



**ZBORNİK DEŠETOG  
GORNJOGRAĐSKOG KNJIŽEVNOG FESTIVALA  
PRIJELOM EPOHE**

*Pišu: Marijan Grakalić, Aleksandar Tišma, Nenad Popović, Boždar Stanišić, Nikola Devčić Mišo, Nikola Gamilec, Ladislav Tomičić, Domagoj Stefan Margetić, Slavoj Žižek, Žarko Paić, Josip Luković, Srećko Pulig, Aleš Debeljak, Marko Raguž, Biljana Delić, Romano Bolković, Božica Jelušić, Slađana Bukovac, Andrej Nikolaidis, Stefan Simić, Helena Berden, Ana Nikvul, Andrea Grgić, Ana Zogović, Dušan Varićak, Marina Mijakovska, Marin Čaveliš, Živko Prodanović, Anka Dorić, Aleksandar Horvat, Lili Koci*

**Radio Gornji Grad  
ZAGREB 2023/2024.**

Izdanje: Radia Gornji grad (<https://radiogornjigrad.blog/>)

Urednik Marijan Grakalić

Redakcija Radija Gornji grad (Lili Koci, Nera Karolina Barbarić, Nikola Gamilec)

Gornjogradski književni festival ove godine organizirali su:

Radio Gornji Grad  
DEA Društvo albanskih umjetnika u RH  
K&K, Milčec, Jurišićeva 5.  
Cinkuš, Mletačka 9.  
Didin san, Mletačka 11.

*Ilustracija na naslovnici Lili Koci*

*Prilozi za ovaj Zbornik prikupljeni su među suradnicima portala Radio Gornji Grad od kojih su neki već prije obavljani ali su sada zbog vrijednosti za temu Prijeloma epohe sada uvršteni u X. Zbornik Gornjogradskog književnog festivala. Zahvaljujemo svim autorima.*

*Urednik*

## **Marijan Grakalić: UVOD - PRIJELOM EPOHE ILI PAD ISPOD DOSEGNUTOG HORIZONTA (Napomena)**

Prijelom epohe u naše se vrijeme potvrđuje ne više kao ontologijska kritika real socijalističkog svijeta koji je odavno propao, već i kao devastacija dosega novovjeke filozofije (metafizike) i njezina epohalnog horizonta. Najuočljivije je to ponajprije u idejama koje su temelj takve kritike, a koje su same isto tako daleko ispod nivo već dosegnute epohalnosti pa se u najboljim primjerima mogu dovinuti tek do iscrpljenog misaonog modela pomalo istrošenog liberalizma, bez snage da riješe ili nadmaše povijesne okolnosti i otvore nove i svježije horizonte. Čitav kompleks suvremenih problema i sukoba posljedica je toga što ideju socijalizma kao svjetskog procesa nije zamijenilo ništa bolje od davnih, nekada prekinutih procesa "obnove naroda" (nacije), uskrslih u golemom dijelu svijeta, odnosno rekonstrukcija narodne zajednice i njezina pripadajuća identiteta što bi trebalo konačno dokinuti nad nacionalnu ili kozmopolitsku genotipsku socijalističku paradigmu. Pokazalo se problematičnim da proces globalizacije temeljen na svekolikom uvođenju pravnog standarda Zapadnog svijeta nadopuni nastalu prazninu. Uskrsnuće svih varijanti Nacional-socijalističkih antropoloških modela i njima pripadajućih političkih shema ponajbolje svjedoči ne samo o prijelomu epohe već i o padu ispod već prije dosegnute civilizacijske razine, u zatvaranje čovjeka i svijeta u međe nacionalne države i/ili ideologije. Kraj filozofije ogleda se u uzmicanju i odstupanju od povijesti i njezina prepuštanja vlasti tehnike koja danas u gotovo svim područjima oblikuje ljudski život. Digitalizacija države i društva jedini je danas praktični utopijski nabo, virtualan iako s neizvjesnim ishodom. Dijalektika hegemonije (kontrole) i oslobođenja (biti korisnik, a time i građanin) postaje češće praktična mjera usitnjavanja a ne širenja horizonta relativizirajući sam kriterij istine u bitnom smislu. Naime, "Pitanje je li ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istina, nije pitanje teorije, nego je praktičko pitanje. U praksi čovjek mora dokazati istinu, tj. zbiljnost i moć, ovostranost svoga mišljenja." (K. Marx, druga teza o Feuerbachu). Očito kriza ili nemogućnost neuvjetovane slobode stvaranja ne može omogućiti stvaranje otvorenog društva a time i drugačijeg, novog epohalnog horizonta. Je li moguć bolji svijet? Još je Tertulijan napomenuo: *credo via absurdum!*

**Aleksandar Tišma: PORUKA IZ READINGA\***

Ko ima tajnu  
neka je zatvori  
u betonski sarkofag  
svoga srca  
a ne da zatvara posle  
one koji su tajnu otkrili.

