/klasičnu definiciju politike... i, rekli bismo, ništa više od toga! Taj zaključak moguć je zato što je u današnjem svetu *realno* moguća liberalna demokratija, shvaćena kao projekt meke političnosti, projekt koji, svakako, nije globalno dovršen i koji se ne ostvaruje uvek dosledno. Štaviše, negde se on i napušta pod pritiskom obnovljene politizacije, odnosno pod pritiskom nove polemocentričke političke strategije. Svejedno, taj projekt je *realno* moguć, verovatno i u globalnim razmerama. Reč je, naprosto, o projektu koji nema sudbinskog,

fatalnog neprijatelja. Još preciznije: liberalna demokratija kao meka političnost (na fonu pravno osigurane, univerzalizovane neutralnosti) ili nema neprijatelja ('glavnog neprijatelja') ili nije liberalna demokratija! To je, čini se, aksiom. Samo, avaj, znamo i to da aksiomi u ovoj Stvari ne pomažu previše...

Jer, problem depolitizacije ne može da se iscrpi i reši isključivo teorijskim sredstvima. Zato se i Šmitov pokušaj da problem *depolitizacije* posmatra počev od metafizički osigurane, u svojoj radikalnosti, opozicije između prijatelja i neprijatelja pokazuje se kao uzaludan. Ono što je posle Drugog svetskog rata postalo aktuelno, to više nije opozicija između prijatelja i neprijatelja nego opozicija između nasilnog i neutralnog. Ta opozicija je svoj primat počela da preuzima već u vreme hladnog rata, i to upravo zato što je taj rat mogao da bude još jedino *hladan!* Naime, on nije mogao da bude nešto drugo samo zato što bi to bilo *neodgovorno* prema čovečanstvu. Ukratko: problem depolitizacije je problem odgovornosti.

Dakle, nije reč o tome da je opšta tendencija o duhovnom neutralizmu, o kojoj govori Šmit, nešto što se da konstatovati kao izvesnim metafizičkim načelima garantovani realitet. Ne, reč je o performativu koji uključuje izvesnu terijsku odluku ili preuzetu upitnost, koja ne garantuje nikakav unapred dati odgovor, već nas dovodi u stanje *odgovornosti* pred samim problemom *političkog*. A to stanje odgovornosti se sažima u odgovornosti za *našu* (šta god da ta reč znači) političku budućnost.

Odgođena demokratija

Demokratija je državni oblik u kome se službe dele kockom, tvrdi Aristotel u *Retorici* (1360 b). Ima, dakle, nečeg 'kockarskog' u demokratiji. Neke opklade? I pri tom, svakako: neizvesnosti... Nekog (prevrtljivog?) *možda*, koje Aristotelu, naprosto, nije moglo da se dopadne. Pa je zato tvrdio da je demokratija, samo, izvrgnuti oblik politeje (republike). Jer, u stvari, demokratija ima u vidu jedino interese siromašnih, a ne i opšti interes zajednice (v. *Politika*, 1279 b).

Aristotelove procene – pravo govoreći – nisu daleko od istine! Naime, ako i nije tačno da demokratija zastupa samo interese siromašnih, ipak je tačno to da ona uvek zastupa neke parcijalne interese. Reći *parcijalni interes* jeste, pomalo, pleonazam, jer interesi su uvek parcijalni! U vremenu i prostoru. Ili: oni nikada nisu dovoljno opšti, nisu univerzalni. Demokratija teži univerzalnom (sa ili bez interesa) i ne postiže ga. Ako bi ga 'postigla' prestala bi da bude demokratija! Univerzalno je, za nju, tek prazno mesto univerzalnog. Jer, šta god da se u demokratiji ostvari, to je odmah već zastarelo i nedovoljno, posebno i privremeno! Samo, u tome ne treba tražiti njenu manu. Naprotiv, moglo bi se reći da je inherentna nedovršenost, nedorečenost demokratije, u stvari, njena prednost, prednost u odnosu na ostale istorijski iskušane oblike državnog/institucionalnog ustrojstva.

Eto zašto je Derida, u *Politiques de l'amitié* (v. Galilée, 1994. ili prevod Ivana Milenkovića: *Politike prijateljstva*, Bgd, 2001 god.), mogao da tvrdi kako je u povեսno raspoloživim konceptima *demokratije* uvek na delu i nešto potisnuto, zaboravljeno i nemišljeno koje može da simptomalno nagovesti i jednu drugu demokratiju, demokratiju *budućnosti*. U toj otvorenosti za drugo i buduće, demokratija sebe oslobađa

vlastite zastarelosti, prevaziđenosti, nelegitimnosti. Takva 'samokritičnost' ne uspeva drugim političkim porecima, pošto su oni, po pravilu, građeni od čvrstih (i zato lomljivih) materijala i čvršćih, jer spoljašnjih, referenci. A demokratiji je, izgleda, primerenije to pomalo 'kockarsko' *možda*.

Sam koncept *demokratije*, čini se, isključuje svako *apriorno* vezivanje uz neku heterogenu, spoljašnju legitimaciju, recimo: uz interes i volju siromašne većine. Takođe, on isključuje i nekritičko samohvalisanje, jer sebe ne shvata kao projekciju *kraja istorije* ili *najboljeg od svih mogućih svetova* nego, tek, kao pokušaj ostvarenja *najmanje lošeg* poretka... Zašto najmanje lošeg? Zato što u demokratiji još uvek može da se optira i za neku zlu transcendenciju, neku lošu konstrukciju vrednosti, neki mehanizam zla koji, na kraju, uvek pokazuje svoju protiv-demokratsku prirodu.

Zato ovaj najmanje loš poredak danas, čini se, sve više nalaže ukidanje spoljašnjih, biloških, naturalističkih referenci, tako da, ubuduće, on postaje zajednica-bez-zajednice ili prazna forma, prazno mesto, broj ili okvir... Da li je taj političko-pravni proces, taj trend – legitiman? Da li je u demokratiji uopšte moguć broj bez čvrstog, supstancijalnog referenta? *Demos* ili *citoyen* lišen nad-individualne, organske, naturalističke strukture dočeka, ukratko, lišen filijacije. I rodoslovlja.

Politika prijateljstva i demokratija su priča o množini, o izvesnoj računici i broju, i za nju je, prema tome, potrebno više od jedne osobe. Da li čitav narod? Ethnos? Bratstvo? Srodstvo? Ili je, kako sugerise Derida, moguć i jedan drugačiji način da se shvati univerzalnost *osobenog* i da se, pri tom, sam politički projekt održi u sferi izračunljivog, da se profiliše kao vladavina većine. Koliko broji većina? I s kojim brojem počinje vladavina?

U stvari, demokratija podrazumeva dva broja: jedan je broj većine, a drugi – bez koga prvi ne bi bio moguć i koji je, time već, na neki način važniji – broj onih koji učestvuju ili, preciznije, onih koji imaju pravo da učestvuju u (demokratskoj) igri odlučivanja (glasanja itd.). To je, dakle, broj utemeljen na

izvesnom *pravu* ili počev od izvesnog prava. Za demokratsku zajednicu to pravo je, u isti mah, konstituišuće i konzervatorsko, ustanovljujuće i očuvavajuće.

Drugim rečima, demokratija je politička igra kojoj prethodi (prvobitni, idealni) *konsenzus*: pristanak izvesnog broja građana (koji sebe kroz taj pristanak tek, performativno, konstituišu kao građane i kao narod) na tu igru. Samim pristankom konstituiše se pravni okvir za igru. Ili: izvesno pravilo/zakon igre, koja je, ubuduće, igra izračunavanja većinske volje.

Demokratija ne može da odluči o svom broju, svom glasačkom telu, o građanima, o svojoj 'nomenklaturi', zapravo o demosu, jer taj broj, taj okvir, crta koja obeležava grupu ljudi unutar koje se uopšte i donosi (većinska) odluka mora da bude data u već odlučenom obliku da bi zatim uopšte i moglo da bude demokratije, da bi bilo moguće da ona donese svoju prvu odluku ili da se 'uđe' u njenu proceduru... A najodlučnija, neporeciva i neprikosnovena odluka oduvek je bila ona koja koincidira s fatumom, to jest s prirodom, božanskim providenjem ili silom. Zato je demokratija oduvek mogla biti korumpirana spoljašnjim, heteronomnim nalogima.

U svakom slučaju, ona ne može sama da odluči o svom broju/okviru, jer je ovaj u već definisanom obliku neophodan za njeno funkcionisanje; on je uslov njene mogućnosti. Iz toga, zatim, sledi da demokratija nije u stanju da samu sebe utemelji. Samo, da li njoj uopšte i trebaju *temelji*? Ona može o svemu da (politički) odlučuje sem o svom broju/okviru, zato što ovaj uvek mora da postojati u već (ne- ili pre-demokratski) odlučenom obliku da bi demokratska/većinska odluka uopšte i mogla da se donese.

Međutim, pred- ili ne-demokratski modus odlučivanja o demosu, o tome gde on počinje i gde prestaje, i, konačno, *ko* je demos, koje je on nacionalnosti, čiji je on (iako je, po definiciji, svoj, to jest 'suveren'), još uvek je izvesno *odlučivanje*; bez obzira što to odlučivanje rado sebi pripisuje izgled i ime fatalnosti. Iz toga, zatim, sledi da je (prirodni ili idealni?) konsenzus na kome počiva demokratija jedna etička ili politička

(a ne naturalistička) veza čoveka sa čovekom. Ali, kakvu etičko/političku vezu implicira demokratija kao svoj uslov-mogućnosti?

U modernosti se, suviše često, i posebno u kriznim trenucima, demokratija dijagnosticirala kao svojevrsno utemeljenje građanstva (*populusa*) u *etnosu*. Dakle, u jednom, po definiciji, posebnom/parcijalnom interesu, čak i kada je on izrazito većinski. Da li je takvo utemeljenje ikada i igde bilo nužno? Ili je ono, pre, na sebi nosilo tragove prisilne nužnosti, odnosno nužnosti kao prisile?

Takvo utemeljenje je *mistično*, jer se oslanja na nešto što je temelj-bez-temelja. Naime, njegove ključne reference su metafizičke, dakle, *nedokazane*, i najčešće naturalističke, a u istančanijim varijantama i onto-teološke. Konačno, ovakvo *utemeljenje* demokratije je, suviše često, izloženo ideološkim mistifikacijama, retoričkim ili mitopoetičkim perverzijama izvesnog centrizma i fobije ili bar slepila spram drugog. Ima, reklo bi se, nekog slepila u samim istorijskim temeljima demokratije!

I zacemento, mogli bismo reći da istorija demokratije bez predumišljaja svedoči o brojnim izobličenjima koja se regularno javljaju onda kada se demokratija vezuje uz povesn-dominantni pojam *političkog* koji podrazumeva diskriminaciju i zadatu smrt neprijatelju. Da li koncept *filijacije* – bez koje demokratija, izgleda, nije moguća – nužno uključuje i izvesnu borniranost, izvesnu politiku neprijateljstva? Da li je filijacija i *filia* (ljubav, prijateljstvo) nešto što je već po sebi (supstancijalno) lišeno svake odgovornosti za drugog? Zatvoreni identitet jednog 'mi'? Apriorna sloga i odsustvo samorastrzanja? Smrt drugom?

Ili je ne samo moguć nego i nezaobilazan jedan koncept *filijacije* koji ne bi bio borniran, sveden, postvaren, fetišizovan? I koji bi, prema tome, najpre bio etički, dakle, uspostavljen kao koncept *prijateljstva (filia)* a zatim i *odgovornosti* pred bivstvovanjem-sa-drugom i za to bivstvovanje? Takva odgovornost je neizbežna zato što (re) konstituisanje bilo kog

demosa nikada ne ide glatko, bez drame i mogućih raskola. Ako je u onome *što jeste* i što se *ponavlja/obnavlja* moguća bilo kakva drama, onda je ona, u tom kontekstu, nužno, centrirana oko rađanja (kontinuiteta) i smrti (diskontinuiteta).

Već na nivou pasivno-inertnog događanja istorije, svedoci smo činjenice da su kako moguće tako i nametljive stalne konverzije i, zapravo, konvulzije između prijatelja i neprijatelja... U tom ključu je onda *možda* moguća i izvesna odgovornost pred nemogućim, pred jednom zajednicom-bez-zajednice prijatelja, pred politikom prijateljstva. Ta odgovornost, zacelo, nalaže izvesno razoružanje, izvesnu demilitarizaciju politike ili, ako hoćete, njenu *depolitizaciju* – pod uslovom da politiku i nije moguće drugačije definisati nego na Šmitov način, dakle, kao diskriminaciju između prijatelja i neprijatelja.

O kakvoj bi tu 'depolitizaciji' bila reč? Bez sumnje, o onoj koja hoće da poništi istorijski dominantni koncept *političkog*. Njeno jedino uporište moglo bi se naći u pojmu *odgovornosti*. Naime, takva depolitizacija „ne bi više nužno bila neutralna ili negativna ravnodušnost prema svim oblicima društvenih veza, zajednice i prijateljstva“ (*Politiques de l'amitié*, 127-128). U njoj bi bilo nečeg afirmativnog, etičkog. Jer, danas u svetu spontani proces demontiranja *dominantnog* koncepta politike (a to je onaj koncept koji ostaje upravo zarobljen unutar, šmitovski profilisane, i svakako metafizičke, *opozicije prijatelj/neprijatelj* ili, što se svodi na isto, unutar *politike smeranog zločina*) uključuje i podrazumeva, ujedno, izvestan prećutni dekonstruktivni rad, koji je, s jedne strane, rad *genealoškog* tumačenja politike, uključujući tu i ono što je u samom pojmu *demokratije* političko, i koji je, s druge strane, napor da se promisli, uspostavi i učini delotvornom jedna *druga* politika i jedna *druga* demokratija.

Derida nije sklon da, po uzoru na Rikera, ovaj prosede nazove arheološko-teleološkim ili dijalektičkim. Jer tu je u pitanju pomalo paradoksalni postupak koji je u isti mah genealoški i a-genealoški. Rodoslovlje je privilegovana

referenca koja se, u isti mah, tumači, dešifruje, identifikuje, rekonstruiše i 'napada', odnosno razgrađuje svuda gde ona uspostavlja nekakvu naturalističku filijaciju i fiksaciju, nekakav *physis* kao *nomos*, nekakvu supstancijalnost ili naturalnost onog odlučnog i odlučujućeg.

Dekonstruisati svaku shemu vere, mnenja, doxe, ukratko, poverenja u filijaciju, rođenje i poreklo, izvornost, familijarnost familije i blizinu bližnjeg ne znači kraj, smrt ili rat tim entitetima, već pokušaj da se u njima poništi imanentni *naturalistički credo*, da se raskine sa supstancijalnim, homogenizujućim, naturalističkim konceptom *porekla* i *početka*, da se s početkom počne ispočetka, kao s drugim početkom ili početkom drugog. Kao s jednom „izvornom’ heterogenošću“ (isto).

Početak kao *arche*, *principium*, načelo neke Stvari biva, sada, podeljen, razdvojen, dekomponovan unutar svog konstativnog i performativnog aspekta i, na taj način, biva uspostavljen kao razlika, kao događaj razlike, kao, još preciznije, događaj kojim komanduje razlika. A to je ona razlika koja, ubuduće, (koja iz budućeg) čini raspoloživom i afirmativnu stranu „genealoške dekonstrukcije“: uvek jednu-dругu politiku, jedno-drugo prijateljstvo i jednu-drugu pravdu. I zašto da ne: drugo rodoslovlje.

Ujedno, to je politika koja čuva staro, grčko ime – *demokratije* – kao podeljeno, razdvojeno *arche*, kao poreklo i odgođenost, ali iznad svega kao istorijski najbezbednije mesto na kome je moglo da se čuva pravo na pitanje, sumnju, kritiku i, konačno, dekonstrukciju. Zato Derida može da tvrdi: „nema dekonstrukcije bez demokratije i nema demokratije bez dekonstrukcije“ (*P*, 128). Jer, u samom motivu demokratije bezuslovno je upisana izvesna auto-dekonstruktivna sila, naime njena (demokratije) sposobnost da samu sebe raz-graniči, dekomponuje i re-komponuje. Pri tom, odgođenost demokratije nije samo jedna *beskonačnost* ili granični pojam, regulativna ideja, u Kantovom smislu, gde bi se onda beskrajno težilo

nekom savršenstvu, *svetosti* koja se ne dostiže... Ne, reč je o odgođenosti sa praktičnim konsekvencama.

Najpre, demokratija je izvesna sposobnost samoodnošenja, samoreferiranja; ona je, kaže Derida, *to autos* u auto- ili samorezgraničenju. Ali, ona nije ni zatvoreni, autoregulativni sistem koji u sebi otvara jedino perspektivu produbljene samoprisutnosti, 'samoosveščivanja', metafizičke samospoznaje u hodu itd. U stvari, ona je *otvoreni* sistem koji u sebi ima ugrađene mehanizme političke i pravne korekcije i auto-regulacije.

To ujedno znači da se demokratija konstituiše i kao ključna opozicija samoj sebi, svim svojim 'tekovinama' i 'stanjima'. Štaviše, moglo bi se reći da je to njen osobeno-dekonstruktivni aspekt. Jer dekonstrukcija je, politički posmatrano, teorija *opozicije* i teorija *u opoziciji*. U stvari, ona je svuda i uvek u opoziciji, kao i demokratija, a ta teorijsko-praktična operacija *oponiranja* (*osporavanja, prigovaravanja, protivljenja, pobijanja, opiranja*) nije, bar ne na prvom mestu, učinak svakodnevnih, tekućih političkih i ideoloških prakse, već, pre, jedne kulturne/duhovne aktivnosti kojom se vrši razgradnja već-ustanovljenih, silovitih, performativnih, institucionalno-hijerarhizovanih, tvrdih metafizičkih opozicija.

Sama ova operacija isključivanja metafizičkih isključivosti ne može da cilja na zamenu jedne isključivosti drugom. Između Scije i Haribde političkog dogmatizma i konzervativizma, ona otvara prostor izvesnog *možda* i možda izvesne opklade, koja je zahvaljujući neizvesnosti svog modaliteta, u sebi, lišena svakog fanatizma, svake dogmatičke konstrukcije vrednosti. U stvari, suočavajući se sa odgođenom demokratijom suočavamo se sa ludošću tih možda-mogućih prevrednovanja i preokretanja svih vrednosti, odnosno tog *možda* za koje je Niče, u *S one strane dobra i zla*, tvrdio da je opasno u svakom pogledu. Moraćemo, ipak, tvrdio je Niče, „sačekati dolazak filozofa tog 'možda', opasno u svakom pogledu.“ (par. 2).

Biti prijatelj opasnog, preopasnog *možda*, koje je *možda* nečeg mogućeg a možda i nemogućeg, suočava nas s rečju

philia čiji predmet nije unapred dat, sem ako ono buduće (buduću demokratiju), bez obzira na njegovu neizvesnost i neodređenost, bez obzira na odsustvo garancija, shvatimo kao uvek prvo ili prethodno, kao prošlo. Ali, novi (politički?) filozofi su *prijatelji* jednog opasnog *možda*, nesvodljivog na bilo kakav osigurani, garantovani Smisao. Nasuprot tome, stari filozofi su, oduvek, bili fanatici neke – izvesnosti. Oni su morali biti prijatelji Mudrosti. Politike i poretka Mudrosti, dakle, nečega autoritativnog, ako ne i očigledno-autoritarnog, što supstancijalizuje i hijerarhizuje sve opozicione napetosti, počev od napetosti između prijatelja i neprijatelja Mudrosti!

S one strane simetričnih i razmenljivih političkih modaliteta: *stvarnog* i *moгуćeg* ili, što se svodi na isto, s one strane *moгуćeg* koje je samo *moгуće* (jer je proračunljivo i izvodljivo, jer potpuno isključuje neizvesnost), dakle, *moгуćeg* koje poseduje bezbednu, unapred zajamčenu budućnost, ukratko s one strane svakog 'loše' uniformisanog modaliteta, otvara se prostor jednog opasnog i do kraja (ali gde je tu kraj?) neizvesnog, riskantnog *možda* – uvereni smo da je to ključni modalitet jedne zaista demokratski profilisane politike – koje je, ujedno, iskustvo i čak avantura susreta s nemogućim. Ono što omogućuje ovo *možda*, postiže se upravo odgovornošću pred nemogućim i upornom bitkom sa nemogućim. Nije li sama odgođenost demokratije, naprosto, modalno nesvodiva na formulu koja politiku definiše kao veštinu *moгуćeg*, kao real-politiku?

Zašto nam je važno to *možda*? Zašto je neophodno biti *prijatelj* tog *možda*? „Da bi se prijateljstvo mislilo otvorenim srcem, odnosno da bi se ono mislilo u najvećoj blizini svoje suprotnosti, za to, *možda*, treba moći misliti *možda*, odnosno biti u stanju da se ono *iskaže* i da se, od tog kazivanja, *načini* događaj...“ (P, 47) Novi politički filozofi, dakle, *mi* *možda* i ne možemo ne biti prijatelji ovog *možda*, jer taj opasni ili, ako hoćete, ludi modalitet iz korena isključuje mogućnost da misao

bude fanatični prijatelj „najvrednijih stvari“ koje bi onda, navodno, imale sopstveno načelo.

Vrlina prijateljstva neće više kriti svoju tajnu unutar mistične koincidencije Prve filozofije i Prvog prijateljstva. Novi politički filozof, koji anticipira demokratsku odluku ili, još bolje, ono što je u njoj upravo neodlučivo, neće više biti *prijatelj* dobro raspoređenih suština, supstance koja postaje subjekt, istine koja je celina, nadolaska bivstvovanja i tome slično. Ali, sve to, isto tako, ne znači da on, onda, neumitno postaje prijatelj neistine, laži, iracionalnog i bezumnog. Pogotovo ne u meri u kojoj bi te reči zvučale kao osuda. Jer, stanovište s koga bi stizala osuda moglo bi biti samo stanovište „najvrednijih stvari“ koje imaju 'sopstveno' počelo!

Ako više nema nikakvog dodira s metafizičkim suštastvima prvog i poslednjeg reda, to, ipak, ne znači da filozofski prijatelj opasnog i neki put preopasnog *možda* pravocrtno potpada pod režim mnenja, *doxe*, odnosno mitske ili ideološke antecedencije navodnog znanja, *episteme*. Ako nismo dogmatici to ne znači da smo smutljivci. Takođe, nije reč o lakovernosti, konfuziji ili jednostavnom neznanju koje odbija i samu pomisao na istinu. Ukoliko je prožeta neizvesnošću i neodlučivošću, politika prijateljstva ili, jednostavnije, demokratija koja se temelji na anticipacijama tog *možda* jeste, ipak, izraz (ako ne najvišeg onda *izvesnog*) prijateljstva prema istini...

Kako možemo znati da politička filozofija tog opasnog *možda* ima principijelnu bliskost sa odgođenom demokratijom? Da li se tome dovoljna potvrda nalazi već u činjenici da i sama demokratija, u svom neizvesnom i riskantnom načinu odlučivanja, optira za jedno opasno *možda* koje hoće da se provuče kroz iglene uši metafizičkih opozicija?

Rečeno je da nema demokratije bez respekta osobnosti i nesvodive drugosti drugih. Sada se, pak, postavlja pitanje: da li ta osobnost i nesvodiva drugost ima respekta za bilo šta što bi se moglo nazvati *demokratijom*? Da li jedna usamljena, anahoretska drugost, mudrost-drugosti može da ima bilo kakav

respekt za onaj drugi zakon, zakon koji demokratiju određuje kao *zajednicu prijatelja*?

Poznato nam je Ničeovo mišljenje o demokratiji. Derida, zajedno sa mnogim drugim tumačima Ničea, hoće da nas uveri da je to, zapravo, mišljenje o onovremenoj karikaturi demokratije. Takvo mišljenje ne znači nužno odricanje od demokratije i, možda, inauguriše upravo koncept *druge* ili *odgođene* demokratije. Mi, to jest *novi filozofi* – Derida u više navrata ponavlja, re-kontekstualizuje i re-iterizuje ovu Ničeovu sintagmu – neminovno se otvaramo za izvesnu politiku prijateljstva koja se ne svodi na mnenje, *doxu*, tako da već time ulazimo u „veliku politiku“ (znaci navoda su Deridini), a ne u onu trenutnih političara i politologa, uključujući tu, često, i građane moderne demokratije (v. *P*, 63). Da li je ova velika politika, ujedno, politika te odgođene/druge demokratije, demokratije u kojoj ničeansko *možda* postaje utemeljujući/bestemeljni modalitet?!

Velika politika je politika prijateljstva prema istini. „Ali prijatelji istine nisu, po definiciji, *u* istini, oni u njoj nisu instalirani kao u završenoj pouzdanosti jedne dogme i u čvrstoj poverljivosti jednog mnenja. Ako postoji istina tog *možda*, to će moći da bude samo ona čiji prijatelji su prijatelji. I samo prijatelji“ (*P*, 64). A biti prijatelj istine, to, ujedno, znači biti usamljenik jedne *anahoretske* istine o istini. Pri tom, ipak, čak i ako liči na strašilo, taj anahoret, u stvari, ne samo što se ni izdaleka ne odriče politike, već on pre hiper-politizuje (*surpolitise*) prostor grada. Samo, njegova političnost je političnost bez zajednice, bez polisa, pošto ona upravo obznanjuje nerešivu protivurečnost koja nastanjuje sam pojam *zajednice* i *zajedničkog*.

Nema političnosti ili, ako hoćete, demokratije bez izvesne zajednice, a verovatno ni bez *zajednice prijatelja*. Ali zajednica, bar za prijatelje istine (koji nikada nisu *usidreni* u nekom identitetu/istom/istini), retkost je: retkost za retke... Kakva bi, onda, mogla da bude zajednica sazdana od tih nesamerljivih subjekata, lišenih intersubjektivnosti, pa i same subjektivnosti, tih

nepopravljivih prijatelja samoće i jednog zauvek opasnog možda?!