Otkrivanje tajni  
zadatak je intelekta  
kao što je zadatak mišice  
da seje i žanje  
a ne da zaključava bravu  
ispred istine.

## Marijan Grakalić: Ljubljanski proces – predigra prijeloma epohe

Početkom svibnja 1988. godine uhapšen je u Ljubljani tadašnji slovenski politički aktivist i omladinski lider Janez Janša, a ubrzo potom i novinari omladinskog tjednika "Mladina" David Tasić i Franci Zavrl, te zastavnik Ivan Borštner. Oni su zatvoreni u vojni zatvor i predani vojnom istražnom sucu na ispitivanje. Optuženi su i kasnije osuđeni za izdaju vojne tajne, a cijeli je taj proces izazvao do tada neviđene demonstracije u javnosti, najviše u Sloveniji, te zasigurno ubrzao procese osamostaljenja te republike iz tadašnje jugoslavenske federacije. On je, isto tako, prethodilo rušenju Berlinskog zida što se dogodilo godinu dana kasnije. Narodne mase DR Njemačke rušeći zid izvikivale su isto ono što su demonstrirajući pred ljubljanskim vojarnama izvikivali Slovenci: Mi smo naroda!

Stvarna potka ovog slučaja bio je uz magnetogram i dvije stranice strogo povjerljivog dokumenta br. 5044/3, general-potpukovnika Svetozara Višnjića koji je tada zapovijedao 9. armijom JNA. Taj stenogram bio je ustvari popis za hapšenje viđenih aktera slovenske omladinske organizacije i medijski viđenih pojedinaca u slučaju neke veće političke krize u Sloveniji, odnosno upute za intervenciju JNA u takvom slučaju. Dokument je pronađen kod Janeza Janše u tvrtki "Mikroada" gdje je radio, a njega je Davidu Tasiću dao zastavnik. Borštner. Na osnovu tog dokumenta Tasić je u listu "Mladina" kojem je Franci Zavrl bio glavni urednik objavio tekst "Noć dugih noževa". Stoga su sva četvorica optuženi za izdaju "vojne tajne" i zatvoreni u vojni zatvor u Metalkovoj ulici (koju godinu kasnije preuređen u mjesto slovenske alternativne i kontrakulturne scene). Deseci tisuća ljudi demonstrirali su ispred vojarni u Ljubljani i širom Slovenije smatrajući kako se radi o političkom procesu krajnje dogmatskih političkih snaga u Jugoslaviji protiv slobode, napose slobode medija i naravno, same Slovenije koja nije željela biti prostor za provođenje represije i gulaga. U tome se pokazala i bitna razlika između Slovenske i Hrvatske političke scene. Dok su se u Sloveniji ljudi borili protiv popisa za hapšenje u Hrvatskoj omladinskoj organizaciji bili su snažni dogmatski orijentirani pojedinci i grupe predvođeni Stipom Šuvarom i zato posprudno nazivani "Šuvarovcima". Njihov politički izraz najbolje se vidi po uratku "Bijela knjiga", dokumentu koji je nastao kao analiza za uvod u Savjetovanje kulturnih stvaralaca održano 23. svibnja 1984. u Zagrebu bavio se ideološkim i antisocijalističkim skretanjima u kulturi. U njoj se našao niz književnika i novinara iz Zagreba i Beograda nemilih hrvatskim partijskim dogmatima. Dakle, u slučaju bilo kakve krize jasno je i javno istaknuto koga treba hapsiti. Nije za to bio potreban dokument se oznakom "vojne tajne" kao i Sloveniji.

Važnu ulogu pri svemu tome imao je Vojni savjet Jugoslavije koji nije bio političko tijelo, ali je svejedno imao političku težinu, pa je sukob prebačen na pravno područje. Taj je savjet i prije je često kritizirao slovenski vrh zbog navodnih devijacija i "napada" na armiju, a u ovom slučaju je ocijenio da su prilike u Sloveniji podjednake "dugogodišnjoj kontrarevoluciji" na Kosovu. Sukob dogmatskih institucija i slovenske progresivne scene počeo je još godinu dana prije zbog kritike Ustava SFRJ koju je Spomenka Hribar objavila pod naslovom "Permanentna revolucija". Posebno se sukob zaoštrio zbog onog djela koji se bavi zakonskim položajem JNA u federaciji, te i mjesta i uloge Saveznog sekretarijata za narodnu obranu.

Pukotine na povijesnoj brazdi postojale su sve dublje. Ovaj puta progresivna Ljubljana na svojoj je strani imala prije dogmatske institucije i političke aktere u Sloveniji, iste one koji su još početkom osamdesetih kritizirali pank i alternativnu kulturu. Janša je kao politički akter bio difamiran i isključen iz slovenske omladinske organizacije već daleko prije, na Slovenskom omladinskom kongresu u Novom Mestu, pa je od tada pa sve do kraja osamdesetih djelovao je kao paralelna politička i alternativna scena koja je svoj vrhunac dala na zadnjem Kongresu socijalističke omladine Jugoslavije u Beogradu 1989. tražeći demokratske promijene države i društva.

U vruće ljeto 1988. dok su još sva četvorica osumnjičenih čamila u vojnom zatvoru u Ljubljani, a narodne mase se, dajući im podršku svakodnevno okupljale ispred bodljikavih ograda uzvikujući "mi smo narod" započeo sam projekt knjige "Ljubljanski proces - Prilog istraživanju kulture ljudske slobode" koji je s više strana i narativa osvijetlio taj događaj. Knjiga je napisana u Zagrebu, objavljena u Ljubljani a otiskana kod "Derete" u Beogradu. Nažalost, u njemu nije bilo moguće zbog zakonskih prijetnji tiskati i taj vojni popis za hapšenje, ali se moglo što šta reći. U Sloveniji je bila pravi hit, a u Zagrebu se mogla nabaviti u knjižari AGM-a u Masarykovej ulici, u Beogradu u knjižari gospodina Bore u Jugoslavenskom narodnom Pozorištu. Osim kronologije cijelog slučaja, u knjizi su sudjelovali brojni autori iz gotovo cijele bivše Jugoslavije svojim priložima. Bilo je tu političkih komentara, pravnih tumačenja i sudskih spisa, novinarskih tekstova, ali i filozofije i poezije. Knjiga i započinje pjesmom Bertolda Brechta "Je li narod zaista nepogrešiv?", a u separatu "Pristupi i pogledi" pisali su sljedeći autori: Milan Jelovac, Dalibor Blažina, Viktorija Potočnik, Vjekoslav Hraste, Benjamin Perasović, Luciano Rossa, Željko Jerman, Predrag Matvejević, Ilija Desnica, Aleksandar Tišma, Vojislav Despotov, Igor Bavčar, Tonči Kuzmanič, Branko Čegec, Luka Vincetić, Borislav Vujčić, Ivica Škorić, Darko Štrajn, Damir Poltzer, Davorin Jambor, Dario Partl, Vanja Primorac, Sead Begović, Nenad Bartolčić, Milan Bečejić, Dejan Jović, Siniša Maričić, Branimir Rački, Damir Borković i Boris Jurinić.

*Upravo je Boris Jurinić u svom prilogu, zadnjem u knjizi, a naslovljenom "Prijelom prijeloma epohe ili pad ispod razine epohe" prvi naznačio golemu dimenziju koju su kasnije zadobili događaji otpočeti s Ljubljanskim procesom. U rujnu te 1989. godine bila je održana i promocija knjige u Slovenskom PEN centru u Ljubljani. Najčešće pitanje slovenskih kolega bilo je "Zašto Hrvatska šuti?". Istina, dobrim dijelom je šutjela, a mnogi kasniji politički akteri zamijećeni na važnim pozicijama u HDZ-u ili SDP-u odbili su tada bilo što reći tvrdeći da se ne bave politikom. Kasnije su se pravdali da su se ipak bavili politikom na drugi način, naime, tako da to nitko ne vidi. Na spomenutoj promociji u Slovenskom PEN-u pred kraj se nenadano pojavio dr. Anto Kovačević, koji nakon puštanja iz zatvora godinu prije živio u Ljubljani. Radio je na Univerzitetu kao pomoćni radnik i bio tajnik tada već poprilično bolesnog Vladimira Dedijera Gangstera koje je priređivao materijale za knjigu o četničkim zločinima u Istočnoj Bosni u Drugom svjetskom ratu. U jednom trenutku, uzeo je knjigu u ruke, okrenuo se prema skupu okupljenih novinara i rekao: Hrvatska ne šuti. Imate knjigu, knjiga je oružje, uzmite ju u ruke!*

## Nenad Popović: PAD ZIDA U BERLINU

### Dogovor

Nulti dan. Hrvatski Faust u glasovitoj postavi Kazališta iz Mühlheima an der Ruhr odnosno režiji Roberta Ciullija imao je gostovanje u Leipzigu, u DDR-u! Čudo. Slobodan Šnajder me je pitao bih li pošao i ja, jer da je osiguran budžet i za novinare, pa ako se mogu dogovoriti s nekim da pišem »kao novinar« o tome, da pođemo zajedno. Nazvao sam Darka Stuparića u Vjesniku i to smo smjesta uglavili. A sa Šacom (to je Šnajder) da idemo mojim kolima. Imao sam odlični novi audi osamdeset.