Ničeov slučaj sasvim dobro osvetljava tu logiku nesvodljive osobenosti i drugosti. Njegova tvrdnja, da istina novih, nadolazećih filozofa nije za svakog, krije u sebi jak kritički potencijal *vis-à-vis* mogućeg dogmatizma koji često opseća svaku tvrdu, suviše postojanu, ovekovečenu univerzalizaciju. Zaista, neko dobro nije više i veće dobro samo zato što ga neki sused obasipa pohvalama. Kada Niče tvrdi: „velike stvari ostaju za velike, bezdani – za duboke, tananost i groza – za ugladene i, ukratko, sve retko – za retke ljude“ (*S one strane...*, par. 43), on onda zaista konsekventno odslikava zakon nesvodive osobenosti i drugosti. Za ta svojstva lako ćemo naći mesto unutar jednog koncepta uvek odgođene demokratije. Ali, ako hoćemo da re-konstruišemo taj ili bilo koji koncept *političnosti* i *zajednice* počev od ničeanskog nepoverenja u svaku univerzalizaciju koja, navodno, krije u sebi lukavstvo dogmatizma, onda tu nastaju teškoće. Da li hipoteza o *velikoj politici* nudi zadovoljavajuće rešenje tih teškoća? Ako prazno mesto univerzalnog, ipak, podrazumeva izvesno ispunjenje i ne bilo čime nego, upravo, načelom *filijacije*, onda bi to mogla da bude samo 'filijacija' koja se 'temelji' na politici prijateljstva (*filiae*).

Virtuelna apokalipsa

Dvadeseti vek je, po svemu sudeći, bio *par excellence* apokaliptički vek, vek nepojamnog nasilja! Hoće li takav biti i dvadeset i prvi?

Umesto direktnog odgovora na ovo pitanje, pogledajmo, najpre, koliko je umesan govor o XX veku kao *par excellence* apokaliptičkom.

Negde na kraju tog veka pojavila se tvrdnja da mi živimo u dobu *otkrivenja* jedne nove, ovog puta *virtuelne* stvarnosti! Pozvaćemo se, u tom pogledu, na svedočenje Žana Bodrijara, koji je sebi dopustio da kaže: „Naša Apokalipsa nije realna, nego virtuelna. I ona nije budućnost, događa se *ovde* i *sada*“ (*L'illusion de la fin*, Galilée, 1992.; prevod: Bgd. 1995, st. 113).

Ovome je neophodno dodati činjenicu da virtuelna apokalipsa nije nikakva spekulacija ili metafizička konstrukcija, da ona ima neizbrisivo *praktičko* obeležje. Njene simulacije su, jednostavno, napravljene. Ubuduće, za uvažavanje su samo *delotvorna otkrivenja*! Apokalipse, sada, mogu da budu sve samo ne lišene praktičnog zahvata u dobro ili zlo, lišene učinka. Nenačelni praktikizam (utilitarizam, pragmatizam) postao je, danas, objava nad objavama. I uslov *sine qua non* sveta simulacije. To ne bismo smeli da zaboravimo.

Nedostaju još neka pitanja. Nije li *virtuelna apokalipsa* svojevrsno testamentarno zaveštanje XX veka?! Hoćemo li, mi koji smo već zakoračili u XXI vek, naći izlaz iz zatvorenog kruga *apokaliptičkog* nasleđa? U ovom trenutku, neophodno je razmotriti i pitanje: šta se s apokalipsom, posle sloma totalitarizma, uopšte i desilo? Zašto je 'realna' ili 'onto-teološka' apokalipsa odjedared postala 'virtuelna'? I šta je ta promena uopšte značila? Konačno, nije li XX vek, na svom

zalasku, zahvaljujući možda baš toj promeni postao *'par excellence'* apokaliptički?

Jedno je sigurno. Protekli vek je izumeo praktičnu ustanovu koja je izgledala kao *idealna* struktura dočeka za eshatologiju-apokalipsu. Taj izum je bio *Partija*, samo ne ona obična partija nego Partija u *'velikom istorijskom smislu'*. Konačno, istorija je pokazala da je tu reč i o Partiji u velikom *apokaliptičkom* smislu. Pakt između (doktrinarnog, ideološkog) *otkrivenja* (koje otkriva taj *'veliki istorijski smisao'*) i *Partije*, naravno, *na vlasti* (bilo da je ona ekstremno leva ili ekstremno desna) morao je biti nezamenljiv povesni eksperiment namenjen ispitivanju granica političke moći onda kada se ona hoće, upravo, kao ničim-ograničena...

Operacija je uspeła: pacijent je umro. To je put koga se, ubuduće, moramo kloniti... Stradanja su bila prevelika. Preuzevši rizik praktičkog uplitanja (performativnosti), moderne (leve ili desne) apokalipse su na tom ispitu bez izuzetka – pale. Da li je taj *pad* označavao kraj apokalipse na vlasti? I nije li on najavljiavao jednu *'sretniju'* i *'svetliju'* budućnost? A zatim, možda, i nove (ovog puta ne-apokaliptičke?) priče o *kraju istorije*? Priče o *konačno otkrivenom zadovoljenju* unutar globalne hegemonije liberalno-demokratskog poretka? Najzad, neko će u tome, možda, videti i konačno dovršenje *'nedovršenog projekta moderne'*?

Stvari ipak nisu jednostavne. Kraj totalitarizma je kraj jednog zla koje, još uvek, nije iskorenjeno. Jer, uspon i pad autoritarne/autoritativne modernosti su, u stvari, jedna te ista priča, jedan te isti Proces, čiji su fašizam i komunizam samo ekstremni slučajevi... Totalitarne avanture su, samo, poseban izraz opšteg neuspeha modernosti, ali i nesumnjiv dokaz o kraju linearnog progressa u istoriji. Veliko eshatološko kretanje rađa kontrastne efekte. To je, upravo, *apokaliptička* cena totalizujućih/totalitarnih otkrivenja.

Nije li, onda, potpuno konsekvantno i najlogičnije dovršavanje modernosti njeno dovršavanje u duhu ili aveti *apokalipse*: kao svojevrzni pad u reverzibilnost, kao sunovrat u

recikliranu predmodernost, u ne-svet palanke? Budući da je neuspeh totalitarizma samo krupniji dokaz, ali ne i jedini, o izvesnoj kontrastivnosti i reverzibilnosti istorije, otkrivenoj u XX veku? Da li je globalni kapitalizam, danas, *mekši* oblik te iste priče? I nije li Globalno selo, samo još jedna, ovog puta globalna, *palanka* koja, međutim, ne zna da to jeste?! Zacelo, to su pitanja koja nećemo tek tako izbeći.

Postoji izvesna *povratnost* istorije, koja svedoči o njenom lutanju u zatvorenom krugu ponavljanja. Ta reverzibilnost više ne može da se shvati kao iznimka ili, recimo, kao istorija koja se ponavlja 'jedanput kao drama drugi put kao farsa'. Ako je verovati Bodrijaru, iza ili ispod progresističkog simulakruma, sama reverzibilnost je jedno mnogo opštije obeležje vekova koji se smenjuju. Zato, „nasuprot simulaciji linearne istorije 'in progress', treba dati prvenstvo tim uzvratnim udarcima, tim zlokobnim zakrivljenostima, tim laganim katastrofama koje jedno carstvo podrivaju mnogo uspešnije nego velike pometnje“ (*isto*, 115).

Treba, dakle, u odnosu na svrhu i cilj, dati prvenstvo svemu kontrastivnom, kontraciljnom, „svemu što spada u nelinearnost, u reverzibilnost, svemu što spada, ne u odvijanje ili evoluciju, nego u igru uvijanja, reverzije u vremenu“ (*isto*). Da li, onda, ova zakrivljenost, ovaj neuspeh istorije na indirektan način dokazuju neminovnost njenog 'kraja'? Neminovnost *poslednje* apokalipse. I možda: *apokalipse svih apokalipsi*?

Paralelno s ovim pitanjima, moraćemo da ispitamo i tvrdnju po kojoj je dvadeseti vek vek *konačnog* (dakle, apokaliptičkog: samo to bi onda bio još jedan *circulus vitiosus*) *obračuna* sa apokalipsom. Iskusili smo i, čini se, i dalje iskušavamo taj obračun! Hoćemo li se tog iskustva osloboditi? Svakako, ostaje upitno i to: o kakvom obračunu, računu ili matematici je tu reč?

Ukoliko je protekli vek zaista vek kraja Apokalipse, on je to, bez sumnje, na jedan prilično ambivalentan način. *Ukoliko* nam taj vek, zaista, priča priču o kraju apokaliptičkog (diskursa

ili događanja), on sam taj kraj u stvari – *odgađa*. Jer, svaka priča o kraju apokalipse je, takođe, apokaliptička. Problem dolazi otuda što je već – kako je s pravom primetio Žak Derida (v. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, 1983 god.) – svaki *govor o* apokalipsi takođe apokaliptičan! Iskorak iz tona otkrivenja i objave velike Istine moguć je, čini se, samo u obliku jedne druge istine koja se, pre ili kasnije, otkriva kao Istina nad istinama... Zacemento, to pitanje o *previdu* ili o otkrivenju koje priča o kraju svakog otkrivenja (a pri tom ne vidi samo sebe) moraćemo ovde da shvatimo kao – nezaobilazno.

Jer, nasuprot etimologiji koja nas neumoljivo nagovara da *apokalypsis* čitamo kao raskrivanje, otkrivanje, podizanje smokvinog lista sa *stvari* i, možda, sa *zveri*, sam apokaliptički logos, bilo da je 'klasičan' ili 'moderan', uvek nam, pre ili kasnije, sugerise – ne toliko svojim namerama, koliko svojim učincima – nešto prilično različito, suprotno ili kontradiktorno: da on sam na ivicama svojih otkrivanja, uvek nešto prikriva i, zapravo – *previđa*.

To je vidljivo i u starinskim apokalipsama. Budući da je u njima reč o ključnoj *ambivalentnosti* svakog otkrivenja, po kojoj zlo, koje je upregnuto ili upotrebljeno *u svrhu dobra*, uvek može i da se 'otrgne', da protiv-svrhovito posvedoči o svojoj 'pravoj' prirodi kao prirodi zla. Nije li ova kontraindikativna nemoć ili 'zlokobna zakrivljenost' nešto što je u istoriji uvek Prvo?!

Moć za koju se Jovan s Patmosa, pisac *Otkrivenja*, vatreno zalagao bila je moć obećanog hiljadugodišnjeg Nebeskog Carstva. Hilijastička objava nije u sebi sadržavala rizik posredovanja bilo kakvim 'svetovnim' pojavama. Ona je sebe videla kao anticipaciju neposredno *realnog*. Zato je bila lišena (totalizujućeg, a onda i totalitarnog) posredovanja, tako da nju nisu mogli da pogode ni delujući, praktični, a to, po pravilu, znači razorni – kontraefekti. A ipak, u njenoj strukturi je morala biti upisana izvesna logika *nemoći* i *previda*.

Hilijastičko otkrivenje propoveda ostvarivanje svojih ciljeva putem neopisivog stradanja i uništenja koje pogađa svet i zle sile u njemu. To stradanje, u ime pravednosti, najpre se javlja kao učinak zla koje proizvodi 'zvijer' i to već samom svojom pojavom! – „... i udaviće se koji žive na zemlji... kad vide zvijer...“ (*Otkrivenje Jovanovo*, 17, 8); pri tom, zlo je, takođe, sredstvo pomoću koga zver, sa svojim mračnim posledicama, samu sebe uklanja iz sveta. Zver, najpre, biva pokrenuta zlom koje je sebi samome cilj, ali, takođe, i sredstvo vlastitog uništenja, pa je ono, u izvesnom smislu, i zlo koje je dobrodošlo. Kao što je i inkvizicija dobrodošla! Problem je u tome što se, tu, sredstvo uvek otrže cilju i postaje cilj *po sebi*. A u tome se, naravno, krije – previd.

Previd je fon na kome se apokaliptički gest profiliše kao kontraciljan ili protivsvrhovit. U stvari, apokalipsa je mesto same zakrivljenosti istorije! A ako nema istorije bez te zakrivljenosti, to onda znači da nje nema ni bez apokalipse! Apokaliptičnost apokalipse ili njen kontraindikativni užas dolazi, upravo, od ovog temeljnog i utemeljujućeg previda, previda lišenog teodicejskog opravdanja. Ono najproblematičnije svake apokalipse je pitanje njene nemoćne, previdom oskrnavljene moći...

U *Otkrivenju* čitamo tvrdnju (koju, s izvesnim varijacijama, možemo naći i na drugim mestima u *Svetom pismu*): „ko nožem ubije valja da on nožem bude ubijen“ (13, 10). Ciljna tačka – da ljudi imaju elementarno pravo na život koji ne sme da im se oduzme – osigurava se instrumentalnom potvrdom onoga što upravo poriče cilj. Nema života za protivnike života. To, takođe, podseća na revolucionarnu Sen-Žistovu objavu: nema slobode za protivnike slobode. Nema modernosti za neprijatelje modernosti...

Ne toliko ideološki koliko iskonski/metafizički *neprijatelj* je poslednji kanibal kojega čak i moderni univerzalizam/humanizam mora da (simbolički) pojede da bi mogao da objavi srećan Kraj svakog budućeg proždiranja... Osuda se (narcistički) ogleda u kazni koja potvrđuje osuđeno!

Opsceni previd, ipak, prolazi nesmetano. Što samo potvrđuje zakonodavnu prirodu oka koje, da bi uopšte bilo to što jeste, mora da bude slepo za svoju slepu mrlju, svoju konstitucionalnu senku.

Opčinjavajuća zavodljivost klasične simulacije je definitivno, u poznoj modernosti, izgubila svoju (uostalom kontemplativnu) *neposrednost*. Hilijastička priča je, na kapijama Aušvica i Gulaga, morala da bude nepovratno – obesmišljena. Praktički neobavezujuća (iako zastrašujuća) sugestivnost njene Objave/Stvari izgubila je svaku uverljivost. Nju više niko ozbiljan nije mogao da uzme za ozbiljno. Ubuduće, apokalipse su praktične ili ih nema! Samo, kuda to onda vodi?

Posle totalitarne apokalipse, a na fonu (hegelovskog?) prevladavanja ili (postmoderne?) fragmentacije i simulacije, otvorila se perspektiva nekih drugih, novih ili obnovljenih apokalipsi. Kraj apokaliptičkog totalitarizma nije ukinuo virtuelnost apokaliptičkih performativa. Kraj bipolarne podele sveta nije ukinuo apokaliptičnost novonastale *virtuelne stvarnosti*, utemeljene na vrlinama liberalno-demokratskog kapitalizma. Ako danas može da se kaže da je tekuća apokalipsa virtuelna, onda to, takođe, znači da se ona konstituiše kroz praktičko prepravljjanje (kroz izvestan *bricolage*? nalik onom mitotvoračkom?) svih tih rasprnutih, fragmentiranih ili decentriranih likova apokalipse.

Re-konstituisanje apokalipse 'odozdo', pomoću fragmentisanih, rasparčanih, kolažiranih otkrivenja, po definiciji je manje zvučno i manje samosvesno od, recimo, totalizujućih/totalitarnih apokalipsi. Što, ipak, ne znači i manje opasno. Budući da je virtuelna apokalipsa mnogo pritvornija i, u hegelovskom smislu (ali bez hegelovskog uma, tog obavezujućeg pravca samoosveščivanja), 'lukavija' od 'realne'.

Virtuelna stvarnost nije vrednost po sebi; ona, samo, svedoči o vlastitoj univerzalnoj upotrebljivosti. I još više: o Svetu kao *previdu*. Jer, iza svih privida i simulacija ipak postoji i dalje izvesna 'suština' koju, sada, otkrivamo kao *previd*.

Sušтина je ono što previdamo. Odnosno: privid bez komplementarne vidovitosti. Ubuduće, previd je *temelj* našeg života. Kuda nas on vodu? Ili: zavodi? Za šta nas upotrebljava. Ili: zloupotrebljava? Živimo negativnu utopiju previda. Utopiju, dakle, 'događaj' na jednom mestu (toposu) kojega nema... Mestu odsutne i samo virtuelno prisutne realnosti. Virtuelna stvarnost je *otkrivenje* utemeljeno na previdu.

Virtuelne apokalipse, ipak, imaju normativnu fasadu uvek-odgođenog i, zato, uvek referentnog *smisla*. Ova fasada može da nas zavara u pogledu strateškog efekta *praktične* operacije koja stoji iza nje. Jer, smisao smisla je apolonski, a to, onda, znači da on ne može u potpunosti da apsorbuje energetske potencijale, samu *silu*, da ne može da neutrališe ili unapred poništi njena dionizijska, demonska, kontra-ciljna dejstva. Ta dejstva ne može da ukroti ni instrumentalna racionalnost.

Jer, kada jedna praktički ukorenjena apokalipsa ili, što se svodi na isto, apokalipsa na vlasti (koja ne mora da bude *politička* vlast) pokuša da pokori, instrumentalizuje i uredi (inače anarhoidne) životne sile, odnosno energetski potencijal onoga *što jeste*, događa se, paradoksalno, da to ustanovljenje (ta ustanova) sa sobom odmah dovodi na vlast i, zapravo, na mesto Prvog ono što je, u samom projektu, bilo na mestu *poslednjeg*, mestu *nedopustivog* i *nesuđenog* ili, što se svodi na isto, na mestu onoga što *nije*: dakle, regresivno, kontraprogramsko, kontraciljno kretanje...

A opet, danas u svetu (skoro da) nema drugih vrednosti do instrumentalnih... Ubuduće, sve je na raspolaganju ili ga, u protivnom, neće biti. Ništa više nije nedodirljivo ili, ne daj bože, sveto. Nema vrednosti po sebi. Jedina implicitna objava svih eksplicitnih objava je da je sve postalo – raspoloživo, upotrebljivo. Pa mu je, samo još, neophodno naći 'odgovarajuću' namenu.

Ovu ideju *upotrebljivosti*, svega, pa i otkrivenja, Bodrijar radikalizuje tako što govori o *rasprodaji* velikih, levih ili desnih ideologija... Rasprodaje se i sam apokaliptički krešendo. „Rasprodaju se istorija i kraj istorije.“ (*isto*, 112). Rasprodaju se

svi ti modeli neizbožnog *happy end*-a istorije, od Hegela i Marksa, do Koževa i Fukujame. Otkrivenje kraja postaje jeftina Stvar. „Ali, avaj! Kraj istorije je i kraj smetlišta istorije“, tvrdi Bodrijar (*isto*, 32). Nema tih kontejnera u koje bismo zauvek sahranili stare apokalipse, ideologije, režime ili vrednosti. „Zaključak: ako više nema smetlišta istorije, *znači da je sama istorija postala smetlište*. Ona je postala sopstveno smetlište. Kao što planeta to postaje“ (*isto*).

To je, čini se, tužan i, u stvari, komičan kraj apokaliptičkog kanibalizma (čije samo *krupnije* primerke nalazimo u modernoj XX-vekovnoj povesti, u njenim „klasnim borbama“, „revolucijama“, „naci-emancipacijama“, „konačnim rešenjima“ itd.), kraj po kome će svi problemi u našem (lokalnom ili globalnom) selu nestati onog trenutka kada pojedemo poslednjeg kanibala!

Moderna otkrivenja *univerzalnog* svečano su najavljivala kraj svakog kanibalizma, sumrak proždirućih antinomija, antagonizama, opozicija... Svaka operacija konačnog *pomirenja, prevladavanja, velikih sinteza* itd., morala je biti ophrvana konstitucionalnim *previđom* vlastite manjkavosti. A ta manjkavost se nije ogledala samo u tome što ni jedna konkratna objava univerzalnog nije po sebi opštevažeća, odnosno opšteprihvatljiva i opšteprihvaćena, odnosno što je uvek *praktički* nedokaziva i nedokazana...

Performativna nedovoljnost uvek može da se opravda nekom odgođenom i budućom dinamikom, tako da ova insuficijentnost nikada nije ono što 'nije', već je samo jedno još-ne i, prema tome, obećanje onoga 'što jeste'. U stvari, taj manjak ili nedostatak u modernim *objavama univerzalnog* se ne ogleda u nekoj površnoj nedovršenosti započetog (u 'nedovršenom projektu moderne') nego u *opscenom kršenju zabrane* koje (kršenje) se vrši upravo u ime samog logosa i, zapravo, u samom gestu (logosne) objave tog Logosa. Opscen je *previđ* koji *bode oči*!

Opscenost se ogleda, ne u nekom nebitnom kršenju onoga što kao *univerzalno važeće*, tj. zakon (koji, kao takav, naravno,

ne mora da ima *pravni* smisao) i postoji upravo zbog takvog kršenja, već u *suštinskom* kršenju zakona njim samim u njemu samom. Neka univerzalna objava je objava Logosa samo ukoliko, pri tom, uspeva da se postavi iznad svakog pojedinca, kao izvesno Nad-ja i, naravno, pre svega iznad subjekta koji 'projektuje' sam taj gest univerzalizacije, koji izriče ili potpisuje (upisuje) njegov logos i njegovu logiku. Međutim, upravo s instance Super-ega ovaj zakon se uvek nekako vraća samom *ja* kao njegova rđava savest, kao opsceni, kontraindikativni previd vlastite kontradikcije.

U tekstu *Opscenost vlasti, Varijacije na temu „Kant sa Sodom“* Slavoj Žižek je, sledeći u tome Lakana, ukazao na psihoanalitički odlučujuće značenje operacije kojom se *opsceno previđa poslednja* (i, zapravo, nikada *dovoljno* poslednja!) protivurečnost: uslov afirmacije nekog 'univerzalnog' zakona jeste pojava činioca koji protivureči zakonu, kao što zabrani kanibalizma protivureči namera da se pojede poslednji 'kanibal'...

Naravno, nije apsceno samo ignorisanje ili kršenje zakona, već kršenje zakona s pretenzijom da se on, tim istim gestom, upravo, na suštinski način *zastupa*. „Opscen nije kanibal koji proždire svoje bližnje, jer on još nije upoznat sa zabranom kanibalizma, nije opscen ni kanibal koji potajno krši utvrđenu zabranu, opscen je tek kanibal koji ždere ljude da bi time omogućio vladavinu zakonitosti, vladavinu zabrane kanibalizma“. Opscen je sam *kraj* uzajamnog proždiranja ili protivurečnosti među ljudima koji to jeste tako što *nije*; opscena je *objava* kraja *bez kraja*... Opscen je globalni poredak čiji 'stvarni' cilj nije globalizacija nego privilegovanje parcijalnih, geostrateških interesa.

Sama apokalipsa (shvaćena kao katastrofa, uništenje, kraj) navodno *poslednje* protivurečnosti – iako je to već prastara priča, kao i previd koji u sebi nosi – može uvek da se predstavi kao potpuno novi pogled na celinu, recimo, kao jedno novo otkrivenje *kraja istorije*. No, isto tako, ona može da se definiše

kao *osobeni* projekt 'konačnog rešenja', na primer, projekt po kome će genocid iščeznuti s lica Zemlje onog trenutka kada, na tlu Zemlje, likvidiramo poslednji 'genocidni' narod!

U globalnom svetu ili svetu globalne palanke sudnji previd se, zacelo, konstituiše nalik *horizontu*: koliko god da mu se primičemo, on ostaje na bezbednoj distanci udaljen od nas, temeljno pomeren, odmaknut, izmaknut. Taj golemi previd, taj previd *nad* previdima svedoči nam da je život ljudi na samoj planeti *suštinski nesmotren*! I to što danas jedino možemo, jeste da s tom nesmotrenošću smotreno računamo! Ali u nameri da je iskorenimo, svakako, nećemo uspeli. Eto čitave mudrosti! Ostatak je fanatizam koji, po pravilu, završava u protivsvrhovitosti...

Moramo se držati nimalo lakog naloga: da je nesmotreno verovati u kraj apokalipse. Baš kao što je nesmotreno verovati da ljudoždera više neće biti ako poslednjeg pojedemo. Nesmotrene su, *pomalo*, sve naše *nedopustivosti*. Jer ovo *pomalo* postaje *previše* i, u stvari, *preko svake mere* kada se gordost naše istine-nad-istinama suoči sa sopstvenim stradanjem. Ali *konačnog* stradanja, srećom – nema. Kao što nema ni konačnog izbavljenja. Nemoguće je govoriti o smrti Boga, Čoveka, Istorije, Apokalipse, pa i o smrti govora-o-smrti, ako se, pri tom, previdi da apokalipsa, samim tim, još nije dokrajčena, već da se upravo nastavlja...

“Kambodžanski sud doneo je oslobađajuću presusu za dva radnika u krematorijumu koji su uz vino jeli delove ljudskih tela spremljenih za kremiranje. U Kambodži, naime, ne postoji zakon kojim se zabranjuje kanibalizam“ (Tanjug: Pnom Pen, 7. maja, 2002). Možda je sudija trebao, ipak, umesto oslobađajuće presude, da ta dva radnika – pojede, budući da je njihov 'posthumni' kanibalizam u toj meri bio odvratan da je zakonodavac, zaista, bio dužan da ga kazni, kako se to više nikada ne bi desilo.

III

Nasilje nad nasiljem?

Civilizacija nije u stanju da ukine već, u najboljen slučaju, da postavi i zatim, s manje ili više uspeha, rešava problem nasilja, bez nade da će ga ikada definitivno rešiti... Ona ne može niti da potpuno ukine niti da lakoumno dopusti nasilničko ponašanje ljudi. Civilizacija mora da nekako preusmeri, 'sublimiše' ili kontroliše izvorno-nasilničko ponašanje ljudi, po kome se oni, ipak, kako bi rekao Kant, razlikuju od *ovaca*. Najzad, ljudsku prisustvo je teško zamisliti bez protivurečja, sporova, sukoba i antagonizama. A s njima još teže! I to je onda, svakako, problem.

Pošto je odsustvo nasilja uslov *sine qua non* filozofije, iz tog razloga je ova poslednja često sebi mogla da umišlja kako je već sama njena prisutnost, njeno promišljanje 'suština' i njihovog 'poterka', zapravo – rešena enigma nasilja. I to je morala biti dalekosežna greška, u kojoj filozofija biva ophrvana težnjom za idealnim konstrukcijama, za prisutnošću bez mrlje i traga...

Eto zašto su filozofi skloni da, glačajući bezbrižno svoje pojmove, zaborave na činjenicu da oni ipak žive u okruženju nasilja i da je u bilo kom prisustvu ono najprisutnije, upravo, samo – nasilje. U svojim dubljim (patološkim?) slojevima, filozofski diskurs ipak ne može da sakrije činjenicu da je čovek koji ga izriče ili formuliše (traumatično?) ophrvan, nošen ili 'aficiran' problemom nasilja. Zato je za filozofiju najbolje da se, predostrožnosti radi, stalno vraća svom početku, počelu, svom prvobitnom zasnivanju i opredeljenju: za umni, koherentni govor, a protiv nasilja i govora nasilja. Samo, taj povratak početku nije moguć ako se pred nasiljem, naprosto, zatvore oči.