Večer prije — 9. novembra 1989. — otišao sam spavati oko osam da pokupim Šaca oko pet pa da tako na predstavu u Leipzig stignemo popodne, vozeći bez zaustavljanja: rano ujutro se brzo prođe kroz Ljubljanu, a poslije je sve lako i proračunljivo, autocesta, *autobahn*.

10. 11. Pokupio sam Šaca na Jarunu, brzo smo bili na autoputu i rutinski prolazili kroz Ljubljanu, Jesenice, Korušku, tunele Visokih Tura, salzburšku nizinu i granicu s Bavarskom na Walsbergeru brbljajući naravno bez prestanka. O čemu točno, ne znam; sigurno nešto o književnosti i kazalištu, a sigurno i o politici, Jugoslavija je kuhala nakon dvije godine Miloševića. Sjećam se samo kako smo u razgovoru između Salzburga i Münchena oko dvanaest projurili kraj velikog smeđkastog kamena s reljefom berlinskog medvjeda i uklesanim »Berlin 800 km«, spomenom zapadnim Nijemcima i putnicima prolaznicima da je Berlin još uvijek u Njemačkoj. Nakon zaobilaznice oko Münchena sve je postalo lako, sad mi je bilo jasno da ćemo stići na vrijeme. Cesta do Nürnberga je brza, a od tamo prema Berlinu su sva prolazna vremena predvidiva. K tome, bio je predivan sunčan dan. Dakle, upalio sam radio. Vjerojatno i zato što smo obojica bili umorni od šestosatnog konferiranja. Okrenuo sam na nešto kao Deutschlandfunk, no umjesto normalnog programa, svi su nešto uzbuđeno govorili, uključivali su se dopisnici iz Pariza i Londona: kako još nema službenih stavova, da se Mitterrand još nije oglasio, da Margaret Thatcher šuti, a ni iz Stockholma ništa, i ponavljali riječ »događaji u Berlinu«, »dramatični događaji«. Ali što bi oni bili govorili nisu. Da je neka velika stvar bila u toku, bilo je jasno i trebalo je stati, informirati se, Černobil je bio u svježem pamćenju. Prvo zaustavljanje bilo je moguće za par minuta, tamo gdje su nakon Münchena velike crpke odmorišta Holledau. Ali na suprotnoj strani, pa se izlazi desno a potom mostom u luku mora preći mostom. No, prije mosta, odmah desno se moglo i u neko selo (zove se Geisenhausen, provjerio sam kasnije).

U starinskoj mjesnoj gostionici nigdje nikog, tišina, da bi za minutu, dvije kroz vrata iza pulta izašla gazdarica i prišla za naš stol. »Dvije kave, molim Vas... i, oprostite, slušali smo radio, što se to dogodilo Berlinu? — Otvoren je Zid jučer navečer.«

Sad smo cestom samo još letjeli i slušali radio. Dogodilo se nezamislivo. Berlin sa zidom koji je pao je centar svijeta, a mi ćemo skrenuti u Leipzig, apsurd, mislio sam si; hoće li zatvoriti zid, doći do vojne intervencije, tragedije, kamo to uopće idemo. Šac vjerojatno isto.

Jedno sto kilometara iza Nürnberga, na uzvisinama poslije Bayreutha neviden prizor. Na suprotnoj traci bijeli wartburg s registarskim pločicama DDR-a. Počeo sam vikati Šacu da to još nitko nije vidio, zavladao je atmosfera kao da nas je netko priključio na struju. Nakon par minuta opet neka škoda ili trabant, čudesno. Prema Hofu na pješačkim mostovima iznad *autobahna* stajali su deseci ljudi i mahali i pljeskali svojim sunarodnjacima. Jesenje sunce, šume sa žutim i crvenim krošnjama, šetači, izletnici na mostovima, prislonjeni bicikli na ograde — vladala je neka nedjeljna, praznična atmosfera. Da nije bila jesen, rekao bi čovjek prvomajska. Nijemci su slavili.