Ipak, u svojoj knjizi *Logika filozofije*, Erik Weil će reći da nama nije toliko važno da detektujemo podzemni, genealoški uticaj problema-nasilja na filozofske sklopove i sustave, „i još manje nam je važno da znamo da li se tu nasilje (razume se, pod drugim imenima) priznalo, ili ne, kao ono što je nesvodljivo u čoveku i da li je od ozbiljenja nasilja u ljudskoj egzistenciji načinjena svrha diskursa: jer ovi izbori su samo izvedbe prvog izbora, kao izbora između nasilja i diskursa – tog prvog izbora, pošto on prethodi svakom diskursu o diskursu samom, naravno, ukoliko ovaj hoće da sebe samoga razume“ (Eric Weil: *Logique de la philosophie*, Paris, 1967. 59). Samo, šta nam donosi to (silovito? i možda na svoj način – nasilno?) opredeljenje za diskurs, a protiv nasilja?

Zaista filozof, ukoliko je *zaista* filozof, prinuđen je da između nasilja i diskursa izabere diskurs. Budući da je to, ujedno, filozofski diskurs, on već samim tim bira, pre, 'filozofski mir', nego histeriju ili agresiju; pre čiste ideje nego ideologiju, odnosno interese i obzire dovedene u preplet s idejama; pre uzvišenu duhovnost nego (mentalnu) prisilu, samovolju, pritisak... Samo, iako je stručnjak za samorefleksiju, filozof nije uvek u situaciji da zna za svoj prvobitni izbor. Naime, odlučujući se za filozofiju, filozof ne mora da zna za izvorni smisao svoje odluke! Možda je to bilo, samo, prihvatanje jedne navike? Najzad, suviše često, filozof je u stanju da da prednost nečemu 'spoljašnjim', što je u stanju da ga iznervira, ostrasti, uzbudi...

Čini se kao da filozofski diskurs (a s njime i diskurs kao takav) ne želi baš uvek da samoga sebe do kraja razume! To, na svoj način, uviđa i Erik Weil kada tvrdi da postoje odstupanja, skretanja, prepreke, tako da, čak i da hoće, filozofija nalog samoprisutnosti ne može 'glatko' da izvede do kraja. Najbolje namere često – propadaju! Možda već zato što je filozofski posao u večitoj i pravednoj odgodi. Budući da, u njemu, kraja nema – kraju!

Najzad, filozofski govor je uvek praćen i onim odgođenim ili ne-kazanim, zaboravljenim ili nemišljenim, ukratko:

izmaknutim ili izgubljenim smislom. A tu se, zatim, profiliše mogući prostor za prodor ekspanzivnog, nametljivog nasilja koje opstaje tamo gde nije moguća potpuna, definitivna, konačna koherentnost, kako u diskursu tako i u egzistenciji.

Postoji, rekli bismo, jedno značajno iskustvo umnosti koje ćemo, najlakše, steći iščitavanjem tragova logocentričke filozofije, njihovim suočavanjem sa istorijom; ali ne samo sa nasiljem koje je u istoriji obilato prisutno počev od pretnje pa do zločina nego i sa samim prisustvom *kao* nasiljem ili, još bolje, prisustvom kao – nasiljem *nad* nasiljem.

Šta to znači? Najpre: sama prisutnost je suviše često, na ovaj ili onaj način, nasilna. Drugim rečima, nasilje postoji i unutar metafizički, doktrinarno, ideološki, zdravorazumski profilisanog prisustva. Štaviše, u njemu se ono 'preliva' i 'kipi' na sve strane! Po tom iskustvu potpuna koherentnost je nešto čemu se uvek moglo i može težiti, ali bez nade da će se ikada dostići! Nikada do kraja. Budući da tu kraja nema. Budući da nema kraja kraju.

A ono što – ukoliko je, bar, o umu reč – *smeta*, to je upravo istorija, dakle, neslaganje, spor, protivurečje, suprotnost, antagonizam, zadata smrt i, ukratko – nasilje. Umesto da je rešeni problem nasilja, ta potpuna (i po definiciji *jednournna*) koherentnost ili, još bolje, *pokušaj* potpune koherentnosti, nasilju samo dodaje nove epizode... Jednournlje koje, u prvi mah, deluje kao efikasan instrument za rešavanje pribrema, na kraju donosi, samo, višak nasilja.

Shvatanje o nemogućoj potpunoj koherentnosti (aposlutnom znanju, sistemu itd.), svakako, ne izneverava izvorni smisao filozofije, smisao ljubavi prema jednoj stvari koja se nikada neće u potpunosti posedovati... Kao da su već prvi izumitelji i imenitelji *filo-sofije* naslutili odlučujuću funkciju nedostatka, prepreke i razdora, koja uvek nekako osujećuje mogućnost da ljubav i mudrost definitivno budu sjedinjeni. Ta ne toliko incidentna koliko principijelna *odgođenost* savršene mudrosti oduvek je dubila prostor nedoumice i kritike u filozofiji, kritike svih pokušaja zatvaranja

i dovršavanja. Ujedno, ona je otvarala vrata za inovaciju, za izumevanje i stvaralački nastup. Za rizik uvek nove filozofije. Ako nedostatak u životu nikada nije bezazlena stvar, onda je on to još manje u filozofiji.

Ako smo filozofi, mi ne možemo da se ne vratimo pitanju o poreklu, izvoru, počelu, dakle, načelu (ukoliko takvog ima, a možda bi, pre, trebalo reći: kontra-načelu?) na kome počiva i sâmno životno nasilje. Da bismo, zatim, mogli da dekonstruišemo i to pitanje. A to je, ujedno, pitanje naše granice, kao filozofa ili onih koji se *bave umom*.

Da li smo mi, uopšte, tim prvobitnim izborom, o kojem govori E. Veil i koji je izbor između diskursa i nasilja, definitivno utemeljili opoziciju između umnog govora i bezumnog nasilja? Da li je *nemogućnost* potpuno koherentne i dovršene filozofije dovoljan simptom, ako ne i dokaz, da se u nedrima filozofije/uma krije zatomljeno, utuljeno, potisnuto ili prikriveno nasilje?

Moraćemo se, pre ili kasnije, vratiti ne samo simptomima nego i osnovnom oboljenju, ne bi li iza načela Uma otkrili i jedno drugo, još starije, tamno načelo ili, ako hoćete, pranačelo nasilja! U stvari, moraćemo se, na izvestan način, vratiti na sam Početak. I zatim, kao prvu i dosta jednostavnu stvar, uočiti da je na ljudskim počecima (ali, zaista, nismo li mi još uvek na tim počecima?) nasilje bilo *svudprisutno*.

U čemu se ogleda ta izvornost prisustva (da li je ta reč dobra? – možda bi, pre, trebalo reći: protiv-prisustva?) nasilja? I zatim, otuda izvedene same Prisutnosti kao nasilja? Možda se ona ogleda u tome što je čovek, kako veoma lucidno tvrdi Erik Veil: „negativitet usred onoga što ga negira“ (*Logique de la philosophie*, 58)?!

Ta hipoteza je značajna i zato što nam sugerise jednu drugu, po kojoj je čovek samo u sekundarnom, izvedenom smislu protagonist nasilja. U njemu i oko njega prisutno je jedno mnogo više, veće ili obuhvatnije nasilje, jedna velika, bezobalna negacija koja ga *ništi, potiskuje, ugražava* ili *poništava* – Bog, Priroda ili Smrt? – i koja, zatim, uzvratno,

'legitimiše' istog tog čoveka kao negativitet, kao negaciju te spoljašnje pretnje, kao *suvereni* odgovor na spoljašnje nasilje, ukratko, kao nasilan odgovor na uvek već prisutno i u najboljem slučaju preteće nasilje.

Pa ako postoji ta spoljašnja, heteronomna prisila na nasilje, nije li onda čovek, a time i sam filozof, sasvim legitimno i, zapravo, u načelu, dakle, pre svega *drugog*, i pre svake *ataraksije* i mira duše, naprosto – silnik ili nasilnik? Da li je u sudnoj instanci nasilje ono po čemu čovek tek jeste čovek? Odnosno: po čemu on jeste *prisutan* kao čovek. Računajući da je *prisustvo* – šta god da je još – u isti mah i najmoćnije (metafizičko) oružje suverenog čovekovog nasilništva nad *prirodom*. Moć prisustva je nešto što poseduje samo čovek i što njemu daruje *moć*!

Sličnu tezu, na osoben način, razmatra i Veil. Po njemu jedno temeljno nasilje, još pre svakog govora, ipak postoji, tako da bi se moglo reći da je ono 'majka' svih drugih, izvedenih nasilja; to nasilje čoveku „ne dolazi od čoveka, već mu dolazi od prirode, od jednog višeg ili najvišeg bića: ono jedino koje je za tog čoveka važno, a ne diskurs, i koje čovek može da živi, podnoseći ga slobodno ili, violentno, ustajući protiv njega, iskušavajući se kao život u jednoj bici za koju se zna da je unapred izgubljena, ali koja je sve što njegovom životu daje sadržaj, vrednost i dostojanstvo“ (*isto*, 57).

Naravno, čovek ima puno razloga da se boji opasnih stvari-ne-stvari koje ga okružuju... Da li taj strah od spoljašnjeg nasilja (a zatim i od unutrašnjeg kakvo je, recimo, bolest, starenje, smrt koja vreba; pri tom, i unutrašnje nasilje je uvek izvesno obećanje *sasvim drugog*, dakle, povratak Bogu ili Smrti, tako da je, samo na drugi način, čoveku takođe spoljašnje) legitimiše izvesno preuzimanje (u instrumentalnom smislu) i, zapravo, pounutrenje nasilja: nužnost borbe i (doslovnog ili metaforičkog) uništenja nekog ili nečeg kao *glavnog neprijatelja*? Da li je strah od spoljašnjeg/unutrašnjeg nasilja nešto što u egzistenciju uvodi merila svojevrsne ontološke diferencijacije/diskriminacije?

Nije li, možda, moj nasilnički gest nužan odgovor na spoljašnje nasilje: moj lični darvinizam? Pa ukoliko bi se, pri tom, udruživao sa istomišljenicima, ne bi li to onda bio grupni, socijalni darvinizam? Ili, možda, drupna volja za moć? U svakom slučaju, ovaj sa-odnos unutrašnjeg i spoljašnjeg nasilja, ovo uzajamno-poricanje, dakle, polemos, rat sa okružujućim ništavilom i sam preuzima na sebe misiju ništenja, diktirajući patološku prirodu govora koju *čovjek-nasilja* praktikuje. Ali, kako je onda uopšte moguća filozofija?

Govor čovjeka-nasilja je, uvek, samo odgovor na izazove bivstvovanja u vremenu/prostoru nasilja, odgovor koji, po pravilu, nije koherentan, koji je uslovljen *slučajnošću* „onoga što ga negira“, heteronomijom nepredvidljive razdrtosti, antagonizama, protivurečnosti i besmisla! Da li kraj potpuno koherentnog diskursa nužno podrazumeva povratak čoveku-nasilja i njegovom govoru?

I šta ako je to, manje-više, sudbina svakog pojedinca? Šta ako bez *utemeljujućeg nasilja*, zapravo, ni nema života, koji je onda sve drugo samo ne 'pomirateljski' život jednog filozofa?! Zaista, da li je čovek većito razdiran i raspet neophodnošću da bude *negativitet usred onoga što ga negira*?! Da uzvraća i zadaje udarac: prirodi i drugom čoveku. Da taj udarac unapred (ili: predupređujuće, profilaktički) obećava... Da bude uvek, bez razlike, volja za moć i volja za pokoravanjem? Tako da se, u njemu, nasilje otkriva kao veština uništavanja, savladavanja, porobljavanja i potiskivanja svega što životu u prvom licu jednine i množine – preti?

Reč je o sposobnosti koju čovek ispoljava nad svim bićima, uključujući tu i druge ljude i njihove vrednosti. Pa ipak, u meri u kojoj je negativitet usred onoga što ga negira, čovek nasilja ne izlazi na *kraj* s „onim što ga negira“! To što njega negira za njega je nasilje koje sve njegove gestove legitimiše kao kontra-nasilje. Ali, spoljašnje nasilje je jače i, zapravo, neuništivo. Ono je uvek 'više', te zato i jeste nasilje jednog 'višeg' bića ili višeg ne-bića i, u svakom slučaju, nekog/nečeg višeg od (tog) čoveka

koji, takođe, potrže nasilje, a da, pri tom, na sebe kao nasilnika najčešće ne računa...

Drugim rečima: u meri u kojoj je čovek-nasilja *deo* prirode, on je ujedno i deo 'višeg' nasilja (višeg bića-ne-bića nasilja) koje njega 'prevazilazi'. Ali, onda kada je samo neposredni *izraz* tog višeg nasilja (= Boga ili zadate Smrti) čovek-nasilja, naprosto, još uvek ne zna za nasilje i pogotovu ne za njegovu tragičnost. On nije subjekt ili odnos prema svetu-nasilja i prema sebi. On je samo – *životinja*.

Kao (kvazi) supstancijalna osnova čovekove subjektivnosti, to više biće-ne-biće (Bog ili Smrt) nasilja traži i dobija u čoveku, kao svoj najviši izraz, lik izvesne *suverenosti* koja 'legitimno' osporava sve što nju i njenu volju negira... Naravno, uvek 'bogom dana' *suverenost* samo je drugo ime za čovekovo učešće u 'višem', 'utemeljujućem' nasilju. Ali, suverenost je nešto (izvesno posredovanje, refleksivni gest) što životinje, u svojoj neposrednosti, ne poseduju.

Ujedno, suverenost je i ogroman čovekov teret. Zašto teret? Zato što se ona najčešće čoveku, u praktičnom registru, nudi kao nesavladivi protivsmisao, kao radikalna protivnost govoru i smislu, kao fatalni besmisao, kao *credo quia absurdum!* A opet, ukoliko je suvereno (bilo u političkom ili u pravnom smislu), nasilje nužno (funkcionalno) podređuje čovekov govor, determiniše njegov smisao, kodifikuje njegovu odgovornost. Pri tom, suverenost i dalje ostaje najviši i, svakako, *najnedokazaniji* (!) izraz bazičnog nasilja na čijem poprištu ljudstvo živi i umire.

Čovek koji se bori protiv nasilja, ulažući i sam u tu borbu izvesno nasilje, ne može biti čovek koji govori *rasterećen* od nasilja. Kada se jedared u krug nasilja kroči, ono onda postaje *teret* koji se nosi čak i kada nosilac nema nikakvu želju da ga nosi...

Pa ipak, rekao bi Niče: inteligentne životinje su izmislile reč, govor, jezik. I šta se desilo? Reči su, sa svoje strane, izmislile *prisustvo* kao ono na šta one ciljaju, što (one) hoće-reći ili izreći. Prisustvo je postalo njihova nezaobilazna

referenca. Kasnije su nastale i različite mitologije i teologije, realizmi i materijalizmi, metafizike i ideologije prisustva. A s njima i tzv. *logocentrizam*. Priče koje se, manje-više, kite formulom: na početku beše *logos*/reč.

A ipak, prvi uslov same mogućnosti prisustva (recimo: da se u *stvarnom* životu *stvarno* deluje) bio je ta ambivalentna negacija spoljašnje, prvobitne, nimalo dijalektičke negacije života. Ambivalentna, jer je u isti mah raskid sa spoljašnjom negacijom i njen produžetak. Čovek je moguć kao čovek samo ukoliko je negacija onoga što njega negira. Odbijanje svega što me/nas poništava zaista je prvi uslov mog/našeg prisustva na tlu bivstvovanja. Neko ili nešto će za to već platiti svoju cenu! Jer, prisutnost je uvek strateški osigurana izvesnim nasilnim raskidom sa nasiljem, koji (raskid) to nasilje, samo, na 'višem stupnju' produžava...

Veliko ništa koje nas pre ili kasnije ništi, predstavlja najdublju pretpostavku, *arhe* našeg praktičnog života i, u isti mah, stalni izazov, pretnju. Zato se tek negacijom (a ne afirmacijom) izvornog nasilja, otupljivanjem njegove oštrice, otvara u nama prostor za ono potvrdno-moguće, za silovitu potenciju praktičkog života, za praktičnu *moć*.

Mi u isti mah bivstvujemo za smrt i protiv smrti. Naša prisutnost, a time i prisutnost uopšte, obeležena je podjednako i nikada sasvim jednako tom dvosmislenošću. Ona je moguća „samo na osnovu prvobitne negacije koja nam uopšte i otvara horizont bivstvovanja, da bi onda to moglo da bude i 'za smrt'... Mi živimo u prisustvu smrti, za smrt, ali negacija tog prisustva, tog za, prvi je uslov da uopšte i možemo da živimo“ (v. M. Belančić: *Isto i sasvim drugo*, Bgd., 1983., st. 78–79).

Pri tom, naravno, sama *reč* (ili: *Reč*) koja je darodavac prisustva, tu dvostruku negaciju mora da prihvati i prizna! „Na početku pravde“, tvrdi Žak Derida, „bi *logos*, govor ili jezik, a to ne protivureći nužno jednom drugom započinjanju koje bi reklo: 'Na početku bi sila'“ (v. Ž. D.: *Sila zakona, mistični temelj autoriteta*, st. 16). Prisustvo – a time i svaki govor-

prisustva – moguće je tek tamo gde već postoji neki *negativitet usred onoga što ga negira!*

Da li je uopšte moguće bilo šta, od bića, prisustva, reči, pa do značenja, pojma, broja, što bi bilo u stanju da se smesti potpuno s one strane sile/nasilja? Derida, u jednom tekstu posvećenom Levinasu, pokušava da zamisli tu apsolutnu transcendenciju lišenu svakog nasilja: „Biće bez nasilja bilo bi biće koje bi se proizvelo izvan bivstvujućeg: ništa; ne-istorija; ne-proizvođenje; ne-fenomenalnost. Reč koja bi se proizvela bez imalo nasilja ne bi određivala ništa, ne bi rekla ništa, ne bi ništa nudila drugom: ona ne bi bila *istorija* i ne bi ništa *pokazivala*: to bi bila, u svim smislovima te reči a pre svega u njenom grčkom smislu, jedna reč bez *fraze*“ (v. Ž. Derida: *Nasilje i metafizika*, Bgd., 2001., st. 104).

Kao što nije moguća apsolutna transcendencija nenasilja, tako nije moguća ni apsolutna transcendencija nasilja. I nasilje i nenasilje (= umirujuća prisutnost) jedino su mogući uzajamno, dakle, diferencijalno, u umreženju u kome ta dva momenta jedan-drugom *pletu mrežu*, tako da, u toj interakciji, imamo, samo, obuhvaćene obuhvatnosti (ili: obuhvatnosti koje jedne-drugima izmiču), a nikako čvrste, fiksne odnose. Spoljašnje nasilje za čoveka ima smisla (ili: protiv-smisla) samo onda kada on uspeva da ga umreži i tako iskontroliše, prevlada kao 'svrhu po sebi'. Tamo gde je spoljašnje nasilje silovito, nadmoćno, tu nemamo produžetak nego negaciju čovekove egzistencije.

Zato je čovek samo onda čovek kada negira, a ne sproviđi, kada preoblikuje, a ne produžava izvorno nasilje. Tako da izvorno nasilje ne može, u njemu, da se pounutri kao čisto načelo, i pogotovu ne kao nekakvo 'neprijateljstvo primereno bivstvovanju'... Ono to ne može zato što čovekovom bivstvovanju (pošto je to, ipak, nekakvo *bivstvovanje*) nije primerena nikakva (prema njemu kontradiktorna) onto-teologija rata! Pa ako bi nasilje/neprijateljstvo bilo primereno čovekovom bivstvovanju ili bivstvovanju uopšte, onda bi, u osnovi, ono bilo primereno samo jednom aspektu bivstvovanja, aspektu njegove

entropije. Ipak, čovek nije svodiv na entropiju i još manje na njenu *kosmološku* funkciju.

Zaista, ima jedno ništa koje ništi čoveka ili mu, bar, preti. Pri tom, i sam čovek na svoj način ništi to ništa. No, to ništa je 'nešto' koje je *za njega* (čoveka) ništa, 'nešto'/ništa koje on često mrzi i prezire. Zato on nema nikavu (sem, možda, patološku) želju da u sebi obogotvori to 'nešto'/ništa, da ga individuira kao načelo koje sprovodi. On, samo, želi da ga ukine.

A opet, suviše često, u istoriji, čovek negira, poništava, ništi to antecedentno ništa, postajući, međutim, i sam izvesna ništarija... I ma koliko to bilo često, to ipak može biti samo slučaj, 'incident', ne i zakon. Zato čovekov gest negacije prvobitne negacije ostaje nužno ambivalentan. Nužan, ali ne dovoljno da se ne bi mogao izvrgnuti u nešto neočekivano. Čovek nasilja je pun iznenađenja! Nasuprot njemu, čovek nenasilja je, naravno – dosadan.

Dakle, sam gest nasilja nad nasiljem je nužno dvosmislen, budući da je u isti mah produžetak i kraj tog prvobitnog nasilja u čijoj senci se čovek rađa, boravi i umire. Ali, ta dvosmislenost ne svedoči o nikakvoj nužnosti polemocentrizma, o *polemosu* kao načelu, kao suverenom re-representantu bivstvovanja uopšte. U stvari, izvorno nasilje je, po svojim efektima, primerenije smrti nego bivstvovanju. Pa kao što je život namenjen životu, tako je i čovek upućen na optimalno očuvanje vlastitog bivstvovanja, na kontrolu nasilja i njegovo umreženje...

Već sama prisutnost (kao privilegovana čovekova sposobnost-za-prisutno), koja je takođe umrežena, uvek teži nekoj idealnoj, a to bi trebalo da znači i nenasilnoj konstrukciji. Ipak, jedno je ta težnja, a drugo su efekti. Ništa ne bi bilo pogrešnije nego poverovati da prisutnost praktički, efektivno otelovljuje ideal čistog nenasilja i neutralnosti.

U Stvari, čak i kada teži da bude *neutralna* (= postavljena s one strane ili iznad diskriminacije između prijatelja i neprijatelja), prisutnost u sebi, uvek, nosi izvesnu silu razlike; ona vezuje energiju razlikovanja koje je (pasivno) razlikovanje-

od i (aktivno) razlikovanje-da... Onda kada razrešava i miri (pomiruje) protivurečnosti i antagonizme, prisutnost se ustanovljuje kao sudija ili neutralni treći koji je spreman da putem osude i kaznenih mera zaustavi svako protivljenje. U njoj, dakle, imamo kontrolisano nasilje ili, bolje, pokušaj kontrolisanog nasilja, koji uvek može da sklizne u nešto nekontrolisano!

U tom smislu, prisutnost je često samo privremeno potpisani mir između dve negacije, od kojih je jedna sudbinska, a druga egzistencijalna. Ipak, *negativitet*, o kojem govori E. Veil, ne bi se odnosio na čoveka nego, tek, na puku životinju (i pitanje je da li bi, onda, uopšte bio *negativitet*, da li bi se uopšte mogao shvatiti kao smisao proistekao iz reči *ne*) kada ne bi bio u stanju da (svoje) prisustvo ili identitet označi, osmisli, izgovori ili, ukratko – artikuliše. Životinje ne ratuju; mada je, naravno među ljudima, moguć 'zverski' (= slepi, zaslepljeni, neartikulisani) rat.

Ratuje jedino ono bivstvujuće koje je, u isti mah, u stanju da *sklopi mir*. Nema rata van opozicije rata i mira. Kao što nema nasilja van opozicije sa ne-nasiljem. Nema duhovnog mira filozofa bez duhovnog rata. Nema logocentrizma bez polemocentrizma. Konačno: nema volje za moć bez volje za pokoravanjem.

A ipak, gospodarenje i pokornost nisu uvek *nepomirljive* suprotnosti; neki put su to samo razlike, razlike u volji. Tako da postoji izvesno, ne previše dramatično, dvojstvo u (ničeanskoj) volji za moć, koja ne bi mogla da teži gospodarenju, a da u isti mah ne teži i pokornosti (v. Michel Gérin: *Nietzsche Socrat héroïque*, Paris, Grasset, 1975., st. 244). Zato je tu, kao i drugde, uvek reč o diferencijalnim odnosima. Polemocentrizam nema niti može da ima čisti ontološki status. Nasilje obuhvata prisutnost koja obuhvata nasilje... I ta igra se ne iscrpljuje u nikakvom apsolutnom svodenju.

Zato Veilovu (hegelovsku?) formulu o *negativitetu usred onoga što ga negira* – kao formuli velikog, antecedentnog nasilja, nasilja br. 1., spoljašnjeg, 'izvornog', prvobitnog,

polemocentrički neprevladivog, a ipak suviše često prevladanog, nužnog/nemogućeg nasilja – moramo uvek iznova shvatati ne kao priču o bilo kakvoj supstancijalnosti nego kao formulu paradoksalne, diferencijalne uslovnosti svakog govora, čitanja i pisanja, uključujući tu i filozofiju. To je uslovnost svega što ima konstitutivnu moć pozivanja (referiranja) na izvesnu uvek iznova oblikovanu i preoblikovanu *prisutnost*: na stvarnost ili, što se svodi na isto, na vladajuću sliku sveta, doktrinu, predstavu, ideologiju, onto-teologiju...

Pri tom, *logos* je uvek već zaustavljeno i, odmah, na drugim mestu ili mestu drugog: ponovo inicirano nasilje! Jedino je *logos* (zakon, reč koja ima opšte važenje, koja je dobra za sve) u stanju da zaustavi nasilje. Budući da je negacija ove prvobitne negacije, prisutnost (njena reč, intencija, predstava, ideologija itd.) je u isti mah ukidanje negacije i njeno pretvaranje u *razliku*: preuzimanje na sebe diferencijalnog rada. Ali, *logos* sadrži u sebi moć *ponovnog rađanja* negacije (ili: njenog *nastavka*). Drugim rečima, jedino *logos* zna da kaže *ne*; i jedino on može da stavi to *ne* na mesto razlike; te razlike koja je 'jača' i koja traži svoje!

Budući da je dvosmislena, logocentrička prisutnost je kako stvarnost tako i iluzija suverenog, samodovoljnog poretka egzistencije. Budući da je – bar u klasičnom i modernom razdoblju – identitet koji je i u sebi i van sebe izbrisao razliku, prisutnost je grabljanski mir. Budući da, ipak, pre ili kasnije, postaje žrtva ili sužanj razlike, energije, sile, prisutnost je poprište nemirnog života. Budući da je, suviše često, ophrvana logikom identiteta, prisutnost je, suviše često, nasilje bez razlike i nad razlikom; budući da je nošena diferencijalnom silom/nasiljem, prisutnost je otvorena za uvek-iznova *suvereno* re-definisanje identiteta.

Ukratko, i najnaivnija prisutnost je sve drugo samo ne nešto naivno.

Pokidane niti

Među sačuvanim fragmentima iz Heraklitovog izgubljenog spisa mogu se naći i oni koji, na prvi pogled, ne liče na ostale. Takav je i sledeći: „Kao god što pauk, sedeći na sredini svoje mreže, oseti čim mu muva raskine koju nit, pa zato brzo tamo potrči, kao da mu je žao što je nit presečena, tako isto i čovečija duša, ako je neki deo tela povređen, žurno kreće tamo, kao da ne može podneti povredu tela, za koje je čvrsto i u određenoj srazmeri (obimu) vezana“.(v. *Heraklit*: Fragmenti, Bgd. 1979., prevod Miroslava Markovica - fr. 67a , po Dielsu. U knjizi *Filozofija Heraklita mracnog*, Nolit, 1983., M. Markovic je taj fragment izostavio.)

Šta u tom neobičnom fragmentu Heraklit (ili: pseudo Heraklit?) želi da nam kaže? U pitanju je iskaz ili, pre, upozorenje o neizbežnoj, nametljivoj prisutnosti bola. Ili: o bolu kao prvoj prisutnosti. Čini se da je, po tom fragmentu, bol ključna zagonetka našeg boravka na tlu bivstvovanja. Kad ima bola, onda jedva da, u blizini, ima još bilo čega drugog. Patnja, užas i strah su njegove bliže ili dalje izvedbe – nezamislive bez 'suverene' pojave bola samog. A poreklo bola nam govori o iskonskom protivurečju ili prabolu iz kojega se rađamo...

Jer, u čovečijoj duši, kao i u telu, u sudnoj ili presudnoj instanci bol je – najprisutniji. On je ono Prvo: pranačelo koje potiskuje, tera od sebe sve drugo! U isti mah, za subjekta koji pati, on je nešto heterogeno i heteronomno, nešto što ne dopušta da se bilo koja prisutnost izmiri sa sobom, smiri u sebi ili, čak, osigura kao *samoprisutnost* (termin je Deridin). Zato je, po svojoj prilici, i samo naše Ja nastalo iz bola. Iz prvobitnog razdvajanja. Prvobitnog plača koji čoveka, zatim, trajno definiše kao – bespomoćnog.

Nije li bol, ujedno, neprikosnovena mera, granica spoljašnjeg upliva i uplitanja u našu egzistenciju? Znak (ili simptom) nedopustivog. I takođe, označitelj nemogućeg. Jer, upravo zato što *ima bola*, naša egzistencija je lišena konstitutivnih načela. Ostaju, samo, diferencijalna obeležja nasilja i bola. Pa ako tu nekih čvršćih načela još uvek ima, ona ostaju nepopravljivo *izvan* ili *iza*, neizreciva i nespoznatljiva, u svojoj neprisutnosti pred bolom koji jedini ima moć da prisutnost učini (još više) prisutnom!

Ali, u egzistenciji ne postoji nikakav ('dobro utemeljeni') zakon (logos) bola, već samo efekat ništavila koje nju (egzistenciju) ništi, poništava. Ukoliko je rođeno putem bola, to ništa koje nas ništi na paradoksalan način i u samom svom prisustvu diktira svoje ništavilo kao determinaciju iz nemogućeg (ili: Sasvim Drugog?) i, tek zato, kao ono Najprisutnije. A mi to shvatamo, pre ili kasnije i, po pravilu, kada je već suviše kasno... Shvatamo kao mudrost u koju nikada nećemo biti dovoljno dobro upućeni. Pa zato, prečesto ličimo na pauka koji radeći šta radi, u stvari, ne zna šta radi...

Čini se da navedeni fragment, čak i ako nije napisan Heraklitovom rukom, ipak sasvim dobro osvetljava duh onoga što je Efešaninu moralo biti *nezaobilazno*. Jer on govori o pokidanim nitima. I zaista, pokidane niti su neraskidivo upletene u mrežu koju nam *Logos* plete... Zato je, po Heraklitu, *svaka* prisutnost bolna, puna napetosti, borbe, sukoba, polemosa i, razume se – patnje.

Svaka stvar u sebi, svom umreženju, u svojoj mreži nosi pokidane niti, tačke nasilja i užasa. To su mesta bola na kojima progovara neizreciva drugost i uspostavlja se kao fatalna neistovetnost-sa-sobom. Mi smo pauk – drugima, kao što su drugi pauk nama! Prisutnost je subjekt-objekt sinteza koja je u isti mah ograničena i razgraničena bolom. Sve što biva dogorelo je 'do nokata'... Prženo je na bezbrojnim vatrama koje se merom pale i merom gase!

Zato je, najzad, prisutnost sve drugo samo ne spokojna stvar. A Heraklit se javlja kao kritičar umirujuće metafizike pre

nego što je ona i nastala. On je spreman da pokida svaku metafizičku mrežicu, počev od one Platonove i Aristotelove, u koju su utkane niti verovanja da je ona sama moguća bez pokidanih niti! Jer, duša nije, niti će ikada biti uhvaćena u neraskidivu mrežu metafizičkih pojmova. Prisutnost je sve drugo samo ne prizor bez posmatrača. Ono najprisutnije naprosto je uhvaćeno u paukovu mrežu, čije niti su 'savršene' tek onda kada su pokidane... Nije li to paradoksalna pouka Heraklitovog fragmenta?!

Moramo, pri tom, imati u vidu da je i sama mreža sa svojim usredištenim nitima uvek nekakva prisutnost. Ona je svedočanstvo i osvedočenje prisustva. Tako da, tu, vidimo kako prisutnost samu sebe lovi, kao pauk koji ne zna šta radi, ali radi to bez dvoumljenja... Naravno, uvek ostaje i pitanje: *kad, gde i kako* će ova ili ona prisutnost preći u nešto drugo i iz tog drugog se, eventualno, vratiti u sebe? Pitanje utoliko zagonetnije, ako znamo da je mreža, zapravo, strukturirana kao nesvesno!

Eto zašto je Heraklit bio u stanju da ispiše te začuđujuće fragmente, kakav je, recimo: „Besmrtni su smrtni, a smrtni – besmrtni; jer ovi drugi žive smrću onih prvih, a umrli su njihovim životom“ (fr. 62). Ima, čini se, na pretek dokaza da je sasvim umesno u životu videti smrt, a u smrti – život; ako već vatra živi smrću zemlje, a vazduh smrću vatre! Zato nije čudno što je Prvi filosof svu svoju pažnju usmerio na *mesta* na kojima ne samo vinske nego i metafizičke mušice raskidaju niti paukove mreže, da bi čovečija duša žurno krenula u avanturu traženja novih središta. I novih, silovitih preokretanja suviše usiljenih lestvica vrednosti...

Prisutnost, kada se poima kao *najstvarnija* – šta god da ta reč znači – nužno se profiliše kao idealna, neprikosnovena šifra, pravilo, kod. Ukoliko je smirena i usidrena u sebi, u čistoj istovetnosti sa sobom, prisutnost se nužno pojavljuje kao idealni, pojmovni konstrukt. I zapravo: kao nešto ponajmanje *stvarno*! Jer u trenutku kada je grčki jezik naučio da poistovećuje neistovetne stvari, tada je, u njemu, prisutnost

postala uvek-raspoloživa i uvek-ukinuta bol: ono na *šta* se duša neumitno osvrće, na *šta* se poziva...

I zato je duša, kao i sve što nju okružuje, postala odgovorna pred pitanjem: *šta?* Bilo da je to *šta* (ovog puta bez bola) dato spolja ili iznutra. Tako je, najzad, to *šta* postalo darodavac čistog prisustva... O bilo kakvom *pozivanju-na*, bilo kakvom biću, bogu, vodi, zemlji ili vatri da je reč. Sve to je, ipak, moglo da se desi samo uz težak zaborav činjenice da je ono najprisutnije u samom prisustvu, ipak – bol. Pa ako nije isturen napred, bol se uvek već nekako krije iza, u pozadini metafizičkog *šta*, te fasade lišene zdanja!

Prisutnosti je dosuđeno da, u sudnoj instanci, bude mesto bola. Pokidanih niti. I zatim: ponovo ispletene mreže, ispletene od semantičkih poistovećenja ili od idealnih, dakle, pojmovnih ili logičkih tkanja koja, manje-više, ciljaju na sve bivstvujuće! Uključujući tu i ono što je već zbrinuto čovekovom sirovom, instiktivnom *negacijom* svega što njega *negira* i što, onda, u sebi nosi najveći potencijal bola.

Postoji, rekli bismo, jedan prvobitni akt koga mi stalno ponavljamo, a da toga nismo ni svesni. To je akt odbijanja svega što nas poriče. Akt koji nije zaboravljen, pa čak ni samorazumljiv, nego je dubinski strukturiran kao nesvesno, kao nesvesna pretpostavka i uslov svega što činimo. Ali, on nije nikakva datost, on je gest koji nam otvara prisutnost, nudi je kao tkanje satkano od niti paukove mreže. To je akt koji podrazumeva i pre-razumeva negaciju svake negacije-bola. Poništavanje (ili: neutralizaciju) svega što nas poništava. Tu gde je pokidana nit samo dokaz prvobitnog rasepa: uslov *sine qua non* mreže-prisustva.

No, ako se paukova mreža posmatra kao *spoljašnjost*, u tom slučaju valja reći da je to spoljašnjost koja je posredovana nitima znakova i značenja (*logosa*), tako da na sebi i u sebi nosi *tragove* jezika. Prisustvo je samo idealna konstrukcija (semantičkih) identiteta svega što je *zbrinuto* negacijom te prvobitne negacije ili prvobitnog bola. Ukratko, nema idealne istovetnosti sveta (i svega) sa sobom. Ili, još preciznije: nema te

istovetnosti *bez patnje!* Nije li Heraklit, na samom početku zapadne filozofije, to bolje uviđao od mnogih njenih kasnijih (metafizičkih) protagonista (u starogrčkoj drami = *pr?tagonist?* s: glimac koji igra glavnu ulogu)?

Naravno i kasnije je bilo značajnih protagonista koji su hteli da preuzmu ulogu pauka i pokažu osetljivost za raskidane niti sveta, za bol, patnju i smrt. Među njima ističe se Šopenhauer, budući da on nije propustio priliku da nam poruči: „Kad je celo telo zdravo, osim jednog malog ranjavog ili inače bolnog mesta, onda više nismo svesni zdravlja celog tela, nego nam je pažnja neprestano upravljena na bol povređenog mesta, i ugodnost celog životnog osećanja iščezava. – Tako isto, kada nam sve naše stvari idu po volji, izuzev jedne koja ide na suprot našoj nameri, onda nam uvek ova, ma koliko da je nezatna, jednako dolazi na pamet: mislimo često na nju a vrlo malo na one važne stvari koje nam idu po volji“ (v. *Paranteze i maksime*, Grafos, 1978, st. 8).

To su reči u kojima, zacemento, treba tražiti polaznu šifru Šopenhauerovog *pesimizma*. U pitanju je, zacemento, šifra bola koji, međutim, proizlazi iz odsutnog prisustva onoga što mu je u najvećoj meri suprotno: sreće, uživanja, zadovoljstva. Zato, reći će autor *Sveta kao volje i predstave*, najveća mahnitost je hteti ovaj svet, tu našu pozornicu jada, preobratiti u mesto za uživanje! Ono najviše što možemo da uradimo jeste da žrtvujemo uživanje kako bismo izbegli bol... Jer, konačno, „život nam nije dat zato da ga uživamo, nego da ga izdržimo, da ga skinemo s vrata...“ (9).

Da li je ova preporuka *psihološki* uverljiva? Ili nas ona uvodi u – kako bi rekao F. Niče – pećinu skeptičkog nezadovoljstva? U prezir prema životnim instiktima? Za valjan odgovor na to pitanje trebalo bi, pretpostavljam, konsultovati najpre S. Frojda. Na jednom mestu u svojim spisima on, naime, bez ustezanja tvrdi kako shvatajući (polnu) ljubav kao obrazac i uzor sreće, čovek (muškarac ili žena) dovodi sebe u situaciju da bude „opasno zavisano od jednog dela spoljašnjeg sveta, naime od izabranog ljubavnog objekta, i da se izlaže najljućim

patnjama ako bude prezren od njega ili ako ga izgubi zbog neverstva ili smrti“ (v. S. Frojd: *Nelagodnost u kulturi*, Rad, 1988, st. 38).

Život je ljubav, a ljubav je – avaj! – izvor bola i patnje. Ili, što se svodi na isto: konstitucionalni spor između muškog i ženskog. Nemogućnost krajnjeg jedinstva, poistovećenosti. Pa da! Šta bi ljubav drugo i bila?! A opet, to nije nimalo lako podneti. Problem je što u odnosu između ljubavi i patnje postoji asimetrija. Na prvi pogled, reklo bi se: kad ima ljubavi nema patnje, a kad ima patnje nema ljubavi... Samo, to uopšte nije tačno. Bar ne uvek.

Jer, najbliži patnji smo onda kada volimo! Zato je Sigmund i mogao da tvrdi: „Nikada nismo slabije zaštićeni od patnje nego kada volimo, nikad bespomoćnije nesrećni nego kada izgubimo voljeni objekt ili njegovu ljubav“ (22). Pa onda, budući da je život suviše težak za nas, pun razočaranja, pokidanih niti i nerešenih, pa i nerazrešivih začkoljica, iz toga sledi da mi „ne možemo izbeći ublažavajuća sredstva da bismo ga mogli podneti“ (15).

Svet je suviše nasilan da bismo mogli otvorena srca da ga primamo. Zato moramo da sa njime pregovoramo, da budemo neprincipijelni, nedosledni, da oprezno odstupamo od svakog ideala, svake konstrukcije: Istog ili Istine. Pa, budući da je nasilan, Svet je, ponajpre, sazdan od prisustva-kao-bola ili bola-kao-prisustva. Bol je tkivo sveta. Od njega nismo zaštićeni, sem u neumitnom slučaju kada pristajemo da budemo njegov deo, da igramo njegovu igru... koja je igra sile i nasilja.

Ne znači li to, onda, da je sâm prisustvo, kao i svi identiteti koje jezički i logički (kao paukovu mrežu) bacamo na svet, u stvari, uvek već (prećutni, pred-razumevajući) učinak izvesne sile, nasilja? Ili, ako hoćete, zdatog bola. Raskinutih niti. Tako da, još jednom, možemo reći: izvorno posmatrano, svet-u-celini je – nasilan; a sama (čista, idealna) prisutnost, zacelo, ne može biti ništa drugo do učinak, efekat tog istog nasilja!

Nisu li identiteti, i naročito kolektivni, takođe, više nego nasilni?! Tako da idealne semantičke konstrukcije prisustva – bez kojih ne bismo mogli da živimo – predstavljaju tek *fasade* iza kojih se kriju mnogo životnije ili, ako hoćete, mnogo smrtnije i smrtonosnije logike sile/nasilja?

Za tu fasadu, bez sumnje, važi ono što je Derida, u jednom *ničeanskom* kontekstu, rekao: „Smisao nastajanja i sile, u njihovom čistom i osobenom kvalitetu, jeste odmor početka i kraja, mir jednog prizora, horizonta ili lica. U tom odmoru i tom miru svojstvo nastajanja i sile je zaklonjeno samim smislom. Smisao smisla je, u svemu onom što se u njemu pojavljuje, apolonski“ (v. „Force et signification“, u *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, st. 44-45).

Prafrazirajući Ničea, mogli bismo, takođe, reći: ono što nije prisutno ne može bilo šta hteti, a što je prisutno – kako bi moglo hteti da bude *samo* prisutno? Ono hoće da bude ili manje ili više od prisutnog. Da mu služi ili da njime gospodari. U stvari, gde god da postoji nešto živo – bio to sluga ili gospodar – u njemu podjednako, ali ne u istoj meri, opstaje kako volja za pokornošću tako i volja za gospodarenjem. Čak i tamo gde postoji potpuna odanost, sve do samožrtvovanja, tu takođe postoji plamičak volje da se gospodari, ako nikako drugačije onda tako što se Stvar gospodarenja postavlja iznad samog gospodara.

Zar i Heraklit ne misli sličnu Stvar kada tvrdi da je rat otac svih i kralj svih?! Dabome, rat... taj rat za koga, na jednom drugom mestu, slavni Efešanin kaže da je *opšti* i koji *jedne izbaci na videlo kao bogove, a druge kao ljude; jedne učini robovima, a druge slobodnima*. I to je, eto, po Heraklitu, Stvar s kojom je sve u redu. Ako ni zbog čega drugog, onda zato što je *pravda – zavada*, što *sve -biva na osnovu zavade (razdora)* i što, najzad, tako i *treba da bude!* (v. Heraklit: *Fragments*, 1979; u *Filozofiji Heraklita mračnog* Miroslav Marković taj fragment - 80. po Dielsu ili 28. po sopstvenoj notaciji prevodi drugačije: „Valja znati: da je rat opšti (princip), da je zavada (zapravo) pravda, i da se sve dešava na osnovu zavade i nužnosti.“)

Logika istovetnosti sa sobom (ili: identiteta) – a ima li neke druge? – nije samo nešto što prikriva ili potiskuje (iza fasade) nasilje, ona – mora se i to reći – direktno vrši nasilje nad razlikom! Razlika je pokidana nit koju, što pre, treba zakrpati. Razlika je, dakle, zakrpa. Logika prisutnosti, nužno, obavlja funkciju njenog potiskivanja i obezvređivanja. Zato, u istorijski razvijenim likovima, u različitim sistemima i podsistemima, ta logika vrši tlačenje ili ugnjetavanje razlike! Ukidanje ili obespravljanje bola. Nipodaštavanje patnje. Ali, a to je tu najvažnije od svega, logika identiteta/prisustva jedina je u stanju da *zaustavi* – ma koliko to bilo privremeno – jedno potpuno nepojamno, iracionalno, neartikulisano, dakle najgore ('zversko') nasilje.

Prisutnost koja je, uvek, nekakva subjekt-objekt sinteza i naš pogled bačen na stvari ima neobičnu potrebu da naizmenično zaustavlja i iznova pokreće bol/nasilje. I takođe, igru bez igre ljubavi-i-patnje. U toj dvostrukoj, protivurečnoj funkciji sadržano je dvosmisleno, ambivalentno obeležje onog najprisutnijeg u svakom prisustvu.

Nije li, zato, izvesno brutalno, sirovo ili neartikulisano nasilje sam uslov-mogućnosti *prisustva*. Bol/patnja koju stvara pokidana nit? Ili – čitava mreža? Čini se, ipak, da je izvorno (sirovo) nasilje uvek već moralo biti izvesno nasilje-protiv-nasilja. Sam logocentrizam, kao metafizika prisustva, tek je u izvedenom, sekundarnom smislu nasilje. *Logos* dolazi, reklo bi se, na kraju. Mada je i on sam, kako bi rekao Erik Veil, *negativitet usred onoga što ga negira*. Ali, on je to tek 'na kraju', dakle, posredno, na fonu dogođene i osugurane prisutnosti-sveta. *Logos* je instrument neutralizovanja nasilja, ali je i njegova proteza...

Umna Reč (*Logos*) već u sebi nosi razliku sa sobom! Zato je uopšte i moguća njena dekonstrukcija. Ona je 'duševni mir' što – avaj! – *ratuje* sa svetom. Nanosi svetu bol koji se njemu samom (duševnom miru; toj bezosećajnosti?) vraća kao bol sveta, bol pokidanih niti. Suverenost osvedočeno-prisutnog je nasilje nad sirovom suverenošću drugih... Ona je uvek izvesno

nasilje nad nasiljem. Umni govor je tragičan čak i kada je i upravo kada je – nezobilazan, nužan, fatalan.

Zato je čak i 'nenasilje', koje je znak viših, civilizacijskih težnji, uvek prisilno, represivno, nasilno. Sam mir i sam red su nasilni, represivni. Jer kada je sve u redu – još uvek ništa nije u redu. *Logos* je ona reč koja je zakon za sve već samim tim što je reč za sve... A to je, uvek, i više i manje od onoga što *svi traže*.

Mi moramo da negiramo to što nas negira da bismo uopšte mogli da budemo prisutni, da bi osigurali naše prisustvo, da bi u sebi i oko sebe imali 'stvarnost'. Naša egzistencija je, na izvestan način, ophrvana prvobitnim grehom (ako smem tako da kažem) *negacije* koja je uvek silovita, šta god da o tome privid govori. No, to je negacija onoga što nas je oduvek – po Bibliji, Darwinu i Vatri što se merom pali i merom gasi – negiralo. U nama postoji (neizbrisivi?) trag (*arhe*) nasilja koji pred-stavlja ili pred nas stavlja zadatak (*telos*) vlastitog prevazilašenja. Moramo – bez izuzetka – da savladamo bol i patnju ili, bar, da ih izbegnemo, da bismo izdržali egzistenciju. Problem je u tome što je to, po pravilu (zakonu, *logosu*), suviše samorazumljivo!

Nasilje, sa svojim energetskim potencijalom (ili: odsustvom potencijala), ne može da se misli unutar čiste intencionalne ravni, ravni umirujućih opisa i suština. Ono je *tu* (u *toj* prisutnosti) ili pokoreno, potisnuto, prevladano (recimo: sublimisano) ili je još uvek nadmoćno, preobilno, patološko (kao povratak potisnutog).

Nasilje je činjenica, energija, elan suprotstavljen čistoti (= konstrukciji) smisla, suštine ili opštosti. Ali to suprotstavljanje funkcioniše kako u samom smislu tako i izvan njega i protiv njega. Zato nasilje/sila ne samo što može nego i mora da bude drugo *od* smisla, ali i drugo *u* smislu. Ono je taj diferencijalni momenat koji 'smeta' konceptu *prisustva*, ukoliko prisustvo teži da se profiliše kao puno samoprisustvo, kao neometana istovetnost sa sobom.

Životna sila/nasilje svaki određeni, učvršćeni, fiksirani smisao u isti mah smešta u kontekst i izmešta iz konteksta. Ona unosi diferencijalni momenat u sve naše (uključujući tu i

'svetsko-istorijske') konstrukcije. I upravo to diferencijalno obeležje, taj diferencijalni momenat svih negacija, počev od 'utemeljujuće' dvostruke negacije (moje/naše negacije onoga što me/nas negira) (koja uopšte i čini mogućom *prisutnost*), predstavlja, kako bi to rekao Derida, *prvu predostrožnost protiv supstancijalističkih i iracionalističkih rizika*. To je, takođe, predostrožnost protiv *iluzije* da u našim životima postoji nekakva supstanca-po-sebi, kao i protiv iluzije da je sila/nasilje *ta* supstanca, odnosno da je ona potpuno iracionalna, mistična uslovnost našeg postojanja.

Zato, govoreći o sili/nasilju, izumitelj dekonstrukcije je mogao da kaže: „Što se mene tiče, reč je uvek o diferencijalnoj sili, o razlici kao razlici u sili, o sili kao rAzlici (*différance*) ili sili razlike (rAzlika je odgođena-odgađajuća sila), o odnosu između sile i oblika, sile i značenja, o 'performativnoj' sili, o ilokucionoj ili perlokucionoj sili, ubeđujućoj sili i retorici, o sili potpisa, ali takođe i naročito o svim paradoksalnim situacijama u kojima se najveća sila i najveća slabost na čudan način nadomeštaju. A to je čitava povest“ (v. Ž. Derida: *Sila zakona*, Svetovi, Novi Sad, 1995. st. 11).

Upravo u tom prostoru-vremenu u kome se nadomeštaju najveća sila i najveća slabost, najveća bol i najveća ljubav, moguće je govoriti o navodno 'neizbrisivoj' (i *zapravo*: izbrisivoj!) suverenosti (autarkičnosti = samodovoljnosti) *prisutnog*. Politički suverenitet moguć je, kao takav, samo zato što se oslanja uz jedan *fundamentalniji*: ontološki ili onto-teološki, a ne bismo pogrešili ako bismo rekli i *logocentrički* suverenitet... koji u sebi nosi i najveću silu i najveću slabost!

Uzmemo li bilo koju od raspoloživih kategorija metafizike prisustva, tim gestom ćemo nužno pokrenuti, inicirati i logiku najjače/najslabije suverenosti. Najjače i najslabije karike u jednom lancu koji ne prestaje da se kida i, zatim, ponovo zalančava... Jer, konačno, suverenost je *osigurani* negativitet u sred onoga što ga negira! Osiguran – paradoksalno – i od samog osiguranja, od apsolutne zbrinutosti, umnosti, potpune koherentnosti...

Ljubav traži cilj. Teži prisutnosti. Onom Jednom... ako ne i okeanskom osećanju Prisustva. Postoje ljudi, tvrdi Frojd, koji su u stanju da vrednost ljubavi premete sa cilja da budu voljeni na sopstveno voljenje: „Oni se zaštićuju od ljubavi time što svoju ljubav ne usmeravaju na pojedinačne objekte, već podjednako na sve ljude“ (v. *Nelagodnost u kulturi*, st. 38). No, time se ljubav od prisutnosti-u-blizini-objekta, odjednom, uzdiže na stupanj samoprisutnosti i, zapravo, postaje koncept sublimne ljubavi: nasuprot bola ili prisutnosti-kao-bola.

Za tu operaciju znao je, čini se, još Heraklit, budući da je i sam naslućivao ideju samoprisutnosti: „Duša ima meru koja *sama sebe povećava*“ (fr. 115). Ali, pokazalo se da nas različiti pokušaji samoprisutnosti i, zapravo, metafizike subjektivnosti samo udaljavaju od konačnog rešenja pra-zagonetke bola!