Na graničnom prelazu Hirschberg, odmah nakon mosta nad rijekom Saale, gdje je prvo obelisk s grbom DDR-a u koloru — šestar, čekić, klasje — kaos. Na ogromnom betonskom platou osvjetljenom visokim lučnim svjetiljkama vlada atmosfera kao na vašaru ili pred nekim nogometnim stadionom. Stotine zaglavljenih, nestrpljivih automobila, mopeda, kombija, motorkotača svih mogućih registracija. Žmigavci, svjetla, otvorena vrata, vozači se među njima opuštenu šeću prema prijelazu i natrag. Na mjestu gdje inače u ledenoj tišini čuvari države DDR, bljedoliki i stisnutih vilica još prije kontrole dirigiraju automobile u pojedine koridore s brojevima i gdje su putnici bili pomno zagledani i konačno propušteni, ovaj put se iste te svijetlozelene

uniforme vodenih očiju ne usuđuju pristupiti kolonama. Volkspolizisten, policajci naroda, sakrili su šmajsere, džepne svjetiljke, nekamo su zatvorili njemačke ovčare koji su se inače kao u deliriju dok su ih policajci naroda vodili među kolonama odmah uz prozore automobila, znali zavlačiti među i pod kamione, ti psi, ne visi li netko pod osovinama.

Sad je policajaca tu samo još nekolicina. Stišću se oko carinskih kućica. Djeluju kao slomljeni ljudi. Nedorasli situaciji koja se razvila unutar dvanaest sati, poklopljeni valom automobila iz pogrešnog pravca. Bogovi života i smrti do prije par sati s kalašnjikovima odjednom su se našli na dnu i pokušavaju se učiniti nevidljivima. Jedan, stariji, oficir s trbuhom je pripit. Crvenih obraza uzima putnice, daje nakratko kolegi iza leđa i vraća ih za par sekundi, sam ih se ne usuđuje prolistati niti nam pogledati u lice. Inače, provjera, kontrola trajala je desetak dugih minuta, noću i po tri četvrt sata. Ovaj sada je u strahu. Pokušava napraviti prijazno lice, uvježbava očinsko–dobrohotne geste. Umjesto naših crvenih jugoslavenskih vraća nam isto takve švedske putnice. Iz automobila koji je bio pred nama. No, mi smo prisutniji duhom, ubrzavamo i za par stotina metara nalazimo bijeli volvo s velikim slovom S. Zaustavljamo jednu švedsku obitelj, razmjenjujemo dokumente. Švedski bračni par je opušten, smiju se, u njihovom svijetu putnice nisu najvažnija stvar: Jugoslavenski papiri, stvarno, ha ha, baš vam hvala.

To je međutim bilo kasnije. Ono važno zbilje se prije, dok smo čekali, napredujući metar po metar prema carinskim kućicama. Gledali smo nevjerojatan prizor koji bi samo dan ranije bio čisti science fiction. Iz obrnutog smjera, prema nama, u stalnom ritmu dupkom pune škode, wartburzi, trabanti napuštaju Njemačku Demokratsku Republiku. Kao omamljen puni sat promatram njihovo kratko zaustavljanje kod službenika, pokazivanje putnica i kako im brzo bivaju vraćene — i onda kreću, doslovno uranjajući u Zapadnu Njemačku. Dok su se približavali uniformiranima većina lica ljudi koji prvi put putuju prema slobodi bila su ozbiljna. Od straha da će se od nekud začuti fućkaljka i biti vraćeni? Od nevjerice, neizvjesnosti što ih čeka samo par metara dalje, ili zbog potisnute sreće koja će za par minuta eksplodirati, kad će opasne uniforme biti dovoljno daleko za njima? U svakom slučaju, iza crte svi odmah daju gas.

Još vlada strah. Promatranje tih lica osjećao sam kao nešto vrlo indiskretno. Ali gledam prizor svih prizora, opijen sam.

Šac pak izlazi i šeta duž mirujuće kolone za ulazak. Staje do jednog motora s tablicama DDR–a na kojem je sjedio mlađi par. Razgovara s njima par minuta. Vrativši se obavještava me da su oboje radnici iz Zwickaua (ili Plauena). Da se vraćaju jer sutra ujutro moraju na posao. Bili su samo pogledati kako je na Zapadu i kupili malo voća.

No ja samo gledam traku izlaska. Pred crtom zaustavlja se škoda u kojoj sjedi mlađi par. On, za upravljačem, pruža van papire, a ona sjedi otraga. Nakon deset–dvadeset sekundi kontrola je gotova, činovnik napravi gestu bespomoćnosti i mahne da prođu. Auto se pokrene, prelazi crtu i u tom trenutku mlada žena podiže malo dijete i ljubi ga ozareno u oba obraza.