Tu veru u samoprisutnost gajio sam i sam u prošlosti, sve dok mi jedan prijatelj, nadahnut isparenjima sa hercegnovljanske rivijere, ne reče: „Pa tvoje telo povremeno cvili, kako to da ga ne čuješ?!“ Nisam propustio priliku da te reči zapišem, u *Fragmentima o smislu* (Bgd., 1994), nadajući se, pri tom, lakomisleno, da je rešenje u trčanju, u Boraničkoj bašti... U stvari, verovao sam da ću, tim sredstvom, uspeti da izađem na kraj s čežnjom za ponovnim susretom sa onom zveri u meni koja, još uvek, raspolaže mističnom sposobnošću *da cvili*, bez nade da će mi *radosnu vest* ikada saopštiti...

Ipak, ubrzo sam odustao. A opet, ostala je ta tamna materija prisustva u meni. Ostalo je da zjapi pitanje koje sam u *Fragmentima* (olako?) formulisao: „Zar i taj bol, taj pra-bol u meni nije samo odsjaj one večite protivurečnosti za koju je već Niče govorio da je roditeljka svih stvari, jedina osnova sveta: taj bezdan drugosti na kome počiva moj lomni, krhki, nesaopštivi, a ipak jedini identitet?!“ Pitanje za čiju bravu tada nisam imao pouzdani ključ, a nemam ga ni sada... pa mogu, samo, da mu se prikradam, kao lopov, u sitne sate.

Polemos

(ili o đavoljem nihilizmu)

Šta je *protivurečnost*? Sukob dveju reči koje se uzajamno poništavaju, do istrebljenja? Tamo gde postoje protivurečnosti tu je, odmah, po starim, kako pisanim tako i nepisanim, zakonima *Logosa*, dat i imperativ njihovog iščezavanja: konkretni, napeti, često pomamni nihilizam. Nije li protivurečnost, u sudnoj i jedino zanimljivoj instanci, bitka nekih ljudi *na život i smrt, polemos*? Protivurečnost, negacija, sukob, raskol, antagonizam, borba: to su reči čiji cilj je da *eufemistički* apsorbuju nasilje u diskursu, da ublaže razorne efekte uzajamnog ljudskog poništavanja, da pripitome i sublimišu *genocidnu* bitku na život i smrt koja prožima sve, dakle i one najbenignije, ljudske odnose. Postoji jedan dijabolički nihilizam koji obeležava sudbinski udes ne samo svakog čina, nego, što je još mnogo više i mnogo gore, svake reči.

Čak i ako dopustimo mogućnost da je ova trvrdnja pomalo preterana, ostaje ipak hipoteza da nam ona svedoči o nikad dovoljno ispitanom prisustvu *nasilja u smislu*. Ovo kontradiktorno, poništavajuće prisustvo (nasilja) ujedno je – jer nasilje *nema* smisla – izricanje neizrecivog, artikulacija neartikulisanog ili, ako hoćete, dodir s đavoljom stranom nihilizma, s *polemosom*.

U svom najjednostavnijem liku, *nasilje* koje je nužno profilisano na fonu *heterogenog i nemogućeg* javlja se kao zadata smrt, i to zadata u prvom licu množine... A svaka

intersubjektivna i kolektivna borba na život i smrt vapi za pobedom kao osiguranim identitetom. Baš kao što i protivurečnost u rečima i na delu vapi za izvesnim razrešenjem koje, suviše često, u nečemu takvom kao *umirujući filozofski diskurs* postaje potisnuta ili nepriznata, razrešena ili umirena polemika. Trijumf uma. Prikrivena ili zabašurena, i zapravo licemerna – eristika. Ili, kako bi Niče rekao: masna sreća mirne savesti. Naravno, to je naličije u suštini nefilozofskog verovanja da je filozofija *autoritarna* delatnost.

U stvari, u bilo kom umirujućem diskursu, *polemos* se javlja kao kod, šifra, izmak smisla i, konačno, kao rđava savest! Eufemističko razvodnjavanje koje proizvodi masna teorijska sreća ili autoritarna logocentrička gnjavaža (koja 'neće ni da diskutuje') sve je drugo samo ne nekakva strategija odvrćanja. To je pozicija unapred osigurane pobede. Jer, gledati nihilizmu u oči, kao što je to pokušao Markiz de Sad, ima svoju preskupu, samodestruktivnu i svakako gubitničku cenu.

Pri tom ne smemo zaboraviti da je u istoriji zapadne filozofije bilo i sjajnih pokušaja da se, uprkos nalogima izvesne cehovsko-filozofske predostrožnosti, užasu protivurečja pogleda, ako ne u oči, onda bar u lik ili obličje, da se od tog pogleda, od te re-prezentacije ustanovi ideja i logika, ukratko, *logos* samog *polemosa*. To su bili možda uzaludni, ali zato ništa manje neophodni, pokušaji da se nasilnost jednog trenutka koji se rađa iz drugog, da se zev i nepodnošljivost heterogenog smisaono obuhvate i ponesu, samom tom mišlju koja ih misli. Gledati zlu u oči producira izvesnu nemislivu ali, verovatno, dragocenu utehu.

Drama razlike

Pa ipak, užas koji proizvodi institucionalno ili ideološki zadata smrt, savršeno je mepodnošljiv. Upravo pomenuti Markiz, ma koliko to izgledalo paradoksalno, možda je najbolji svedok ove nepodnošljivosti! Iako je imao reputaciju tekstualno (i ne samo tekstualno) proverenog eksperta za iskustvo zla,

iskustvo suverenog nasilja, ipak, kao poslanik republikanske sekcije u doba jakobinskog Terora, tada već građanin Luj Sad, prokomentarisao je projekt o smrtnoj kazni sledećim rečima: „užas, nečovečnost“, i pri tom je pukim slučajem sačuvao živu glavu na ramenima.

U to vreme su u ime Vrline, Robespjer i Sen-Žist bezbrižno sejali smrt oko sebe. Njihova strategija kao i svaka strategija Vrline mogla je da se opravda na sledeći način. Zbog nepodnošljivosti *užasa*, neophodno je da, one protivurečnosti koje nagrizaju telo svakog *sociusa*, svakog *sodaliteta* i *solidariteta* naprosto budu sravnjene sa zemljom, ako ne u ime jakobinske, onda svakako u ime neke druge Vrline? Nije li čitava filozofija, od Hegela i Marksa do Aristotela i Platona težila tom sravnjivanju sa zemljom protivurečja ili, što se svodi na isto, neprikosnovenom (ali i nepriznato-polemičkom) svođenju računa *s polemosom*?

Jedno od najvažnijih otkrića savremenog nomadskog pluralizma drži se uverenja da mnoge, ako ne i sve, protivurečnosti, suprotnosti, sukobi, antagonizmi i slične polemofilije predstavljaju, u suštini, samo *razlike*. Razlika komanduje *polemosom*, a ne obrnuto. Tu strategiju ne bismo mogli nazvati – sravnjivanjem računa. Reč je o izvesnoj ekonomiji razlikovanja između razlike i protivurečja. U ovom trenutku nećemo se baviti tom bazičnom ekonomijom, već samo pokušajem dekonstrukcije onog najboljeg što je zapadna filozofija mogla da smisli kao odgovor na dramu protivurečja.

Glavna linija te dijalektike koja je oslonjena na glavu i na glavno (neki bi rekli: *dijalektike prosvetiteljstva*), za nas je potpuno neproblematična upravo zato što je u svojim strogim, neprikosnovenim zahtevima bila zapravo najproblematičnija: težila je da *neutrališe*, da *izbriše* razliku između razlike i protivurečja, da internira razliku unutar protivurečja koje je, onda, svuda i uvek zahtevalo hitno *razrešenje*. Samo, to je davnašnja i već po sebi razumljiva težnja da se razlika zatoči u jednoj anamnestičkoj pounutrenosti svih heterogenih skretanja

u Jednom, u bezrezervnoj poistovećenosti sveta sa svojim željenim identitetom, istim, istinom.

Ukoliko su i razlika i protivurečnost uvek bile nešto *negativno*, onda za njih podjednako važi Deridina tvrdnja da je „dijalektika, to jest metafizika oduvek određivala negativitet kao *rad* u službi konstitucije smisla“ (*Cogito et histoire de la folie*). Eufemistička stilizacija ideološki zadate smrti/nasilja samo je jedan momenat u opštoj strategiji umirujuće konstitucije smisla.

U stvari, ne samo klasična, već i moderna filozofija težila je (u sudnjoj instanci) da savlada ili pacifikuje razdiruće antinomije, da pomiri ili urazumi nerazumne suprotnosti, da neutralizuje ili razreši iskonske sukobe. I najčešće je to bila ideološki prikrivena, nepriznata polemika ili strategija (= militantna aktivnost) izvesne pacifikacije. Tako, na ono opšte, na pojam oslonjeni spokoj duše bio je, u stvari, stroga filozofija obračuna koja je, samo, zamišljala da *utemeljuje* (večni, ako treba i eshatološki) *mir*, to jest samo vlastito, neprotivurečno, ne-strateško, u odnosu na *polemos* transcendirajuće, dakle, *mirno* i *čisto* utemeljenje.

Taj spasonosni mir morao je da bude (ontološki, logički, epistemološki i ideološki) *večan* ili, bar, *solidan* u svom trajanju. Takođe, on nije mogao da ne svedoči (najčešće prećutno) o izvojevanoj Pobedi, o veličanstvenom Trijumfu („razuma“, „uma“, „pravde“, „poretka“), u jednom ratu/*polemosu* koji kao da se, u stvari, ni dogodio nije! Suviše često je ta (logocentrička) pobeda bila nalik onoj koju je postizao Baron Minhauzen izvlačeći sebe za perčin iz blata... Skoro čitava zapadna filozofija je svoje polemičke strasti i svoje specijalne ratove vešto ideološki prikrivala pod šifrom neumitnog duševnog i filozofskog mira.

Duhovni nemir

Ipak, ne možemo mimoći časne izuzetke, među kojima privilegovano mesto pripada Heraklitu. On, zacelo, nije bio

sklon da zabašuri đavolju stranu stvari – polemოს u samom srcu bivstvovanja – ili da je potisne u sferu doxe i, na taj način, metodički odstrani iz epistemički prozirnog i umirujućeg logosa. Zatim, tu je već pomenuti božanstveni Markiz, tu je, takođe, Hobs, pa Makijaveli, Niče, Bataj, Frojd, Šmit, Patočka... tu je tamna strana uma. Neiskorenljiva putanja polemocentrizma. Neuspeh i nečista savest kako klasičnog tako i modernog filozofskog mira vraća nas misliocima koji nisu bili spremni da polemოს jednostavno potisnu u sferu pretfilozofskog, slabo artikulisanog mita.

Ideološka prikrivanja kojima su, po pravilu, bile ophrvane pobedničke istine nisu, za ove mislioce, mogla biti uverljiv razlog za utvrđivanje jednog odsečnog teorijskog reza između *logosa* i *polemosa* gde se, onda, ovaj drugi potiskuje u sferu *doxe*, u cilju uklanjanja svake 'subverzivne' pomisli o prisustvu nemogućeg u mogućem...

Bar kod Ničea, kritika pritivnosti ili licemerja Istine se dosledno transformiše i dovršava u izvesnom antropološkom radikalizovanju Heraklitovog *polemocentrizma*. Zato se autor Vilje za moć kloni toga da na tradicionalni filozofski način poveruje u nužnu potčinjenost *polemosa* – *logosu*. Duševni mir koji se postiže u logocentričkom diskursu samo je obmana iza koje se kriju „filozofski zahtevi za održanjem određenog tipa života“. Zato, tek kada se filozofski diskurs privede svojoj polemocentričkoj suštini, svome prokletstvu, tada se u njemu samom ukida logocentrička obmana.

Ali, kako je moguć diskurs o ratu ili, čak, diskurs rata, a da se, pri tom, odustane od 'istina' rata ili, što se svodi na isto, od zaraćenih istina? Kako je uopšte moguća nekakva polemocentrička, pa još i *suština*, a da se u njoj izbriše i poslednji trag logocentrizma i njegovih 'istina'? Afirmacija tog, rekli bismo, postfilozofskog diskursa koji bi, ubuduće, sebe samog, upućivao na izvesan *polemos*, na unutrašnje rastrzanje, na govor rata, nužno bi podrazumevala i otklon vis-à-vis metafizički oblikovanog, klasično/modernog, u ideji *istine* usredištenog *logosa*. Istina je prikriveni rat, jer rat nema svoju istinu. Za

Ničea *polemos* i *logos* nisu jedno te isto, baš kao što ni masna sreća duševnog mira i duhovni nemir velikog života nisu isto.

Spontana dekonstrukcija

Moramo se vratiti izvorima da bismo shvatili svu dubinu duhovnog nemira, pre reči, pre logosa, koji nas od iskoni podriva i koji, zatim, traži neobično izmirenje s logosom... Samom Heraklitu bila je strana pomisao o mogućnosti skladne sinteze i poistovećenja heterogenih strana bivstvovanja. Tamni Efešanin, naprosto, nije verovao da je moguće savladati nekoherentnost filozofskog diskursa time što bi se zaveo red u sadržaju ili predmetu tog diskursa.

Izvesna formalna (metodička) koherentnost u filozofskom diskursu oduvek je bila nužnost; ali ona se nije mogla osigurati konstrukcijom sklada ili skladnom konstrukcijom u vlastitoj sadržinskoj/predmetnoj ravni; još manje je mogla da se osigura stvaranjem teorijske, konstativne iluzije ili praktičke, performativne simulacije. Unutar samog *logosa* opozicije su u stanju permanentnog rata, koji ovome takoreći prethodi, tako da u tim uslovima sadržinska koherentnost, to jest dosledno, čvrsto ili fiksno utemeljenje u *jednom* ili *prvom* počelu/elementu/supstanci jednostavno – nije moguće.

Heraklit je verovao da sušta heterogenost bivstvovanja, zavada ili rat njegovih suprotnosti, opozicija, nije nešto što nužno izmiče smisao samom *logosu*. Naprotiv, to pomeranje klatna pravednosti i pobede s jednog na drugi pol suprotnosti je, po njemu, upravo ono što u filozofskom diskursu čini mogućim njegovu kakvu takvu koherentnost, njegovu opštu i jedinstvenu uređenost.

Logos koji dolazi do reči, koji dolazi k sebi u filozofskom diskursu usredišten je u sebi samome, u svojoj opštosti. To je njegova formalna struktura. Ali, ako ta logocentrički profilisana opštost nužno ima odgovarajući sadržaj i ako je taj sadržaj, u stvari, samo bivstvovanje u kome caruje *polemos* ili, ako hoćete, rat svijui protiv svih, rat svega i svačega protiv svačega i svega, onda je ona u isti mah i polemo-centrična.

Zaista, *logos* je ono *opšte* u Heraklitovoj tvrdnji da je *rat opšti*. A to *opšte* upravo govori o tome da suštinska zavada, nekoherentnost i raspršenost sveta – što sve zajedno Heraklit smatra pravednim, dakle, normativno poželjnim – ne može da se eliminiše u jednoj, ma koliko eshatološki privlačnoj, perspektivi razrešenja ili pomirenja. Ne koherentnost sveta/svega je opšta, dakle, na svoj način *koherentna*, naravno, ona je to za filozofa (= Heraklita) koji je u stanju da pronikne u tu, iz posebne perspektive neuočljivu, nad-determinisanu, meta-koherentnost sveta. Ali pre nego što će da dopre do te afirmativne strane svog polemocentričkog nauma, Heraklit je upravo bio obavezan na izvesnu *spontanu dekonstrukciju* svih onih počela/elemenata/supstanci od kojih se stvarala umirujuća slika sveta: istina pre i bez *polemosa*.

Moglo bi se reći da, u tom pogledu, Heraklitov gest ima snagu anticipacije. U isti mah, on je par excellence istorijski profilisan, jer je i sama istorija oduvek (i uvek iznova) vršila ili, bar, omogućavala *spontanu dekonstrukciju* metafizičkih naloga pravde, bilo da su ovi (politički, ideološki) stupali na vlast ili da su 'važili' samo (kao obavezujuća *episteme*, kao vladajuća filozofija ili „duh vremena“) u nekom razdoblju.

Tek u modernom dobu, u dobu kontrolisane, performativno, medijski itd., provođene stvarnosti, dakle, dobu 'samosvesne' povesti ti metafizički nalozi javljaju se kao posredovani praktičnom egzaltacijom izvesne unutrašnje hijerarhije (nametljivog vrednosnog poretka) *do mere* u kojoj razgradnja (= revolucionarni, utopijski, eshatološki itd., *radikalizam*) nije mogla da bude mirno iščezavanje, benigni raspad, tihi slom ili truljenje, nego je ujedno podrazumevala *siloviti* i *komičan* preokret, kontraefekat, pad u neželjenu suprotnost date aksiološke hijerarhije.

Rad na dekonstrukciji klasičnih metafizičkih opozicija sadrži u sebi jedan *kritički* momenat čiji je cilj, između ostalog, da profilakrički pretekne spontanu dekonstrukciju istorije. To preticanje je poželjno zato što komični kontraefekat moderne povesti, njenih totalizujućih projekata koji se ruše kao kule od

karata, pored smeha suviše često izaziva u nama patnju, bol i užas. Čini se da istorija ne bi bila komična kada, u isti mah, ne bi bila tragična! U stvari izraz – *bilo bi komično da nije tragično* – u modernim vremenima kao da prestaje da važi. Na današnjicu svih naših dana pre bi se odnosilo jedno: ne bi bilo tragično da nije u isti mah komično!

“... *promenivši se...*“

Ipak, za Heraklita je stvar bila ozbiljna, jer ta sasvim neiskušana i primamljiva mogućnost pomirenja polemosa i logosa bila je najozbiljnija od svih ozbiljnih mogućnosti. S one strane pomisli o kontraindikativnom obrtu smisla, opozicioni termini, po Efešaninu, dele sudbinu istog. „Jedno te isto su u nama: živo i mrtvo, budno i spavajuće, mlado i staro. Jer ovo drugo, promenivši se, postaje ono prvo, i obratno, ono prvo, promenivši se, – ovo drugo“.

Tumači ovog fragmenta imali su ozbiljnih teškoća pri razjašnjenju smisla Heraklitovih reči: „... *promenivši se...*“ Promena budnog u spavajuće i obrnuto, naravno, nije izazivala nikakve nedoumice, baš kao ni preobražaj živog u mrtvo ili mladog u staro. Međutim, promena mrtvog u živo i starog u mlado stvarala je ozbiljne nedoumice.

Nije li Heraklit, kako, na primer, misli Jean Brun (*Heraclite*, Ed. Senghers, 1969 god.), u slučaju promene starog u mlado, u stvari, mislio na *rađanje* (stvaranje potomstva) i nije li u slučaju promene mrtvog u živo, po svoj prilici, imao u vidu svoja religijska ili orfička verovanja? Ovo nisu dileme 'pravovernog' tumačenja. Razumeti Heraklita u hermeneutički optimalnom smislu, to bi, za nas, moralo da znači: iščitavati u njegovom diskursu najznačajnije (načelne) odgovore koje je *zapadna filozofija* mogla da ponudi kao rešenje za problem opozicionih termina, suprotnosti, sporova, sukoba, razdora i antagonizama. Čini se da je Heraklit bio bliži smislenom rešenju tog problema nego potonja *dijalektička* racionalnost.

U čemu se, dakle, satojalo njegovo rešenje? Da li je uopšte umesno tragati za *empirijskom* ili *pojavnom* verodostojnošću tvrdnje koja, očigledno, ima načelan, apstraktni smisao: da su metafizičke opozicije, zapravo, jedno te isto? Ako poslušate ne mene, kaže Heraklit, već *Logos* (taj glas istine), mudro je složiti se da je *sve – jedno*. *Sve*, dakle, kako vidljive tako i nevidljive opozicije u nama su – *jedno te isto*.

Naravno, za Heraklita, svi prelasci jednog u drugo su siloviti, nasilni, produkt *polemosa*; u pitanju je život-smrću ili rađanje-smrću koje, reklo bi se, ima čak elementarno-ontološko značenje. To postaje očigledno ako se konsultuje sledeći fragment: „*Dušama* je smrt da postanu *voda*, a *vodi smrt* da postane *zemlja*; pa ipak, od *zemlje* postaje *voda*, a od *vode duša*“. Duša je podjednako elementarna kao gutljaj vode; ona je životni dah i element među elementima... Smrt (duše) = život (vode). I obrnuto.

Ali, nije reč o tome da je Heraklitovo izjednačavanje (metafizičkih) opozicija umesno *zato što* je empirijski/pojavno verodostojno (čak i ako tu verodostojnost – da je, recimo, dušama zaista smrt da postanu voda – bez ikakvog kritičkog zanovetanja pretpostavimo kao takvu). Naprotiv, to poistovećenje može biti umesno *zato što* je *logički* (ili: *ukoliko* je logički) verodostojno. Šta to znači? Kako (metafizičke) opozicije mogu da budu s logičke tačke gledišta jedno te isto?

Već smo videli da Heraklitov 'dokaz' (ako je to dokaz) za tu istovetnost glasi: Jer ovo drugo, *promenivši se*, postaje ono prvo. Pitanje te promene nije više empirijsko/pojavno ili sadržinsko, već logičko ili formalno. Ukoliko bi se, dakle, promena shvatala kao misaoni prelaz s jednog na drugi pol opozicije, onda bi to isključivalo bilo kakve empirijske ili pojavne teškoće, bilo kakva ontička ili ontološka ograničenja. Zaista, u tom smislu *sve* opozicije, ukoliko su „vezane“ tom „odbojnošću“, nude se bez oklevanja *misaonim/pojmovnim* ili, ako hoćete, *logičkim* preobražajima jednog u drugo i obrnuto... Uostalom Heraklit kaže: „Jedno te isto su *u nama* (podvukao: M. B.): živo i mrtvo...“ Nije dakle reč o njihovoj istovetnosti u

samoj stvari, u raspršenom ontičko/ontološkom poretku. Ovo intersubjektivno profilisano 'u nama', a ne 'u meni' (u samom Heraklitu) ili u 'samim stvarima', isključuje proizvoljnost jednog potpuno subjektivnog, ličnog viđenja, kao i objektivizam lišen oka. *Logos* kao glas opšteg i istine pristupačan je, u intersubjektivnoj, logičkoj formi, *svima*, iako su ljudi, smatra Heraklit, suviše često nesposobni da ga shvate.

Pravedni rat

Valja znati, kaže Heraklit, da je rat opšti, da je zavada (eris), u stvari, pravda i da se sve dešava na osnovu zavade... Sama ta tvrdnja je, verovatno (v. Miroslav Marković: *Filozofija Heraklita mračnog*, Nolit, st. 83-84), polemička, odnosno uperena protiv Homera koji je proklinjao rat i zavadu: „Dabogda nestalo zavade među ljudima i među bogovima“. Heraklit ne deli tu Homerovu plemenitu iluziju, već pre veruje da je i sama sintagma pravedni rat – tautološka! Svaki rat je pravedan. Pa pošto nema nepravednog rata, pošto je pravda, zapravo, upisana u „temeljnu“ strukturu rata, pošto je ona konstitutivno obeležje one (suverene) subjektivnosti koja komanduje ratom, iz toga sledi da bi eventualna nemogućnost pravednog rata bila isto što i nemogućnost rata naprosto! Heraklit je to uviđao: pitanje da li je moguć pravedan rat dovodi u pitanje samo postojanje rata. Rat je pravedan ili ga nema. Pa ipak, ako je svaki rat pravedan, onda ni jedan rat nije (sasvim) pravedan! A ako nema pravednog rata, onda to znači da nema rata. No kako je rat nešto što se stalno iznova događa, otuda sledi da je on konstitucionalna zabluda: mogućnost nemogućeg. Čitav Heraklitov problem se sastojao u tome kako da logosom ili, ako hoćete, logikom održi ovu centrifugalnu disperziju i iščezavanje (u vlastitoj kontradikciji) polemisa. Instrument ili sprava pogodna za tu svrhu zvala se: *coincidentia oppositorum*.

Danas je, možda, zabluda (odnosno simulakrum) da je moguć pravedan rat samo lakše uočljiva. Razlog tome je činjenica da u savremenosti koncept *pravde/zavade* gubi

supstancijalna uporišta. Pravda je nalog bez temelja. U jednom zavađenom svetu bez temelja. Sokrat je, u Platonovoj *Državi*, tvrdio da se pravda sastoji u tome da „svako ima svoje i da svako čini ono što treba“. Pravda je univerzalni nalog jednog supstancijalnog biti/imati, nalog koji *mora* da se poštuje. A nalog je, u stvari, rat ili, ako hoćete, on je sama Stvar koja je rat. Jer, definitivne ili, što se svodi na isto, definitivno umne *garancije* za univerzalni nalog, za nalog same Stvari – nisu nađene. U konkretnoj istoriji svaki nalog je uvek pribavljao sebi u prilog, kao svoj najviši „dokaz“, neki *argumentum ad baculum*, neku suverenu silu (pre svega vojnu) ili suverenu volju, odnosno samovolju (= samu suverenost) koja se, onda, često nazivala slobodom i još češće određivala kao nedodirljiva (“tabu“) vrednost po sebi, odnosno cilj po sebi, nešto što se ni na koji način ne bi smelo *instrumentalizovati*. Ako rat na prvi pogled liči na spasonosno sredstvo kojim se razrešava jedna „nemoguća“ istorijska situacija, ako on podseća na veštinu preobražaja nemogućeg u moguće, onda je, ipak, u njemu, u njegovoj najdubljoj strukturi/“pravednosti“ upisano to da on samo re-produkuje *nemoguće*. Rat je ponavljanje nemogućeg. On je prisila ponavljanja nemogućeg. On je nasilni i prisilni preobražaj nemogućeg u moguće u kome taj suvereni *nalog mogućeg* (= pravde) pre ili kasnije gubi svoju zasnovanost, svoju (metafizičku) utemeljenost.

Nužnost koja nagoni svaki rat da on sam sebe, u svojoj najintimnijoj, najsubjektivnijoj konstituciji, shvata kao nešto *pravedno* na najbolji način ukazuje na ambivalentnost samog koncepta *pravde*. Pravda je mogućnost nemogućeg, a pojačani energetski princip koji je nezaobilazni efekat situacije rata samo egzaltira ovu unutrašnju protivurečnost pravde. To dolazi otuda što je rat zločin heterogenog (= nemogućeg, sasvim drugog), odnosno što se u njemu pokazuje da i heterogeno, u sudnoj instanci, može da bude izvesan zločin: *nepodnošljiva drugost* koja se neće smiriti u bilo kakvoj apologetskoj, afirmativnoj, umnoj proceduri, u bilo kakvom *preuzimanju*. Nema umnog, ni bilo kakvog drugog, pomirenja s ratom.

Unitas oppositorum

Za Heraklita je logocentričko iskušenje moralo biti prejako. Verodostojnost poistovećenja opozicionih termina nije se mogla dovesti u pitanje. Intervencija opšteg (dakle: logosa) u polemosu (ili: erisu) učinila je da se, ubuduće, polemocentrička pozicija konstituiše kao sabranost raspršenog – raspršenih opozicija na koordinatama konkretnog događanja, u prostoru i vremenu – ali, ujedno, i kao raspršenost sabranog: „Spojevi (suprotnosti), celo i necelo, konvergentno i divergentno, zharmonično (zazvučno) i disharmonično – iz svega jedno, i iz jednog sve“. Logos je svojevrsna razmena materije između jednog i svega, sabranosti i raspršenja ili, što se svodi na isto, (samo ovog puta u logičkoj ravni), između sintetičkog i analitičkog puta. Bez sumnje, tu takođe važi heraklitovo pravilo, da je (za govor istine) put naviše (put sinteze: iz svega jedno) i put naniže (put analize: iz jednog sve) *jedan te isti*.

Pa ipak, *logos* je usredišten u sintetičkoj sabranosti. U stvari, on je oduvek bio ophrvan ne samo totalizujućim nego i komandujućim pretenzijama. Ovaj eminentno logocentrički momenat ima izvesno metafizičko prvenstvo, jer bez njega ne bi bio moguć (sekundarni, izvedeni) put naniže, odnosno analitički momenat. Ovo pravilo je uočljivo i u samoj logičkoj strukturi tog značajnog fragmenta koji smo već navodili: Jedno te isto su u nama: živo i mrtvo... Jer ovo drugo, *promenivši se*, postaje ono prvo, i obratno... Prva rečenica u ovom fragmentu je sintetički postulat, dakle, ne-do-kazana i ne-do-kaziva sabranost raspršenog. Njenu dokazanost ili, bolje, dorečenost nudi sledeća rečenica koja počinje sugestivnom rečicom „Jer“. U stvari, reč je o analitičkom kvazi-dokazu i, zapravo, o demonstriranju *analitičke efikasnosti* jedne visokoapstraktne, metafizičke sinteze, dakle, efikasnosti koja se demonstrira na „temelju“ ovog ključnog logocentričkog postulata i koja, prema tome, svedoči o „dobrom“ utemeljenju. Po sebi je razumljivo da

mrtvo, promenivši se, postaje živo i da živo, promenivši se, postaje mrtvo *ako i samo ako su oni u nama već unapred dati kao jedno te isto.*

Mrtvo ostaje živo, a da, pri tom, ne prestaje da bude mrtvo, kao što postaje mrtvo ne prestajući da bude živo. To je moguće jedino ako su i jedan i drugi član opozicije već unapred dati kao Isto. *Unitas oppositorum* je temeljno načelo (arhe) Heraklitovog polemocentrizma i ono u sebi nosi ključna obeležja, pa onda, razume se, i ograničenja klasične metafizike. Neposredna ili prva načela su, kako je to formulisao Aristotel u *Drugoj analitici*, „istine za koje se ne može dokazati da postoje“. Ova načela su nedokaziva i nedokazana, a sve ostalo je, u načelu, podložno dokazivanju. Prema tome, *logos* sam sebe „prokazuje“, pre nego dokazuje, sam sebi odmerava varljivu meru i kroji konstitucionalnu sudbinu i to, upravo, na prilično metafizički način! A taj način je, po Aristotelu, moguć zato što nije „svaka nauka demonstrativna“ i što se „nauka o neposrednim principima ne može dokazati“. Ono što ipak može da se „demonstrira“ analitičkom procedurom, počev od logocentričke sabranosti (sinteze), to nisu nikakvi dokazi za istinitost prvih/neposrednih načela, već pre dokazi za visokoproduktivni zbirajući zahvat apstraktnog u konkretno, opšteg u posebno i pojedinačno.

U odnosu na klasična i moderna insistiranja na preciznim hijerarhijama vrednosti u kojima se favorizuje uvek neki pol u raspoloživim metafizičkim opozicijama, Heraklitovo izjednačavanje opozicija ima tu prednost da je pošteđeno mogućeg *sloma* uspostavljene aksiološke hijerarhije. Za sve kontraindikacije i kontraefekte koji neminovno prate različite projekte modernosti Heraklit bi, zahvaljujući formuli *coincidentia oppositorum*, mogao da tvrdi da u sebi nemaju ničega iznenađujućeg. To je, bez sumnje, velika prednost njegovog polemocentrizma vis-à-vis buduće dijalektike. Pa ipak, ostaje dilema koja obeležava ne samo Heraklitov, nego, rekao bih, virtuelno, svaki mogući polemocentrizam. Dilema je: šta je u tom *unitas oppositorum* u stvari prvo? Šta je prvo u

sintezi ili, ako hoćete, ljubavi (onoj preuzetoj iz sintagme: ljubav prema mudrosti) između *logosa* i *polemosa*? Šta je tu vrednost po sebi, a šta vrednost za drugo? Šta dar, a šta korist? Verujem da je Heraklit bliži (ničeanskom) verovanju u prvenstvo napetih, pomamnih pomaka i prenosa, verovanju u erističku pravednost uvek drugog i pomećenog smisla.

Izlizana istina

Ono opšte, *logos* ne samo što je, onda, nošeno unutrašnjom napetošću, *polemosom*, nego je ujedno i izobličeno, pomećeno, metaforizovano, postavši govor lukavosti, dvostruke intencije, taktike i strategije... Kao govor rata ili, ako hoćete, kao rat (=strategija) u govoru i, zapravo, *polemos/polemika*, filozofski diskurs je, ujedno, praktički gest, jedan među mnogima, dakle nastavak aktivnosti, a „kod filozofa se aktivnost nastavlja u obliku metafora“, tvrdi Niče (Knjiga filozofa). Čak i sama istina, nije drugo do „pokretna vojska metafora, metonimija, antropomorfizama...“ – , takoreći, nastavak rata radikalno drugim sredstvima. Dakle, „militantna“ aktivnost, ali aktivnost koja svoj efekat suviše često, kod licemernih logocentrika, „metafizičara“ i „dijalektičara“, „humanista“ i „pacifista“, hoće da osigura svojevrsnim umećem pretvaranja i prenemaganja. Polemocentrizam mora s tim prenemaganjem bez predumišljaja da raskrsti, jer nepriznati *polemos* u sebi nosi neizbrisivi trag rđave savesti. U rđavoj savesti istina se konstituie kao skrivenost, kao prikriivanje erističkog porekla vlastite nadmoći. „Istine su iluzije za koje smo zaboravili šta su, metafore, pohabane i sa izgubljenom čulnom snagom, novčići čiji je otisak izlizan i sada se mogu jedino promatrati ne više kao novčići nego kao puki metal“.

Istine rata na najbolji način pokazuju ambivalentnost samog koncepta istine. Sam pojačani energetski princip koji je nezaobilazni efekat situacije rata teško da može, u tom pogledu, bilo šta da promeni. Jer, bez obzira na predominantni nihilizirajući ciljeva rata, bez obzira što su istine rata lišene konstitutivnog

uporišta u bivstvovanju, bez obzira što su one, kao i svake istine, samo „novac duha“, opšti ekvivalent lišen lica, što su naličje bez lica, one ipak time ne gube regulativno, operativno značenje u duhu. Njigova izlizanost/destruiranost nimalo im ne smeta da budu i ostanu u opticaju. U stvari, izlizanost *istina* kao izlizanost lika na novčiću, tiče se samih ideja sadržanih u njima. One mogu da postanu „ideje vremena“, taj privilegovani označitelj, simbol, amblem „epohalnosti“, „duha vremena“, dakle, spekulativni novčići jednog spekulativnog duha ili daha, ali samo po cenu da su dovoljno izlizane i obeščašćene, po cenu da su mrtve ideologije i dogme vremena!

Zato je vera u istinu vera u snagu, čari, zavodljivost izlizanog novca, obožavanje fetiško-spekulativnog opšteg ekvivalenta. Izlizanost se ovde javlja kao oblik implicitne destrukcije, kao oblik rata ili, što se svodi na isto, kao rat oblika. U stvari, ta vera je konstituent čovekove najznačajnije *religioznosti*. Ona je, dakle, *prtvornost* koja pokreće sam rad metafora, metonimija, analogija i antropomorfizama, da bi, putem obmana, simulacije, zavođenja, laskanja, maskarade, kerefeka, poziranja, licemerstva i taštine, postigla ono što odvažnost polemocentričkog diskursa postiže neposredno, otvorenom i, svakako, uzvišenom borbom za ispunjenje najdubljih, čak „filozofskih“ zahteva za određenim tipom života. To je Niče. To je želja da se heraklitovski, polemocentrički motiv u filozofiji radikalizuje i privede izvesnoj neskrivenosti ili otvorenosti. Ako uopšte ima nekakve istine, ona je onda zaista data u otvorenosti i neskrivenosti. Ona je rad uperen protiv konceptualnog habanja i prikriivanja lika na novčiću.

Opsena dijalektike

Dijalektičari posle Heraklita su, po pravilu, težili da njegove fragmente reinterpreтираju progresistički. Iako je, za Efešanina, logos, uprkos opozicija koje suvereno vuku svaka na svoju stranu, uvek bio jedan i zajednički, njemu se ubuduće

pripisuje i izvesna (praktička) moć usložnjavanja i rasta, koju Heraklit, zacelo, nije ni poznavao, niti hteo da prizna. Istovetnost opozicija, a to znači uvek postojeća, načelna mogućnost da jedna sklizne u drugu, kao i njihov (opšti) rat, *polemos*, neminovno isključuje svaki progresizam, uključujući tu i onaj koji počiva na dijalektici spekulativnih sinteza. Time se, onda, isključuje i svako nagomilavanje, usložnjavanje i rast vrednosti, putem prevladavanja (*Aufhebung*), u cilju konačnog dostizanja punine Apsoluta.

Moderna dijalektika, u svim svojim varijantama, težila je da reintegriše ovaj heraklitovski, iako jedinstven ipak rasuti i raspršeni *logos*. Ona je oduvek htela, uostalom uzalud, da rasplete i poravna sve opozicije, antagonizme, klasne i druge sukobe, nabore i protivurečja, bilo unutar jednog odmerenog (evolutivnog) ili neodmerenog (revolucionarnog) progresizma. Modernost je, kao zasluženu nagradu – u skladu s maksimumom *pobedniku pripada pljačka* – sebi pripisivala za sve izvojevane pobeđe, pomake i preokrete pravo na konačni mir, konačno pomirenje svih protivurečja, sukoba i antagonizama u perspektivi jedne obećane, krajnje, homogene, kao belutak zaokrugljene sreće. Masne sreće. Pa ipak, taj *izvojevani, izborni, militantnim* mir uvek se već javljao u svom perversovanom liku, kao prerašavanje posebnog interesa, dakle, kao ideološki – Heraklit bi rekao *budni – san* i, zapravo, kao jedan militaristički cogito koji ne zna za sebe kao takvog ili, ako hoćete, koji ne zna za svoju poslednju konsekvencu: da težeći ka drugom (to jest „miru“, „pomirenju“) samo ostaje isti (to jest *rat*).

Heraklitovo pomirenje s ratom-uopšte ne ide, međutim, za time da instrumentalizuje ideju *rata* u cilju trijumfalne pobeđe, po mogućnosti, „večnog“ mira. Za njega *logos* nije *ukinuti polemos*, nego je sam *polemos* u svojoj opštosti, u stvari, *logos*. Ova moderna mogućnost, da se *logos* progresivno konstituiše kroz ukidanje *polemosa*, dakle, kao dijalektički profilisana *dvostruka negacija* (imajući u vidu da je *polemos* prvobitna negacija – poništenje *drugog* – koja se sada i sama ukida,

negira), što onda neminovno vodi jednom višem (= umnijem) pozitivitetu, dakle, ta mogućnost predstavljala je, u stvari, samo veliku opsenu, opasni, na političku praksu usmereni simulakrum (postheraklitovske) dijalektike. Zašto bi tu nužno bila reč o *opseni/simulakrumu*? Zato što se ova druga negacija (koja *ukida polem*) u čitavoj povesti zapadne metafizike uvek iznova potvrđivala samo kao produžetak prve. Ukinuti polem značilo je, uvek, samo nastaviti ga drugim sredstvima... Time sam posebni rat koji se krije u temelju čitave operacije postaje samo još „bolje“ skriven, postaje, dakle, osobeni *polemos* čija dijalektička fasada odslikava, ubuduće, monumentalni filozofski mir (= nadmoć). Ali taj specifični i, zapravo, specijalni rat oduvek se javljao kao proizvođač viška nasilja. Moderna strategija mira/pomirenja svih protivurečja, sukoba, antagonizama, s jedne strane, se javlja kao *potiskivanje* opšteg polemosa – ali ne i kao njegovo ukidanje – dok se, s druge strane, javlja u liku nužnog posezanja za dodatnim nasiljem u cilju sprečavanja povratka potisnutog. Moderni polem, modernost kao polem javlja se, dakle, u svojim vrlo različitim likovima, kao produkcija viška nasilja. Kao višak „đavoljeg“ nihilizma. Kao lek koji ne samo što leči, već i izvesnom kontraindikacijom, kontraciljnošću usmrćuje svog pacijenta. Svaka „borba“ za jedan novi, viši „red i mir“ u sebi *prikriva* dodatak/višak rata, sukoba, nasilja koje se, sada, samo nastavlja drugim sredstvima i drugim oblicima... Ispod ideološkog prikrivanja, u ravni potisnutog i simptomalnih najava, krije se „prirodno pravo“ na protivurečja, sukobe, razlike itd.

Polemos i sasvim drugo

Kao opšta borba na život i smrt, polemocentrizam je označeno – iz središta polemosa kao govora, logosa – bivstvovanje svake bivstvjuće opozicije, protivurečnosti, sukoba, antagonizma i, ukratko, rata. Ali, u meri u kojoj se pokazuje kao bivstvovanje ili ono po čemu jeste sve što jeste, borba na život i smrt odmah već biva usredištena u jednoj

umirujućoj, bezbednoj strukturi prisustva. Reč je, naravno, o logocentričkom zahvatu, putem označujuće reči, u samo bivstvovanje. Ovo, unutar svojih modaliteta (stvarno, moguće itd.), biva, na taj način, određeno kao raspoloživa i, u izvesnom smislu, puna prisutnost, ona koja uključuje, funkcionalno potčinjava i samu prisutnost. U transcendenciji (= označenom) logosa sve je raspoloživo upravo kao bivstvovanje: život i smrt, dan i noć, harmonija i disharmonija... Međutim, opozicija života i smrti, za Heraklita, nije samo jedna među mnogim opozicijama. Bilo bi nedovoljno reći čak i to da je ona jedna od najznačajnijih ili najvažnijih opozicija. Njeno privilegovano značenje dolazi otuda što ona konstituše napetost koja je oličena u samom pojmu rata, borbe na život i smrt. Zahvaljujući tome ona, onda, prožima sve druge opozicije i, naročito, njihove unutrašnje prelaze od jednog ka drugom polu.

Ali, onog trenutka kada je *logosom* označena, ta opozicija, odnosno sam polemós kao proizvođač života i smrti biva nepovratno utopljen u reci prisutnosti. Naravno, za samo proizvođenje života to ne predstavlja nikakav incident. Ali zato *zadata smrt*, to radikalno ništenje u srcu bivstvovanja, time biva, iz središta reči koja je proziva, koja joj podaruje smisao, *pripitomljena* kao prisutno odsustvo, kao benigni instrument potonjeg rađanja, života, nadživljavanja. Isto što važi za smrt, tanatos, – da pripada sasvim drugom – to važi i za sam polemós, odnosno rat kao zadatu smrt i užas. Život i smrt, isto i sasvim drugo ne potpadaju pod načelo *Unitas oppositorum*. Ali za *logos sve* potpada pod to načelo i ništa ne postoji, ništa potpuno heterogeno, što bi moglo da izmakne homogenizujućoj, centripetalnoj sili jedne jedine Istine i jednog jedinstvenog *Logosa*. U skladu s tim, smrt, onda, vis-à-vis života nije nešto sasvim drugo, već samo *relativno* drugo i u osnovi/temelju Isto. Ne postoji radikalna drugost, potpuna heterogenost koja bi izmicala neodoljivoj privlačnoj težini *metafizičkih opozicija*, onom što je u njima *jedno te isto*. *Unitas oppositorum* ima, u svojoj biti, učinak *potiskivanja* drugosti ili, što se svodi na isto,

njenog *pripitomljavanja*. Ali to pripitomljavanje je kratkog daha ili duha.

U svom rasprskavajućem, izmićućem, skliskom opsegu *sasvim drugo* se graniči s linijom koja obeležava domen *raspoložive prisutnosti*. Smrt, a time i rat ili borba na život i smrt, samo je jedan, bez sumnje, najuverljiviji zastupnik sasvim drugog na granicama, na horizontu raspoložive prisutnosti. U stvari, naša prisutnost ne samo što je sa svih strana okružena sasvim drugim, već je i u samoj sebi, u mogućim manifestacijama vlastitog identiteta (kao datog ili zadatog, kao *faktički, metafizički* ili *povesno, eshatološki* profilisanog pomirenja uvek prisutnih napetosti, protivurečja i sukoba između „esencije“ i „egzistencije“) neminovno prožeta, nošena ili ophrvana *drugošću*. Zato je napor da se uspostavi generičko jedinstvo prisutnosti, njegovo usredištenje u nekom supstancijalnom određenju (onako kako je ono dato unutar klasične metafizike, filozofije identiteta, moderne filozofske antropologije, revolucionarne eshatologije itd.) već unapred uzaludan. Sasvim drugo „utemeljuje“ (nemamo na raspolaganju neki drugi sem metafizičkog rečnika da to iskažemo) neutemeljenost generičkog jedinstva prisutnosti, uzaludnost svake čežnje za apsolutnim identitetom i, konačno, rasutost i raspršenost same prisutnosti na marginama jedne *ekonomije razlika*, takve ekonomije za koju Derida kaže da „izmiče sistemu metafizičkih opozicija“ (*Force et signification*). Bez ove utemeljujuće neutemeljenosti, koju, u svakoj prisutnosti, forsira i nameće ono sasvim drugo, heterogeno, bez sumnje, ne bi bila moguća ni ekonomija razlika o kojoj govori Derida.

Ta ekonomija svedoči, između ostalog, o uzaludnosti velike čežnje za (semantičkim) identitetom, o Istom kao mestu koga nema (= u-topiji) i o Istini koja uzalud traga za adekvatnim izrazima tog identiteta/istog. Sama Istina je bludnja, pričin, simulakrum izgubljenog i ponovo nađenog identiteta. To je simulakrum koji obeležava čitavu povest zapadne metafizike, počev od njenih filozofskih artikulacija. U pitanju je uzaludna volja da, ne mareći za svoju instrumentalnu insuficijenciju, sve

vrednosti budu ciljno ophrvane nemogućim, utopijskim, slepom žudnjom ili, ako hoćete, ljubavlju prema varljivoj, izmičućoj mudrosti Istog/Istine. Ta uzaludna starost nam, u suštinskom odsustvu vlastitog predmeta, suviše često svedoči o perverziji jednog agresivnog, militantnog osvajanja terorizma kojih nema, o bezobzirnom „referencijalnom“ zaposedanju metafizičkih kula ni na nebu ni na zemlji... U odsustvu pune izvesnosti i doslovnosti, ovaj referencijalni zev u prazno nudi se, s jedne strane, kao svedočanstvo o „utemeljujućem“ *nihilizmu* koji obuhvata i nosi svaku metafizičku pretenziju, a s druge strane, on nam govori to da je smisao uvek negde drugde, u drugom, a ne istim i da nam se, zato, nudi tek kroz vlastiti pomak, prenos, transfer, kao sama označiteljska pomenost ili patološki izmak, kao simbolizacija/metaforizacija i, ukratko, izvesna ekonomija razlika. Upravo zato što su svi metafizički termini koji potpadaju pod neke *opozicije* ili se konstituišu kroz (ili kao) opozicije, *referencijalno ophrvani sasvim drugim*, tom, zapravo, *nultom* referencijalnom tačkom, dakle, *nemogućim*, onim heterogenim baš u vlastitom semantičkom identitetu, oni zato nemaju niti mogu da imaju smisao u sebi, u svojim idealnim namerama. Njihov „identitet“ leži, ako tako mogu da kažem, u njihovoj razlici.

Uzaludna maštanja

Pripitomljavanje sasvim drugog, ne samo u liku smrti, jeste *condicio sine qua non* jedne jedine Istine, one koja nam je, naravno, uvek na vrhu jezika, a da je, ipak, kao po nekoj neurotičnoj kobi, nikada ne uspevamo da izustimo, nikada u njenom konačnom, nedvosmislenom, samoprozirnom, fatalno privlačnom, narcističkom, dakle, aposlutnom liku. Tamo gde je na delu proizvodnja smrti, u liku nasilja, zadate smrti, rata, borbe na život i smrt itd., tu je, u isti mah, na delu i pripitomljavanje sasvim drugog, ali odmah zatim i neuspeh tog pripitomljavanja!

U stvari, sve protivurečnosti, sukobi, antagonizmi, raskoli, bitke i ratovi koji se vode u cilju potvrđivanja jedne Istine, to jest jedne koherentne predstave o vlastitom faktičkom i normativnom identitetu, predstavljaju samo *razlike* ili *zaoštreni izraz razlika*. A kada razlike prerastaju u anatanonizme koji u svojim nedrima produkuju pustoš i smrt, tada se dešava da one, da sama *igra* razlika funkcionalno biva potčinjena (nekom) sporu oko (nekog) identiteta/istog i, zapravo, oko one Istine koja može da bude samo *jedna*. Smrt biva, tada, isforsirana kao *učinak isključenja drugosti/drugog*, a instrument tog isključenja je polemose, rat, zadata smrt.

Na samom početku *De la grammatologie* Derida nam sugerije naizgled neobičnu ideju da je logocentrizam, u stvari, „tek prvobitan i najmoćniji etnocentrizam koji se danas nama nameće“. Ako je to tačno, onda zaista nije čudno što i jedan poseban, „etnički“ rat može da se vodi s idejom da će, s one strane prljavog prakticizma, prava ISTINA o njemu kad tad da se dozna... Razume se da sve strane u tom prljavom ratu ne mogu da ne veruju u jednu jedinu, „pravu“ i „pravednu“ Istinu koja, međutim, već samim tim što je ravnomerno raspoređena, beskonačno izmiče svakoj pojedinačnoj strani u sukobu. Prava Istina se *neće nikada doznati*, ne samo zato što nikada neće biti kodifikovana u elementu „apsolutnog znanja“, niti samo zato što prave istine ni nema, što je svaka istina kriva i ponajviše kriva što nije Prava, već, mnogo pre, zato što se ona, shvaćena kao oružije, kao onstrument polemose, već unapred konstituiše kao dovršeno znanje. Sve što *o njoj* možemo i treba da znamo, već se *u njoj* samoj odavno i unapred, pre svakog ispitivanja „zna“. A ključno je to da, u samom svom projektu, toj mešavini faktičkog i normativnog identiteta, u njegovom epistemološkom i logičkom pogonu, jednounna Istina a priori isključuje drugog i samu drugost. „*Vatra živi smrću zemlje*“: to Heraklitovo načelo, sada, biva prizemljeno u jednoj etnocentričkoj ravni, u ravni one partikularnosti koja, mada živi smrću civilizacijskog-drugog, nije, međutim, lišena pretenzije na univerzalnost, na učešće u tom „najmoćnijem“ etno/logocentrizmu s kojim je

konfrontirana. Ako je, zaista, taj etno/logocentrizam oduvek baratao s Istinom kao s najboljim oružjem, onda mu to oružje treba „oteti iz ruku“. Ali, to su samo maštarije usnule partikularnosti. Komična strana ovakvog maštarenja je ljutnja, ljutnja zbog nemoći da se *novom/starom svetskom poretku* istragne iz ruku njegov vlastiti izum: etno/logocentrizam.

Istorija kao komedija

Kao posao kolektivnog zadavanja smrti, to jest ubijanja neprijatelja, rat je instrumentalna racionalnost. Pri tom, u njemu, kao racionalnom poslu, smrt nije sama sebi cilj, već je samo sredstvo kojim se postižu „veliki“, „viši“, „uzvišeni“, „svetli“ itd., (politički) ciljevi. Naravno, u ratu se, ipak, često – a na nekim prostorima i suviše često! – događa da smrt sama sebi postaje (mahniti) cilj, što je, s instrumentalne tačke gledišta, iracionalno, tako da se, neki put, čak, osuđuje kao zločin. Ubiti „neprijatelja“ kada to nije potrebno može samo da uveća otpor druge strane, što onda donosi više štete nego koristi. To je cinična istina instrumentalne racionalnosti. Međutim, u ratu je ne samo moguć nego i čest slučaj da se nešto, što liči na mahnitanje u kome smrt postaje sama sebi svrha, ukratko, da se očigledan zločin oceni kao instrumentalno racionalan, efikasan oblik ponašanja. To je, recimo, slučaj Hirošime.