Kad smo uronili u DDR, već je padala noć. U novembru poslije četiri to je tako. Na suprotnoj traci nepomično su stajali kilometrima osobni automobili čekajući na izlazak iz zemlje. Velika nijema svijetleća kolona protezala se kroz zamračeni pejzaž unedogled a isto takve svijetleće kolone u nju utjecale na priključcima. Bio je to biblijski prizor čitavog jednog naroda u pokretu. Egzodus. S uzvisina se vidjela masa svjetala automobila kako manjim cestama gmižu sva u istom pravcu juga, gledali smo tu cestovnu mrežu kao u krvotok jednog organizma iz kojeg istječe krv, nezaustavljivo se prazni. Da je pala država, da je više nema, osjetili smo sami i na našoj traci. Bez sustezanja svi su u smjeru Berlina vozili 140, 150 na sat, makar je svuda pisalo da je ograničenje sto. Kao da su svi odnekud znali da policije nema, da se sakrila, odustala, da više nema nikakvih naređenja odozgor niti kome može privesti prekršitelje. Svi smo sve znali instinktivno. Vozili smo kao u Zapadnoj Njemačkoj, po njenim pravilima. Prvi put u životu sam iskusio vakuum revolucije, onaj o kojem sam do tada samo čitao da nastaje kad neka država ili poredak kolabiraju. Na autocesti vladalo je prirodno pravo. Pravo istočnih Nijemaca da sjednu u svoje automobile i krenu van, nas da se žurimo u njenu unutrašnjost, u Leipzig, gdje je Slobodan Šnajder imao navečer zakazanu predstavu! Brzinu vožnje bez paske policije doživljavali smo euforično, kao oslobođenje od diktature barem izrazito zlog Volkspolizeia, *Narodne policije*. Euforično bilo je i kretati se kroz vakuum zemlje, terena bez



države. Uživali smo u pogledu kako tisuće mravaca, cijeli DDR, gmiže s upaljenim farovima prema najbližem teritoriju gdje je sloboda.

Htjeli smo, onako euforični, nestrpljivi i brzo vozeći, izletjeti s *autobahna* i uletjeti u Leipzig. Nakon silaska s automobilske piste završili smo međutim u mraku na manjoj cesti kroz sela s pokojom većom zgradom, praktički bez prometa, kao da je tri ujutro. Skretali na običnim uličnim križanjima i da povremeno nije bilo nekog malog limenog putokaza »Leipzig« svakako bismo se vratili da ispravimo pogrešku u skretanju.

Nakon skoro pola sata konačno se pojavila tabla Leipzig, stvarno smo »odahnuli« jer bi stvarno bilo besmisleno juriti autom cijeli dan na premijeru a onda završiti u seoskim šikarama. Grad je bio kao iz filma Treći čovjek Carola Reeda. Po polumračnim ulicama obrubljenim iskasapljenim fasadama kao kod nas i u svim socijalističkim zemljama, slijedio sam instinktivno tramvajske tračnice i doista svako toliko vidio strelicu »Kolodvor«. I grad je bio kao izumro, na križanjima su semafori radili u prazno i tek nakon nekog vremena, sad valjda već prilično »u centru«, vidjeli smo kako hodaju majka i sin od kakvih sedam, osam godina. Mali se zagledao u tablice i auto, radosno mahnuo. To je ujedno bilo sve do trenutka kad su nas povukle šire višetračne avenije, prvo wilhelmski imponantne, potom socijalističke. Tu su limovi »kolodvor« već bili i razgovijetni, avenije bolje osvijetljene i isporučile nas pred ogroman monumentalni kolodvor. Preko puta a s naše, lijeve strane bio je odmah vidljiv »naš« hotel, pa smo ga pozdravili uz kliktaje, jer jedino što su Šnajderu bili javili je ime hotela i da je u blizini kolodvora.

Hotel je bio funkcionalna dvokatna ili trokatna moderna kocka, koja se odmah prepozna kao »za poslovne ljude i strance«. Na parkingu koji mi se odjednom učinio kao okupan u svjetlu, bilo je međutim samo nekoliko kola a dok smo na recepciji predavali pasoše vladala je velika tišina. Recepcioner nas ništa nije pitao i praktički nam odmah predao ključeve. I soba je bila socijalistički bezlična, »funkcionalno« korektna, dakle ništa. Upalio sam televizor, na njemu kao prvi iskaču zapadnonjemački programi. Kroz prozor: tramvaji se zbijaju pa odlaze na velikoj stanici, osvijetljeni, no šuplji su, jedva pokoji putnik. Koso desno veliko, dominantno pročelje kolodvora. Privlači me magijom monumentalnosti i mjesta gdje se uvijek događa nešto nepatvoreno, intimno gradski. Van iz sterilne sobe dakle, dolje gdje ćemo se naći, Šnajder i ja i tko još možda naiđe. Na putu do spasonosnog stubišta prema dolje brzam po praznom gluhom hodniku, zbog žučkastog tapisona ne čujem ni samog sebe. Ili do lifta, ne sjećam se više.

Dolje Šac, sat i pol je do predstave, krećemo. Valjda taksijem. Da sad ne pišem ponovno, nakon trideset godina, ponavljam članak koji sam tad svjež po povratku napisao za Vjesnik.