Da li je rat samo posao ubijanja neprijatelja ili njega određuje i izvesna „viša“ racionalnost (umnost, smislenost, značaj) koja prevazilazi instrumentalnu ravan? Nije li rat, s one strane strane „pukog“ ubijanja neprijatelja, delatnost koja se uvek temelji na nekim (političkim, nacionalnim itd.) *ciljevima/vrednostima po sebi ili za sebe* čija „racionalnost“ ili „umnost“ je bezuslovna i samorazumljiva, poput metafizičkih načela? Odgovor na ova pitanja je jednostavan. Pošto supstancijalni ciljevi, ciljevi po sebi/za sebe naprosto *ne postoje*, pošto su oni samo simulakrumi i, u najboljem slučaju, jedna dogmatična ili fanatična „realnost“ (često i „hiperrealnost“) lišena temelja, iz toga onda sledi da rat može da ima samo *iluziju* da je nešto „više“ i „plemenito“, da nije puko ubijanje neprijatelja. Svaki rat je refleksivno strukturiran kao *samoobmanjivanje* u vezi s vlastitim apsolutnim, nedodirljivim ciljevima. Naliče tog samoobmanjivanja je

„strategija“ i „praksa“ zavodenja i uvlačenja ljudstva u rat, *lukavstvo* opšte aksiološke mobilizacije koja podstiče ljude da se ponosom ginu za jedno **NIŠTA** koje njima, u tom trenutku, izgleda kao **SVE**. Pri tom, svaka pobjeda u ratu završava porazom u miru, porazom tih istih vrednosti „po sebi“ čija plemenitost je doskora bila nedodirljiva. Drugim rečima, dešava se da i same te vrednosti bivaju ubrzo instrumentalizovane i dobro „naplaćene“, recimo, u skladu sa već pomenutim geslom: pobjedniku pripada pljačka. Tu se u krajnjoj, sudnjoj instanci javlja izvesno kontra-lukavstvo istorije: na nagovore lukavog uma imanentnog samoj strategiji/ratu, po pravilu, odgovara komična ili cinična strana istorije!

Nijedna šala, naravno, nije nikada proizvela nikakav orden za hrabrost ili medalju. Ona se njima, pre, narugala. Pa ipak, komedija nije zbog toga ništa manje prisutna u istoriji, u velikoj istoriji. To je neobična sklonost samog povesnog događanja, uzdignutog ili, ako hoćete, srozanog na nivo *rata*, da se, povremeno, sa svojim protagonistima poigrava i šali, da na bizaran način meša plemenito i nisko, da patvori vlastite uzvišene ciljeve, da se javlja u liku koliko lukavog toliko i šaljivog nihilizma: bez-umnog poništavanja navodne supstancijalne racionalnosti ciljeva po sebi. Đavolji nihilizam je oduvek bio lukavi šaljivdija.

U najnovijim vremenima komični efekat istorije samo je vidno ojačan! To dolazi otuda što je predimenzionirana i sama tragičnost, imajući, naravno, u vidu dva svetska užasa, Aušvic, Gulag, Hirošimu, nuklearno oružije, Balkan itd. U XX veku napetost između klasičnih metafizičkih opozicija je do krajnosti ili, što se svodi na isto, do izvesne tamne eshatologije, *egzaltirana*. I to iz dva razloga. Zahvaljujući, najpre, modernom tehnološkom posredovanju, logocentričke opozicije su, danas, značajno uvećale svoj razorni energetske potencijal; a zatim, zaslugom modernih institucija performativnog (ideološko-političkog) posredovanja domen njihovog *zahvata* je značajno uvećan. Sve je to učinilo da tradicionalno *silovite* metafizičke hijerarhije vrednosti postanu još silovitije, odnosno da postanu

moderne ili *praktične*! A u uslovima u kojima su velike ideje mogle da se transformišu u velike ideološko-političke programe, da budu praktički operacionalizovane i instrumentalizovane, odnosno da stupe „na vlast“, u tim uslovima je i lukavstvo „šaljive“ strane uma moralo da postane znatno prisutnije i, takoreći, napadno.

Lukavi polemose Dana, svakodnevni „rat“, „borba“ za x ili y , nadmoćni moderni aktivizam ili, ako hoćete, aktivizam (još uvek) „modernih vremena“ sada je nužno – *komičan*. Ova nužnost potiče otuda što su razni projekti modernosti koji su progresistički favorizovali jedan pol unutar raspoloživih metafizičkih opozicija morali brzo da dožive slom, ali ne kao nekakav neutralni efekat, kao pad loše sagrađene, „klimave“ građevine, već upravo kao komični pad u onu *suprotnost* koja se htela savladati, ukinuti, poništiti samim tim projektom. Moderni aktivizam kao borba ili rat koji je nastavljen drugim sredstvima jeste moderna tragi-komedija. Za komičan efekat nije dovoljan samo neuspeh, slom, debakl, nego takav neuspeh, slom, debakl koji rezultira *direktno suprotnim* od *očekivanjog* (*pravednog*). Rat je sušta komedija modernih vremena. A balkanski ratovi na kraju XX veka su najviša (tragi-) komedija jugoslovenskih naroda u čitavoj njihovoj povesti: paradoksalna, komična *nepravda* koju su oni zadali sami sebi!

O moji prijatelji, nema prijatelja?

Čitava Deridina *Politiques de l'amitié* mogla bi da se shvati kao neumorno, iz odeljka u odeljak ponavljano i obnavljano tumačenje *apostrophae* koju Niče preuzima od Montinja koji (u *De l'amitié*) nju pripisuje Aristotelu: *O mes amis, il n'y a nul amy* (O moji prijatelji, nema nikakvog prijatelja). Nepreglednost raspoloživih objašnjenja, ma koliko ona bila lucidna ili, čak, virtuozna, usidrena je, po svoj prilici, upravo u tragičnoj ne-koincidenciji vrline *prijateljstva* sa samom sobom. Zašto tragičnoj?

Jer, ovaj, ako nema prijatelja, onda nema ni politike prijateljstva. A opet, ako nema politike prijateljstva, nije li to još jedan trijumf prokletstva koje politiku shvata u ključu – *neprijateljstva, likvidacije, rata*? Nije li to definitivni trijumf Karla Šmita... i njegovog – u izvesnom *polemosu* centriranog – pojma *političkog*?

Problemi nastaju kada shvatimo da je pitanje: „Da li su u politici mogući prijatelji?“ ekvivalentno pitanju: „Da li je u politici moguć prostor u kojem bi smrti, kao pretnji ili izvršenju, naprosto, bio zabranjen pristup?“ Na čemu bismo zasnovali – ako je tu uopšte potrebno neko zasnivanje, utemeljenje, ukorenjivanje – suprotnu tvrdnju: da iskorak iz *političkog* svedenog na diskriminaciju između 'prijatelja' i 'neprijatelja' i, zapravo, na politiku neprijateljstva jednostavno – nije moguć?

Možemo li se zakleti u priču koja tvrdi: *o moji politički prijatelji, nema nikakvog političkog prijatelja*?! Nije li ova ne-koincidencija politike-prijateljstva sa samom sobom, pratila, kao rđava savest, čitavu povest filozofske literature Zapada, sve do Ničea koji, možda prvi, čini izvestan obrt, odnosno koji tu tragičnu ne-koincidenciju sa sobom, ne samo vrline

prijateljstva, nego i svih ljudskih vrlina i vrednosti, čini sasvim normalnom?! Zaista, za Ničea mnoge 'tragične' nekoincidencije nisu nimalo tragične, a često nisu čak ni incidenti... Kod njega je to tako zato što on polazi od teze da je verovanje u *opozitne vrednosti* tipična predrasuda metafizičara svih razdoblja (v. *S one strane dobra i zla*, odeljak: „O predrasadama filozofa“, 2). Po ovoj predrasudi najvrednije stvari imaju *sopstveno načelo* i moraju da se jasno razlikuju od svojih vrednosnih antipoda, od 'neprijateljskih' vrednosti. Tako je, onda, i prijateljstvo samo stara (aristotelijanska) suština (odgovor na pitanje: šta?) koja, bez predumišljaja, isključuje antipodnu suštinu: neprijateljstvo.

Čitava zapadna onto-teologija prožeta je i nošena opozicijom prijatelj-neprijatelj, tako da je ovaj *par excellence* politički 'kategorijalni par' svuda ostavljao svoj, najčešće nereflektovani, trag. I taj nedovoljno osvedočeni *polemocentrizam* potrebno je, sada, učiniti – lucidnim. Zato, smatra Niče, treba očekivati pojavu *novih filozofa* koji će srušiti sve krute metafizičke opozicije, otkrivajući da, iza njih, suviše često postoji prelaz ili obrt (iz) jednog u – drugo. Neprijateljstvo je, samo, sredstvo prevrednovanja jedne vrednosne pozicije. Njega, zato, treba ceniti. I zaista, ako nemate neprijatelje morali biste ih odmah, bez ustezanja – izmisliti.

Stari logocentrizam – Niče bi, u svom maniru, rekao *platonizam* – težio je, bez sumnje, da raspoložive opozicije – recimo, one između istinitog i lažnog, dobrog i zlog, lepog i ružnog, pravednog i nepravednog, rata i mira – učvrsti i funkcionalno podvede pod jednu silovitu, ali *umirujuću* hijerarhiju (smeštenu u prostoru i vremenu) u kojoj afirmativne ili pozitivne vrednosti imaju potpuni primat ili, ako ga već nemaju, onda moraju da ga izmisle i izbore.

Bilo kakve vrednosne deobe i isključivanja mogući su, ubuduće, samo ako se time, ujedno, aranžira veliki poredak vrednosti koji osluškuje nalog pozitivnog. Polemička i polemocentrička tradicija, kojoj pripada Niče, unela je izvestan nemir i pometnju u ovaj umirujući metafizički koncept. To je

nemir neprijateljstva, *polemosa*, nasilja, ali i svih negativnih vrednosti: laži, zla, ružnog, nepravednog, razvratnog, sadističkog, zločinačkog, perverznog... Takođe, to je nemir nihilizma, silovitog i bezobzirnog prevrednovanja svih vrednosti!

U *Sumraku idola* Niče govori o oduhovljenju neprijateljstva, o potrebi da se u životu kakav jeste shvati izazovna vrednost koja dolazi od neprijateljstva. Oduhovljeni polemose ne želi da uništi neprijatelja ili da s njime sklopi večni mir; on u njegovom prisustvu otkriva za sebe izvesne koristi! „Čovek je plodan samo po cenu da obiluje protivnostima; čovek ostaje mlad jedino uz pretpostavku da duša ne pada, da ne čezne za mirom... Ništa nam nije postalo stranije od želje za onim pre, od 'mira duše', od hrišćanske poželjnosti; ništa nam ne zadaje manje jada od moralne krave i masne sreće dobre savesti. Odričemo se velikog života, ako se odričemo rata“ (Niče: *Sumrak idola*, odeljak: „Moral kao protivpriroda“).

Nije li, možda, *polemocentrizam* samo previše 'politizovan' (u Šmitovom smislu) naziv za izvesno aksiološko pomeranje, de-centriranje središta? Bilo kako bilo, pometnja koju u tradicionalni logocentrizam unosi ta 'ukleta' strategija proizlazi iz pokušaja da se, po pravilu, *svete*, žrtvom posvećene (*sacrosanctus*) i nepovredive vrednosne lestvice – preokrenu, da se umirujuće vrednosti-po-sebi obore, instrumentalizuju ili, čak, zloupotrebe! Ovo preokretanje silovite hijerarhije – koje je i samo uvek silovito – svedoči o prodoru negativnog u pozitivno, o spuštanju 'dole' onoga što je bilo 'gore' i obrnuto, o vrednosnim re-definisanjima i opasnim preinakama na metafizičkoj top-listi vrednosti. Skretanje s puta tako postaje jedini pravi put...

Samo, da li je vrednosna alternativa između logocentrizma i polemocentrizma jedina koja nam preostaje? Da li smo, hteli-ne hteli, prinuđeni da biramo: ili ćemo poredak vrednosti da zapečatimo izvesnom kombinatorikom suština ili ćemo vršiti stalne, silovite ratničke pohode na svaku aksiološku tvrdavu? Da li je moguće jedno drugo ili, bolje, treće rešenje: afirmativno

skretanje, pomeranje središta, decentriranje svih vrednosti, koje bi, onda, bilo blisko Deridinoj dekonstrukciji?

Zaista, u čemu je razlika između Ničea i Deride? Genealogije i dekonstrukcije? Gore opisana, ničeanska filozofska preokretanja i skretanja samo su delom, ne i u celosti, istovetna onim preokretanjima/skretanjima koje preporučuju i obavljaju de-konstrukcija i de-sedimentacija. Derida, najpre, potvrđuje sličnost: „Dekonstruisati suprotnost, to, u datom trenutku, najpre znači preokrenuti hijerarhiju. Zanimariti ovu fazu preokretanja, značilo bi zaboraviti na osporavajuću i podređujuću strukturu suprotnosti“ (*Positions*, Minuit, Paris, 1972 god., st. 57).

U toj fazi, zacelo, dekonstrukcija koincidira sa Ničeovim 'prevrednovanjem svih vrednosti'. Ipak, dodaje Derida, ukoliko bi se dekonstruktivni gest ograničio samo na tu (inače nužnu) fazu *preokretanja*, to bi značilo da on „još uvek operiše na tlu i u okviru dekonstruisanog sistema“. Polemocentrik, kakav je bio Niče, nužno toleriše izvesno nasilje, neizbežnu silinu 'prevrednovanja svih vrednosti' i, prema tome, nasilnost samog 'nihilizma'. Dekonstrukcija je, međutim, jedan afirmativni gest. Zato ona, uporedo sa razgradnjom svake genealoške sublimacije i idealizacije, podrazumeva i otkriće, odnosno „prodornu pojavu jednog novog 'koncepta', koncepta koji se više ne dâ, koji se nikada nije ni dao shvatiti u prethodnom režimu“ (isto). Dekonstrukcija je, zaista, *invencija* novog koncepta, novog smisla s one strane stereotipnih opozicija.

Sada je moguće ustanoviti jedno načelo deobe. Uklete, polemocentričke strategije, strategije *otpora*, od Heraklita do Marksa, Ničea i Bataja, nose (pasivno) u sebi element izvesne dekonstrukcije ili, bolje, prepuštaju se njemu, ali one ne iskoračuju iz ustanovljenog *režima* suprotnosti, nego ga, na svoj način, samo ponovo uspostavljaju, re-konstruišu, postavljaju 's glave na noge' itd. Ničeov nihilizam je, zaista, ako ne, baš, poslednja onda, bar, pretpostlednja metafizika Zapada, računajući da je 'poslednja' u permanentnoj odgodi. To, onda, znači da je za ničeansko filozofiranje 'čekićem' dekonstruktivni

gest samo sredstvo, ali ne baš i cilj; sredstvo svodivo na 'čekić'; i možda: opsednuto destrukcijom?

Tamo gde se pojavljuje kao cilj – dekonstrukcija, pri tom, može biti samo cilj-bez-cilja, odnosno cilj bez supstancijalnog, definitivnog određenja cilja – ona sebi nameće obavezu da dovrši započeti posao, te, prema tome, da sebe potvrdi (i to je taj *afirmativni* momenat u njoj) kao izvorište jednog novog koncepta (nove duhovnosti, novog senzibiliteta) koji se više, naprosto, „ne dâ, koji se nikada nije ni dao shvatiti u prethodnom režimu“, dakle, kao potvrdu jedne zaista nove, inovativne pozicije razlike/drugosti. Ili, što se svodi na isto, kao potvrdu principijelne otvorenosti za razliku/drugo.

U političkom ključu posmatrana, dekonstrukcija je prodorna pojava jedne možda-moguće-otvorenosti za politiku prijateljstva koja bi, ujedno, bila i tolerancija heterogenog. Ili, što se svodi na isto, ona je otvorenost-za i, zatim, držanje-u-otvorenosti izvesne demokratije rAzlika. Da li je privilegovani učinak ovih rAzlika neka vrsta post-dijalektičkog *umirenja*, strategija *pacifikacije*? Ili je umesno reći da, jednostavno, koncept *rAzlike* ne pripada *metafizičkoj* opoziciji rata i mira? Da je on *s one strane*?

Jedno je sigurno. U politici rAzlike nije reč o poricanju/uništenju samih opozicija unutar kojih ljudi žive i misle; nije, takođe, reč ni o iščezavanju antagonizama ili o koegzistenciji nespojivih vrednosti; nije reč ni o prikrivanju, zaboravu ili prevladavanju. Reč je, naprosto, o tome da jedna, bilo koja stvar *može* (ali ne mora: i u tome je taj momenat opasne neizvesnosti!) da izbije iz svoje suprotnosti i da se vrati u nju.

Prostor mogućeg nastanjen je, takođe, nemogućim i neodlučivim. Za Ničea je prijateljstvo, uostalom, moguće samo u tišini koja obavlja tajnu njegove nemogućnost. Čutnja ili odsustvo reči, logosa čuva prijateljstvo na granici mogućeg. Priča o prijateljstvu razotkriva njegovo nemoguće: „O moji prijatelji, nema nikakvog prijatelja“! Poredak govora je poredak mogućih preokreta. Zato je čutnja jedina istina prijateljstva. Ali,

ta istina je dvosmislena: s njom se, kaže Derida, „prijatelji štite od zabluda ili iluzija koje utemeljuju prijateljstvo ili, tačnije, na čijem temelju bez temelja je utemeljeno prijateljstvo da bi pružilo otpor svom sopstvenom bezdanu“ (*Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, st. 72).

Zasnivajući se kao prećutno, bez diskursa i meta-diskursa, prijateljstvo se štiti od svoje bezdane neutemeljenosti. Ljudi su beznadežno usamljeni, čak i u središtu najveće gužve i najpostojanijih materijalnih i duhovnih 'veza čoveka s čovekom'. To je, bar, u sudnjem času više nego evidentno: umire se – sam. Poslednji korak ne bi mogao, i da hoće, niko da obavi za drugog. Pogubna istina prijateljstva – o kojoj se ne govori – profiliše istu takvu istinu zajednice: zajednice bez zajednice koju između sebe 'konstituišu' prijatelji samoće. Ali, pita Derida, kako je moguće biti zajedno da bi se svedočilo o tajni, o izdvojenosti, o jedinstvenosti? Nije li ta logika izdvojenosti i samoće ono što je, oduvek, težilo da podrije naša najčvršća ontološka pouzdanja, veru u „Jedno zajedništva koje komanduje kako našom mišlju tako i našom politikom prijateljstva. Kako utemeljiti jednu politiku izdvajanja?“ (*isto*, 73.)

Da li je uopšte moguća zajednica bez onog prvobitnog, opšte-usaglašenog prijateljstva? Svaka politika, da bi uopšte i bila na svom mestu, mora da ima neko mesto, neki institucionalni okvir, polis, zajednicu i zajedništvo, jedno *mi* koje prethodi, koje je konstituisano već pre svakog *ja*. Da li je moguća zajednica bez supstancijalne zajednice ili bez čvrstog zajedništva? Bez prvobitnog konsenzusa, možda? I nije li to, onda, izvesna demokratska zajednica, demokratija kao odgoda i obećanje? Politika sa zajednicom-bez-zajednice!? A pri tom, još, velika politika... I možda baš politika – prijateljstva. Jednog *možda*-mogućeg, dakle, *neizvesnog* prijateljstva koje suviše revnosno, bar u Ničeovom slučaju, u slučaju nesvodive, usamljeničke osobenosti, *iskušava nemoguće*.

Tumačeći Deridu koji tumači Ničea koji tumači Grke – svako na svoj način – možda bi bila moguća još jedna, i nipošto

definitivna, re-intepretacija tog zaustavljenog, i svakako neizvesnog trenutka prijateljstva, jednog *možda* prijateljstva, jednog nemogućeg-nužnog prijateljstva koje bi bilo potaknuto logikom dara, ne i podvedeno pod nju nego, pre, oslobođeno njom, dakle, prijateljstva koje bi bilo oličenje samog darivanja, bez nadoknade i uzdarja, bez kompenzacije i natkompenzacije...

Nije li takvo prijateljstvo cilj po sebi koji se ne sme oskrnaviti nikakvom instrumentalizacijom, nikakvom računicom ili očekivanom korišću? Ali, na taj način bi se prijateljstvo profilisalo prema svom idealnom i, po svoj prilici, nedostiznom nalogu. Ono bi svedočilo o odsustvu recipročnosti, o disimetriji i disproporciji. Ali takođe i o nesebičnosti koja dospeva u opasnu blizinu jedne *uslužnosti* – danas tako opasne – koja se, onda, možda, graniči sa alijenacijom, s otuđenjem drugog u drugome.

Šta ako je darivanje, u stvari, izvesno žrtvovanje? Da li je nama, uopšte, podarena sloboda darivanja drugog, pita Derida. „I nema li ta alijenacija neki odnos s gubitkom identiteta, odgovornosti, slobode koji se takođe prevode kao 'ludilo', to živo ludilo koje preokreće, pervertuje ili konvertuje (zdravi) razum, čini da suprotnosti prelaze jedna u drugu, i na svoj način vrlo dobro 'zna' u čemu su najbolji prijatelji u stvari ponajbolji neprijatelji? Dakle: najgori“ (*isto*, 82).

Derida ne propušta priliku da se upita o mogućim političkim posledicama tog prekida recipročnosti koji inaugurira asimetrična logika *darivanja prijateljstva*. Da li etičko-politička asimetrija podrazumeva i 'asimetrični' koncept demokratije i pravde? Već se Niče pozivao na jednu *drugu pravičnost* koja bi bila antipod svake suviše afirmativne moralnosti i, naravno, svega što je u njoj oduvek bilo najvažnije: na univerzalnost usmerenog kretanja, nivelišuće računice jednakosti ili, ako hoćete – egalitarizma. Druga pravičnost je, ujedno, i pravičnost koja proizlazi iz one druge (darujuće ili darovane) ljubavi čije pravo ime je – *prijateljstvo*. Računajući, pri tom, da je prva ljubav ona koja hoće da *ima*,

koja sebi prisvaja izvesno pravo na posedovanje, korišćenje. Njenu genealogiju poverio nam je već Nuče: „Naša ljubav prema bližnjima – zar to nije uvek neki nagon za novim *posedovanjem*“ (v. *Vesela nauka*, 1. 14, „Šta se sve naziva ljubavlju“)?

Ljubav se uvek nada nekom novom posedu, uključujući tu ne samo vrlo hrišćansku 'ljubav prema bližnjem', već i vrlo modernu, političku ljubav prema 'klasi', 'narodu', 'naciji'; ovaj drugi oblik ljubavi sugerise nam prisutnost jedne naizgled druge, i, zapravo, *iste* blizine i bliskosti: uvek mistično, suviše mistično jedinstvo posednika i posedujućeg. Svakoj blizini bližnjeg, svakom srodstvu i filijaciji, 'bratstvu' i 'drugarstvu', uvek, pre ili kasnije, preti lukavstvo vlastitog, vlasti i vlasništva, prisvajanja i apsorbovanja. Nije li, onda, prijateljstvo shvaćeno kao darivanje – a ne posedovanje drugog ili drugih, recimo, 'naših' naspram 'njihovih' – u stvari, jednina ljubav koja uspeva da samu sebe sačuva od instrumentalnog lukavstva posedovanja?

Iako je krajnje podozriv prema prijateljstvu, Niče u njemu ipak nalazi jednu crtu koja je za uvažavanje: „Postoji tu i tamo na zemlji neki nastavak ljubavi, kod kojeg se povukla ona samoživa i recipročna pohota dve osobe, jedne za drugom, pred novom pohotom i samoživošću, nekom *zajedničkom* višom žeđi za idealom što stoji nad ljudima: ali ko poznaje tu ljubav? Ko ju je doživeo? Njeno pravo ime je *prijateljstvo*“ (*isto*). Pitanja ostaju, napominje Derida (koji takođe citira ovo mesto). Nismo li mi – s one strane te pohote za posedovanjem drugih i nas samih kao drugih, a unutar onoga što nam ostaje od *blizine* i *bliskosti* – i dalje, samo, beskonačno udaljeni jedni od drugih?!

Da li je uopšte moguć korak ili, još bolje, iskorak ka drugom, ta 'veza čoveka s čovekom' koju, s ustezanjem, definišemo kao *prijateljstvo*, ukoliko je njena polazna tačka etički solipsizam, pozicija beskonačno i neizlečivo usamljenog, u sebe zagledanog ega? I šta onda znači Ničeova reč *ideal* (iz sintagme 'žeđ za idealom') koja, ipak, lakokrilo sublumiše istorijsku ili u središtu istorijskih rodoslovlja nastalu, pohotljivu

ljubav i time nadleće ponor etičkog solipsizma koji je on sam, Niče, iz reči u reč, produbljavao na svakoj stranici svog tekstualnog opusa?

Pretpostavimo da su solipsizmi (uvek-drugih), u stvari, etički temelj/bezdan na čijem odsutnom 'fonu' je tek moguće nešto takvo kao – prijateljstvo. Ali, zašto bi, onda, morali da izmišljamo bilo kakvu politiku prijateljstva? Zašto nju ne bismo, jednostavno, prepustili onome što se, po Ničeu, uostalom, najčešće naziva *ljubavlju*, dakle, tom nagonu za *posedovanjem drugih*? Računajući s time da bi, onda, *velika politika* bila samo (veliki) nagon za posedovanjem *velike* količine drugih!

Nije li politika, bila ona velika ili mala, uvek neko tumačenje pripadnosti i otpadništva, genealogija jedne ljubavi i mržnje, 'prijateljstva' i 'neprijateljstva', i zatim potvrda izvesne filijacije, rodoslovlja – jer ljubav, svakako, oplođuje! – dakle, jednog *mi* konstituisanog na fonu izvesnog *ko-će-koga* između 'nas' i 'njih'? Jedno je sigurno. Shvatanje ljubavi i prijateljstva u njihovoj punoj afirmativnosti, dakle, kao potpune ili sušte suprotnosti tanato-filijskom neprijateljstvu, naprosto, nije moguće bez – paradoksa.

Zamenljivost pozicije prijatelja i neprijatelja, mogućnost metamorfoza i pada iz jednog u drugo, čini da ni jedan koncept nije previše pouzdan i stabilan. Ali, kaže Derida, mi nismo dogurali do kraja s tim konverzijama, niti ćemo to ikada uspeti. A ova nedokrajčenost nije nikakav incident koji možemo jednostavno *prevladati*. „Ona ostaje strukturalna uslovnost onoga što ona još uvek mora da nadživi, čineći ga mogućim: zastoj, odluku, odgovornost, događanje i samu smrt“ (*Politiques de l'amitié*, 78). Dakle, ako i imamo negde neki zastoj, zaustavljanje na jednom polu opozicija, recimo na *dobrom*, *pravednom* i *prijateljstvu*, mi to imamo samo zato što tom *izuzetnom trenutku* uvek već prethodi, kao uslov mogućnosti, bezdan mogućih konverzija.

Ako nema prijatelja i ako nema neprijatelja, onda nema ni dijalektike (bilo da je ona 'na vlasti' ili ne) prijatelja-i-

neprijatelja. Nema totalizujuće (pa prema tome ni totalitarne) strategije. Da li ta granična situacija podrazumeva, ujedno, i kraj prokletstva same politike? Kraj kako politike neprijateljstva tako i politike prijateljstva? U ime nečega *drugog*? Kraj ne samo dekonstruktivne, post-dijalektičke ili post-metafizičke razlike između prijatelja i neprijatelja, nego i same te opozicije, i svake njene konkretne (političke) sprege? Da li i kako je moguće – ako je uopšte moguće – (političko) stanje u kome bi iščezlo neprijateljstvo, u kome bi preostalo samo sećanje na njegovu, sad već, fantomsku egzistenciju? Kako je moguće stanje u kome bi, ujedno, bila izgubljena svaka *iluzija* o prijateljstvu?

Možemo li, moramo li, čak, tražiti nagoveštaj za politiku s one strane opozicije *prijatelj/neprijatelj* u pomalo eliptičnim Ničevim rečima koje objavljuju da će se *možda*, jednog dana, čuti kako umirući mudrac uzvikuje: „O prijatelji, nema nikakvog prijatelja!“ i kako živa luda „koja sam ja“ uzvikuje: „O neprijatelji, nema uopšte neprijatelja!“ (v. *Ljudsko suviše ljudsko* – 376. *Prijatelji*)?

Šta znače ili, bolje, šta bi mogle da znače ove dve apostrofe? Da li se njihov smisao iscrpljuje u pomalo izveštačenoj igri paradoksa ili je reč o prečutno impliciranim krajnjim situacijama koje neminovno uvlače diskurs u paradokse? Zaista, da li je hipoteza Ničeove 'lude', da će doći dan kada neće biti neprijatelja, u najboljem slučaju, estetska i ideološka utopija koja neminovno prikriva svoju nekonzekventnost? Možda. Samo, ta apostrofa „O neprijatelji, nema neprijatelja“ nije nikakav konstativ, već, pre, izvesna namera, odluka i zapravo praktična, performativna inauguracija *odsustva* koje nam nešto – obećava. Nije li, ipak, na nama, demokratama, da otkrijemo politički smisao ovog 'ludog' obećanja?

Politika prijateljstva

U „Prilogu židovskom pitanju“ Marks kritikuje određenje *slobode* koje nudi *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* (1793) i, pre svega, odredbu koja glasi: „Sloboda se sastoji u moći činjenja svega što ne škodi drugome“. Marksova se primedba sastoji u tome da je u takvoj slobodi reč, u stvari, o jednoj izolovanoj, ograničenoj, u sebe povučenoj individui/monadi, tako da se tu, onda, „čovjekovo pravo slobode ne bazira na vezi čoveka s čovekom, nego, naprotiv, na odvajanju čoveka od čoveka“. Ključno otelovljenje takvog, egoističkog koncepta *slobode* autor *Kapitala* je video u čovekovom pravu na privatno vlasništvo.

Istorija posle Marksa pokazala je da političko insistiranje na vezi čoveka s čovekom može da rezultira patološkim posledicama, ukoliko se ogrešuje o načela individualnih sloboda. Prijateljstvo ili, ako hoćete, politika prijateljstva je jedna od mogućih veza čoveka sa čovekom. Da li je takav modus udruživanja, bez ogrešenja o individualne slobode, moguć?

Sam Marks je imao u vidu pojam *prijateljstva*, ali nije smatrao da taj pojam omogućuje ključnu 'vezu čoveka s čovekom' koja bi, onda, utemeljila kako političku slobodu tako i solidarnost među ljudima. Štaviše, on je, u *Nemačkoj ideologiji*, kritikovao Fojerbaha zato što svoj antropocentrizam svodi na apstrakciju o, navodno, stvarnim, individualnim i telesnim ljudima, a, pri tom, „ne poznaje druge 'ljudske odnose' 'čoveka prema čoveku', osim ljubavi i prijateljstva, i to idealizovano“.

Ljubav i prijateljstvo u izvesnom ne-idealizovanom i, dakle, realnom, materijalističkom obličju su bliži suštinskim odnosima 'čoveka prema čoveku', ali još uvek nisu podudarni s

njima, jer se u Marksovom androcentризму *ljudski odnosi* shvataju, u krajnjoj i svakako najvažnijoj instanci, kao – proizvodni odnosi. U klasnim društvima ti odnosi su, u suštini, svojinski odnosi te, prema tome, podrazumevaju borbu protiv te (“otudene“) suštine, protiv svega što u njima vodi odvajanju čoveka od čoveka, dakle, politiku neprijateljstva ili, ako hoćete, klasne borbe!

Više decenija unazad kod nas su se izgrađivali tzv. ’samoupravni odnosi’ čiji ideološki cilj je bio da afirmišu koncept *slobode* koji bi se bazirao na ’vezi čoveka s čovekom’. Taj projekt je propao, ali ne zbog liberalno-demokratskog izazova, niti zbog toga što su se veze čoveka s čovekom rastvorile u individualnim slobodama, nego zato što su, na prostorima „samoupravne“ Jugoslavije, u nastupajućim konfrontacijama pobedili rigidni, srodnički, svojinski modeli *veze čoveka s čovekom*. U tim modelima političnost je pozajmila od primitivne svesti sopstveno organicističko, metafizičko uporište i, tako, postala Stvar koja znači rat. Da li je (bio) moguć i neki bolji (model) u kome bi ta veza (ili: odnos?) čoveka s čovekom bila lišena (kolektivističke, populističke ili nacionalističke) *rigidnosti*? Model koji bi pojmove *solidarnosti*, *bratstva*, *kolektivnosti*, *naroda* i *nacije* uvažio kao refleksivne i samorefleksivne kategorije, a ne kao neprikosnovene supstance?

Na prvim stranicama spisa *Politiques de l'amitié* (Galilée, Paris, 1994) Derida postavlja pitanje: da li je moguća i šta bi bila politika s one strane načela bratstva? Zaista, nije li, možda, *bratstvo* – šta god da ta reč znači – oličjenje te veze čoveka s čovekom koju, izgleda, nećemo tako lako izbeći? Možda je metafora ’bratstva’ ono što nas na dosta elastičan način uverava u postojanje izvesne, takoreći, biološke, ako ne i onto-teološke, supstance na osnovu koje može da se govori o *vezi čoveka s čovekom*?

Nije li i sama politika kao politika izvesnog zajedništva ili prijateljstva, u stvari – ako malo bolje razmislimo – politika prirode, *fysisa*, *naturae naturans*, odnosno politika filijacije,

rodoslovlja ili familije? Ukratko: *suštinske veze* čoveka s čovekom? Utoliko pre što sam lik prijatelja, kako kaže Derida, *spontano* pripada jednom bratskom i androcentričnom profilu politike? Političko se, upozoriće ovaj autor, retko kada profiliše van neke sheme filijacije, van prijanjanja države uz boga, porodicu, krv, naciju, prirodu... Što, naravno, ne znači da je politika sudbinski ukorenjena u nekakvim dobro raspoređenim suštinama.

Izглеđa da, u svom državotvornom stavu ili držanju, nijedan režim ili država ne raskida potpuno veze s nekom shemom filijacije, makar se ona bazirala na konceptu prijateljstva/bratstva. Zašto je to tako? Konačno, ovoj uslovnosti ne izmiče ni *demokratija*, koja je retko – smatra Derida – određivana izvan neke sheme 'jedinstva' ili 'pobratimstva'. Da li je to, onda, njena patologija?

Bilo kako bilo, shema 'pobratimstva', u danas aktuelnom konceptu *demokratije*, u razvijenim društvima, ne može da se svede na patrijarhat u kome braća, pre ili kasnije, počinju da snevaju o oceubizmu: „patrijarhat nikada ne prestaje da započinje tim snom. Sam kraj beskrajno nastavlja da opseđa njegov princip“ (P, 13). Patrijarhat, kao i plemenska svest, naprosto su privilegija primitivnih.

Samo, da li postoji neki drugi, 'kompleksniji' svojinski oblik koji bi reprezentovao tu patologiju i kod razvijenih? Autor spisa *Politiques de l'amitié*, jednostavno, veruje da je moguća demokratija uspostavljena na prijateljstvu (a ne bratstvu), ma koliko taj pojam imao krhko značenje. Ona se onda, svakako, ne bi svodila na patrijarhalnu, plemensku, palanačku ili bilo koju drugu patologiju svedenog zajedništva. Da li je ova Deridina vera opravdana? Zaista, da li bi demokratija, onda kada je utemeljena na vrlom prijateljstvu, bila rešena enigma *veze čoveka s čovekom*?

Kao suprotnost tako shvaćenoj politici prijateljstva javlja se, svakako, ono što Derida naziva *politikom zločina*. Nije reč samo o uobičajenim političkim ubistvima koja obilato hrane istoriju leševima, već i o zločinu koji, *možda* (ova ograda je

Deridina: da li je ona provizorna?), konstituše samo političko biće politike i reprezentuje koncept najmoćnije političke tradicije: *politike kao zadate smrti neprijatelju*.

Jedno je sigurno. Tamo gde imamo termin *prijateljstvo* odmah imamo i njegovu opreku – *neprijateljstvo*. Da li svaka veza čoveka s čovekom nužno podrazumeva i neko odvajanje čoveka od čoveka? Protivurečnost, sukobljavanje, borbu, antagonizam, rat i, ukratko, nasilje? Drugim rečima, da li svako političko grupisanje i prijateljstvo ima nužno svog – neprijatelja? Nije li, možda, ubistvo drugog prva pretpostavka našeg *identiteta* (naše istovetnosti, jedinstva sa sobom i sebi sličnima)? I najzad: da li je uopšte moguća politika bez zločina, dakle, politika prijateljstva?

Ako bi na ova pitanja morali da damo pesimističan odgovor, to bi onda bacilo senku, najpre, na samu tvrdnju da je demokratija, kao izvesno prijateljstvo, zapravo, rešena enigma veze čoveka s čovekom, ali, zatim, i na samu enigmu te veze čoveka s čovekom. Postavilo bi se, naime, pitanje da li ta 'emigma' uopšte i postoji. Nije li (političko) pitanje o (solidarnoj) vezi čoveka sa čovekom podjednako besmisleno kao što je to i pitanje o (slobodnom) odvajanju čoveka od čoveka? Nisu li to, možda, pitanja koja ne mogu da se (politički) postave na sistematski način?

Derida razmatra hipotezu po kojoj postoji zločin čak i protiv mogućnosti političkog, protiv mogućnosti čoveka kao političke životinje, odnosno on razmatra hipotezu po kojoj je i samo oduzimanje upitnosti i umnosti politici ili njeno svodenje na nešto drugo, nešto bez-umno, svojevrsan – *zločin*. Različiti oblici zločina se uzajamno isključuju i nisu svodivi jedan na drugog. A ipak, žalobna politička egzistencija je uvek i iskustvo zločina koji se imputiraju.

Sablasi zločina progoni političku egzistenciju! „Beskonačni ponori imputabilnosti otvaraju žal nad svakim događajem smrti. Oni prete, uvek, da doguraju granicu do njenog bezadanog dna“ (P, 15). Ujedno, ta imputabilnost politike zločina, politike-'kurve', koja (imputabilnost) imputira i zločin protiv

same politike, u stanju je da izbriše neke normativno/pravno važne, ali dosta krhke, razlike koje postoje između prirodne i zadate smrti, ubistva uopšte uzev i homicida, homicida i genocida, rata i zločina rata...

Pri tom, tu i dalje ostaje zagonetka: *ko* objavljuje i utemeljuje pravo kao pravo na život, pravo na *odsustvo zločina*, pravo na politiku kao ne-zločin i konačno pravo na prevenciju i sankciju s kojima se sve to osigurava? Da li je reč o Bogu ili čoveku? O prijatelju ili neprijatelju? I čijem? U stvari, sva ta pitanja se sažimaju u jednom: na čemu se temelji (ako je, uopšte, reč o utemeljenju) to *dobro pravo* na politiku bez zločina ili, ako hoćete, politiku prijateljstva?

Nije li *prijateljstvo*, pita Derida, nešto što se uvek vezuje „uz sve zakone, svaku logiku univerzalizacije, uz etiku, pravo, uz vrednosti jednakosti i pravičnosti (*équité*), uz sve političke modele *res publicae*, čiji je ono aksiom, i posebno uz demokratiju“ (P, 19)? A opet: da li je to dovoljno? Možda je prijateljstvo u političkom smislu, zapravo, jedino moguće u demokratiji; samo demokratija, svakako, nije jedina mogućnost u politici. Moramo se, najzad, priseliti toga da demokratskost nije jedini mogući izbor i u samoj demokratiji!

Biti politički prijatelj: nije li to u isti mah vrlo retka i suviše česta pojava? *Pravo* prijateljstvo je, svakako, nešto što pada u prostor retkosti. Ne treba birati prijatelja kao što se bira odeća, govorio je Aristotel. U kojoj je meri, količini ili kakvoći potrebno nešto takvo kao prijateljstvo da bi se, onda, jedna nad-individualna struktura pojavila i osvedočila u registru *politike*, politike prijateljstva? To pitanje, bez sumnje, nije ni lako ni jednostavno.

Pri tom, ostaje i pitanje o onto-biološkoj i onto-teološkoj naravi prijateljstva. Ako takve ima. Da li je za prijateljstvo potreban nekakav poredak suština, dobro zalančani *bios*, ili je dovoljan samo afinitet, odluka? Koja bi vrsta izbora, selekcije, bliskosti, srodstva, rodoslovlja ili filijacije bila dovoljna – u ravni konstitucije samog prijateljstva – da bi se, zatim, dogodila njegova 'srećna' koincidencija s nekom nad-individualnom,

'zajedničkom' vrednosnom orijentacijom koju obično zovemo *politikom*?

U kom trenutku prijateljstvo postaje – ako uopšte postaje – politika? I u kome se izobličuje, degeneriše u politiku neprijateljstva? Jer, iskustvo koje imamo govori nam da je logika neprijateljstva, suviše često, naličje te politike koja se poziva na afirmativne vrednosti: moral, pravo, pravičnost, demokratičnost i, konačno, prijateljstvo.

Nije li prijateljstvo *izvorno*, dakle, u principu, u tom načelu-bez-dokaza, izvesna politika ili, ako hoćete, izvesno zajedništvo: veza čoveka s čovekom?! Ovoj načelnoj hipotezi se ne može tražiti dokaz. Što, ipak, ne znači da je ona 'nedokazana'. U svakom slučaju, Derida je protivnik depolitizacije prijateljstva. Takvu prividnu depolitizaciju vrši već aristotelijansko, ontološki profilisano, pitanje *šta je prijateljstvo*, pitanje koje implicitno svodi izvesno *ko* (ko je prijatelj) na izvesno *šta* (šta je on). Tvorac dekonstrukcije svoj protest protiv ovog postupka vidi kao „načelo mogućeg otpora prema svodenju politike, odnosno etike, na ontofenomenologiju“ (P, 23).

Danas se političko prijateljstvo, još uvek, shvata kao Stvar izvesnog postvarivanja, kao dogmatička, tvrda obaveza, nalog koji proizlazi iz same suštine stvari. Postvarenog bratstva. Pri tom, nije isključeno da i sama politika prijateljstva ima svoju stvar, kao stvar *prijateljstva* (bratstva?), ali ta stvar više ne može biti usidrena i osigurana u bilo kakvoj metafizičkoj priči...

Strategija otpora prema moćnom i danas, možda, dominantnom, aristotelijanskom konceptu politike uspostavlja se u ime jedne *druge* politike ili, što se svodi na isto, jedne politike *drugosti*. No, ta se politika već probija na graničnim tačkama aristotelovskog koncepta *prvog prijateljstva* (*protephilia*), koji reprezentuje zakon retkosti i privilegiju retkih.

Sama aritmetika ili kvantifikacija koja utvrđuje retkost uvek je podrazumevala izvesno nastajanje-političkim... A to nastajanje je, zatim, imalo obeležje re-definicije prijateljstva u raspoloživom ključu politike. Na taj način se u 'ogoljeni',

'izvorni' smisao prijateljstva, njegovu osobenu etičku prirodu, unosi izvesna mera (kvantifikacija) i, uopšte, brojčana veza. „S tim nastajanjem-političkog, i kroz sve sheme koje mi njemu pripisujemo, počev od najproblematičnije, sheme o bratstvu, otvara se pitanje o demokratiji, pitanje o građaninu ili subjektu kao odgovornoj osobenosti. I takođe pitanje o 'univerzalnomo bratstvu'. Nema demokratije bez respekta osobenosti ili nesvodive drugosti; ali nema demokratije ni bez 'zajednice prijatelja' (*koina ta philon*), bez računa većine, bez subjekata koji se mogu identifikovati, učvrstiti, reprezentovati i koji su među sobom jednaki. Ta dva zakona su nesvodivi jedan na drugoga. Oni su tragično nepomirljivi i zauvek sporni. Rana se otvara već s nužnošću da se moraju *brojati* prijatelji, da se moraju brojati drugi, unutar ekonomije vlastitih, tu gde je sasvim drugi – sasvim drugi“ (40).

U tom prostoru brojanja drugi je na svakom mestu *podjednako* drugi. Heteronomija drugog vis-à-vis drugog je, ako tako može da se kaže, temeljna. Zato je moguće oceubistvo, bratoubilaštvo, verolomno pobratimstvo, iznevereno prijateljstvo, izdajstvo... Raskid svake *veze*. Zato je moguće kako sabiranje tako i oduzimanje drugih. Svi mi smo jedni drugima drugi. I to je u toj meri svudprisutno i pravedno raspodeljeno – baš kao što su i dva zakona, o kojima govori Derida, zakon istog (jednakog) i drugog (različitog), pravedno suprotstavljeni – da, već samim tim, skroz-naskroz obeležava politiku i, zapravo, svaku *vezu čoveka s čovekom*. Obeležava je kao beskonačnu i uzaludnu *žudnju* za pravdom koje, naravno, nema nikada dovoljno. Ili kao večitu, načelnu nekoincenciju sa (željenom) 'suštinom'...

Drugim rečima, politika kao prijateljstvo ili prijateljska veza/odnos čoveka *sa* čovekom, naprosto, ne može biti nikakva homogena stvarnost, nikakav ep o suštinama. Mi smo, srećom, nepopravljivo pojedinačni ili razdvojeni... a pri tom smo, takođe, upućeni jedni na druge, 'zavetovani' zajedništvu. Izvesnoj solidarnosti. Grupisanje je, naprosto, svakodnevni nalog političkog delovanja. Ali, polazna i završna tačka tog

procesa je uvek pojedinac. U samoj demokratiji to znači – apstraktni građanin.

Heterologika želje, svakako, produbljuje rascjep između dva zakona: zakona drugosti (drugih) i zakona (ako je to zakon) zajedništva (ne toliko *istih* koliko) prijatelja. Ovaj rascjep, u stvari, na ključan način obeležava politički profil demokratije kao, često samo prividno, umirujuće sinteze između, s jedne strane, vladavine većine i, s druge, zaštite manjine, odnosno prava pojedinaca. Ali, nespojivost, rasepljenost ili razdvojenost tih načela je u izvesnom smislu i gora i bolja od njihove eventualne protivurečnosti. Bolja, zato što izmičući bezdan želje u politici relativizuje svaku apsolutnu poziciju, tako da protivurečnosti ili, bolje, antagonizme pretvara samo u razlike; gora, zato što prejaka želja u politici svoje podanike zatvara u apsolutnu poziciju u kojoj se isključivost uzdiže na rang principijelnosti.

Ukratko, unutrašnja, konstitucionalna napetost demokratije u isti mah preti sebi samoj uništenjem i definiše svoju budućnost, odnosno „u srcu svoje *podeljene* vrline održava je u životu, kao sam život, kao neistovetnost sa sobom. Da li bi ikada postojala neka vrlina lišena haosa koji se, poput izgladnelih usta nekog neizbrojivog ponora, u tišini otvara između jednog i drugog od tih zakona drugosti“ (*P*, 40)? Nema vrline koja bi bila u stanju da izbegne, da prevari tragičnost te podele i ne-koincidencije sa sobom. Ni samo prijateljstvo i politika prijateljstva nisu u tom pogledu iznimke.

Na ovom mestu postaje umesno pitanje: da li i u kojoj meri se, unutar avantura evropske povesti, uključujući tu i povest demokratski profilisane politike, *raskinulo* sa načelom utemeljenja političkog u nacionalnom, u rodoslovlju nekog *physisa*, u zakonu *srodstva*? Ili u bilo kojoj drugoj, još uvek logocentričkoj, supstancijalnoj vezi čoveka s čovekom? Da li se raskinulo i sa 'sudbinskom', 'bivstvovanju primerenom' razdvojenošću jedne grupe ljudi od druge, jednog plemena od drugog? Da li se raskinulo i u kojoj meri da diskriminacijom između prijatelja i neprijatelja?

Nije li neophodno uvek iznova razgrađivati, počev od jednog koncepta buduće demokratije, sva obeležja koja je tradicionalni i dominantni pojam *demokratije* do danas imao, a među njima se, zacemento, mogu naći i takva kao što su načelo rođenja i rodoslovlja, koncept građanske jednakost utemeljene na genealoškom 'konsenzusu', na nalozima krvi i tla, koncept ili, bolje, zakon socio-geo-bio-loškog utemeljenja, odnosno nužno 'nacionalnog' (u smislu u kome ta reč uvek sintetizuje izvesnu teritoriju, etnos i državu) uokvirenja demokratije... itd?! Ako je čak i pojam *demo-kratije* ophrvan patologijom logotno-centričkog nasleđa, zašto bi se on, onda, morao čuvati? Nije li mnogo jednostavnije zameniti ga nekim terminom koji u sebi ne bi nosio provokaciju ovog *starog* nasleđa?

Na kakvom/čijem *autoritetu* počiva *demo-kratija*? Ovo pitanje je ekvivalentno jednom drugom: ko je *demos*? I u čemu se sastoji njegov autoritet? Da li taj autoritet ima više instanci, a među njima i onu poslednju? I da li je, u toj poslednjoj instanci, on obeležen šmitovskom *političnošću*, odnosno diskriminišućom opozicijom između prijatelja i neprijatelja? Ili taj autoritet ima, pre, apstraktni, formalno-pravni smisao?

Psihoanaliza je utvrdila da je za mentalno zdravlje ljudi važno da njihov Super-ego, s jedne strane, ne bude ni suviše slab, ni suviše jak i da, s druge strane, bude bezličan, impersonalan, odnosno sazdan od *autoriteta* (apstraktnih) normi koje se rukovode izvesnim razlozima, a ne od personalnog/Očevog 'razloga' i njegovog autoriteta. Prema tome, za mentalno zdravlje demosa mnogo je bolje da njegov autoritet počiva na 'apstraktnim' pravnim normama nego na 'konkretnoj' i, zapravo, autoritarnoj volji nekog Oca naroda! Ili oca političkog naroda.

Da li iz prethodnoga sledi da je demokratija, već sama po sebi, realna alternativa politici neprijateljstva, nasilja ili gneva? Stvar, ipak, nije sasvim jednostavna. Demokratija je suviše često u raskoraku sa politikom prijateljstva! I to je, bez sumnje, problem. Naime, ako je tačno da ona – kao i bilo koji režim, država ili politički poredak – *nikada* (da li je ova reč dobra?) ne

raskida, bar ne u potpunosti, vezu s nekom shemom filijacije, odnosno sa shemom genealoške veze čoveka s čovekom i, možda, sa 'grupizmom' nekog krvnog srodstva/pobratimstva, s patrijarhalnim duhom plemena/palanke itd., onda ne bi bilo nikakvo čudo ako bi se, i za nju moralo reći da, takođe, pripada najmoćnijoj političkoj tradiciji, koja politiku shvata kao zadatu smrt neprijatelju.

Dileme ostaju. „Da li bi još imalo smisla govoriti o demokratiji tamo gde više ne bi bila reč (u suštinskom i konstitutivnom značenju reči) o zemlji, naciji, čak državi i građaninu, drugim rečima, ako bi se još uvek držali preuzetog značenja te reči, tamo gde više ne bi bila u pitanju politika“ (*P*, 127)? Da li je uopšte moguća demokratija bez politike shvaćene kao politika zločina ili, što se svodi na isto, bez politike kao, u sudnoj instanci, zadate smrti? Bez *čudovišta*?

Zaista, da li ćemo ikada moći da se definitivno 'otarasimo' tog čudovišnog Nad-ja koje se jednom individuira u (običajnom) duhu plemena, palanke, drugi put u autoritarnom duhu jedne tiranije, treći put u totalitarnom duhu države, društva, nacije...?

Kakav odgovor da na ovo pitanje damo? Jedno je sigurno: u politici ne postoji crno i belo. Pitanja nas uvode u zonu nesigurnosti i neizvesnosti čiji razlozi nisu u nama koji pitamo, niti u našoj epistemičkoj insuficijenciji nego, pre, u samoj politici i egzistenciji. Zašto je, u prostoru političkog, tako lako moguć preobražaj jednog tolerantnog grupisanja u čudovišnu homogenizaciju? Jedina stvar koju, u vezi s tim, unapred znamo, jeste to da za sličan preobražaj nikada nije bilo niti će biti nekog supstancijalnog, bogomdanog razloga!

Nema metafizičkog, onto-bio-teološkog uporišta za čudovište, za dijaboličko i orgijastičko nasilje. A opet, čudovišta povremeno ipak ima! Pri tom, kao što nastaje, tako ono i nestaje... Bez obzira kako bismo definisali 'vezu čoveka s čovekom', ta veza bi u političkom polju prijateljstva morala biti de-homogenizovana, de-sedimentirana, de-supstancijalizovana, morala bi biti obeležena tolerantnim mogućnostima

razlikovanja i poistovećenja, odnosno divergencije i konvergencije, otprilike, kao u Heraklitovom fragmentu: „Spojevi: celo i necelo; konvergentno i divergentno; skladno i neskladno“ (Diels, 10; Marković, 25)...

Sadržaj

Nasilje i um

I

Prokletstvo slobode
Nasilje i humanizam
Politika gneva
Dopustiva mera nasilja
Definisanje političkog

II

Politika kao polemos?
Iluzija neutralnog?
Smisao depolitizacije
Odgodena demokratija
Virtuelna apokalipsa

III

Nasilje nad nasiljem
Pokidane niti
Polemos ili o đavoljem nihilizmu
O moji prijatelji, nema prijatelja
Politika prijateljstva

Milorad Belančić: **Nasilje**
(filozofija)
Objavljeno u
Medijskoj knjižari krug
Beograd, 2004.