Naš veliki događaj, dakako prije svega Šnajderu, bila je predstava njegovog Fausta. Slijedi kako je to izgledalo i bilo objavljeno odmah poslije u listu koji danas više ne postoji.

»Theater an der Ruhr iz Mühleima je od 10. do 14. studenog gostovao u Leipzigu s predstavama Šnajderovog 'Hrvatskog Fausta' i Handkeovog 'Kaspara'. Gostovanje je organizirano kao dio (danas već bivše) 'njemačko–njemačke' normalizacije koju je Willy Brandt inaugurirao pred dvadesetak godina: bratime se gradovi, izmjenjuju se omladinske, kulturne i privredne delegacije, a usput i diskretno vode politički razgovori, 'njemačko–njemački dijalog' o zapadnonjemačkim kreditima i olakšicama za putovanja na Zapad za (istočnonjemačke) disidente i penzionere. Gostovanje je tako pratila i ovaj puta oveća skupina političara predvođena utjecajnim Johannesom Rauom, drugim ili trećim čovjekom SDP–a.

Socrealistički aranžman je u tom smislu bio savršen. S jedne strane veliki banket u luksuznom hotelu izgrađenom samo za poslovne ljude sa Zapada, dok su u kalendaru kulturnih zbivanja u Leipzigu za taj mjesec tiskarskom greškom ispali baš datumi gostovanja zapadnonjemačkog kazališta: nigdje u gradu nijedan plakat, čak ni u nizu od dvadesetak osvijetljenih ormarića duž fronte velikog 'Dramskog kazališta'. Tek lijevo i desno od ulaza socrealistički minimalistički purizam — šablonom ispisani kartoni s jednom jedinom riječju: *Gostovanje*. Crnim slovima na bijeloj pozadini, pribiti čavlicima. U velikom predvorju kazališta pola sata prije predstave tek pet–šest ljudi.

Da s publikom neće biti jednostavno, moglo se naslutiti već tog popodneva na autoputu iz Münchena u Leipzig. 'Hrvatski Faust' doživio je naime svoju premijeru u DDR–u posve slučajno,

na prvi dan nakon gotovo pola stoljeća nasilne podjele. Na pograničnom prijelazu na izlaz iz DDR–a čekala je desetak kilometara duga kolona automobila, a vožnja prema Leipzigu bila je potresna. Spuštajući se u predvečerje u saksonsku nizinu, moglo se vidjeti kako se sa svih pokrajnjih cesta prema autoputu, u pravcu Bavorske, slijevaju svjetlucavi nizovi tisuća i tisuća automobila. Zemlja ‘radnika i seljaka’ praznila se na očigled, bujica je tekla inzistentno i disciplinirano. U samom Leipzigu kao da se dogodilo nešto strašno. Od predgrađa do centra kolima je bilo potrebno samo nekoliko minuta vožnje. Ispražnjen, uvučen u samog sebe, u šest poslije podne grad je bio sablasan: jedine kolone bile su one pred benzinskim crpkama, duge, tihe, pogašenih farova.

Premijerna publika je ipak došla u kazalište, nekih šesto ljudi na osam stotina sjedala. Mogla se, izuzev zapadnonjemačkih uglednika, podijeliti na dvije grupe: na njih 599 posljednjih uzvanika iz zemlje–Titanica, zemlje koja se prazni poput naglo okrenutog pješčanog sata, i na jednog jedinog mladića koji je deset minuta prije predstave, mirno, bez uzbuđenja, ušao u predvorje kazališta, otišao do blagajne u njenom dnu i tamo ljudima koji su stajali u redu prodao kartu. Imao je putnu torbu prebačenu preko ramena, bio je već na putu.

Da je ‘Hrvatski Faust’ bio odigran samo mjesec dana, samo četrdeset i osam sati ranije, sve bi bilo potpuno drukčije. Bila bi to atraktivna, ‘zapadna’ predstava, politična, rafinirana demonstracija vrhunskog evropskog teatra, poslastica kojoj se aluzivno plješće iz tame gledališta, ono što svi u DDR–u gledaju na zabranjenim ‘zapadnim’ tv kanalima. No, noć prije promijenili su se svi interesi, emocije, sveukupna realnost Njemačke. I u kazalištu su se izmijenili svi kodovi. Nakon što se polako, uz škripu, podigla (željezna!) zavjesa doslovno zabezegnutoj publici ukazao se moćan, dijagonalno postavljen visoki zid preko cijele pozornice. Zatim je na scenu izašao tužni klaun, zagledao se izbezumljeno u publiku, zagledao se u zid i rezignirano sjeo na proscenij. S desna su se pojavili ljudi očito u bijegu, u kaputima i s kovčezima u ruci, i zaustavili se pred zidom. Jedna žena među njima krikne, a jedan od glumaca se odvoji iz grupe, zaleti prema zidu i očajno počne po njemu lupati nogama i rukama. Kad svi na pozornici nemoćno klonu, iz megafona se započne oriti tekst hladnih zakonskih odredaba novostvorene ‘Nezavisne Države Hrvatske’.

Kazalište iz Mühlheima Roberta Ciullija sa šakom glumaca i sjajnim dramaturgom Helmutom Schäferom danas je najbolji ansambl u SR Njemačkoj, a vjerojatno i u Evropi. S predstavom ‘Hrvatskog Fausta’ 10. studenog, dan nakon brodoloma DDR–a, ova družina nije bila samo slučajnim svjedokom novije njemačke i evropske povijesti. Ona je u njoj, igrajući baš Šnajderov politički komad, u pravom smislu participirala. Glumci su u atmosferi kao da se jučer dogodio Černobil morali odigrati svoj programski komad kao da se ništa ne događa, i kao da komad i njegova spektakularna inscenacija ne govore o povijesti 20. stoljeća, o totalitarizmu i otporu, o nasilju vlasti nad ljepotom slobodne umjetnosti, o sukobu kazališta i političke sile. U Leipzigu je predstava doživjela neviđen trenutak istine, kakav se kazalištu događa samo rijetko. Jer vani na kolodvoru, gdje su tisuće mladih ljudi (s torbama preko ramena) strpljivo čekali kartu za otvoreni grad Berlin, u redovima na benzinskim crpkama odigravala se prava drama, odigravala se povijest, a na pozornici je trebalo ponuditi ‘tek kazališni komad’.

Zvezdani trenutak nisu doživjeli samo njemački glumci iz Mühleima suočeni sa svojim doslovno do sinoć zatočenim sunarodnjacima koji su sjedili u gledalištu te večeri. Odobravanje na otvorenoj sceni upućeno pojedinim pasažama teksta bila je potvrda jednog komada koji je napisan kod nas i koji je (bio) namijenjen prvenstveno nama. U Leipzigu, taj naš dramski tekst bio je aklamiran kao univerzalna partitura svjetske književnosti. — Nije bilo bez patetike sjediti u prenapetom gledalištu i samo nekoliko dana nakon Kišove smrti slušati kako tim kazalištem odzvanjaju naša imena: Dujšin, Rakuša, Afrić.

Deseci i deseci predstava ‘Hrvatskog Fausta’ u Njemačkoj, usuđujem se to reći, do tog trenutka su se još mogli opisati kao izniman uspjeh našeg dramatičara Slobodana Šnajdera. Ali s dvije izvedbe u Leipzigu Šnajder je hrvatsku književnost upisao u one književnosti koje, pa makar i samo tim jedinim primjerom, mogu izdržati sva očekivanja i sve kriterije: ne samo prohtjeve jednog vrhunskog evropskog kazališnog ansambla, već prije svega ovako silovit i totalan dijalog s Evropom, kad ona ispisuje svoju političku, duhovnu i književnu povijest.

Ako na kraju napišemo da je pljesak bio velik već i nakon prvog čina, a da je druge večeri gledalište bila dupkom ispunila mlada, 'prava' publika (za koju ne znamo ni kako je doznala za predstavu ni kako se unatoč prećih poslova konačne slobode odlučila da dođe u kazalište u kojem se igra komad o nekim dalekim događajima u nekom zagrebačkom HNK-u 1943. i 1944. godine), onda ta informacija spada u konvenciju pisanja kazališne kritike. No, burnu reakciju publike ne navodimo da bismo nešto rekli o uspjehu ili neuspjehu teksta i izvedbe našeg autora u inozemstvu, kao što ni ovaj izvještaj od početka nije imao šansu da bude kazališnom kritikom. Stjecajem sretnih okolnosti ovaj izvještaj se mora pretvoriti u osobni prijedlog da se 10. studeni 1989. razmotri kao mogući datum od značaja za neku buduću povijest hrvatske književnosti.«

/Vjesnik, 28./29. 11. 1989./

*Nakon premijere.* Mora da je bilo debelo prošlo dvanaest i za taj 10. 11. sve gotovo, no u sobi od uzbuđenja, elektriciteta, nisam mogao izdržati. Idući koso preko mora tramvajskih pruga koje se tamo stječu i po kojima su vozili češki tramvaji ČSKD kao i po Zagrebu samo što su neki imali i po troja kola, u kolodvor sam ušao na lijevi bočni ulaz. Dugi hodnik visokog stropa koji je vodio duž pročelja bio je prazan, par bočnih kioska zatvoreno. Nakon valjda pedeset metara otvorila se središnja dvorana. Lijevo lijepe široke stube koje vode na podest gdje su portali za perone, desno glavni ulaz i meni nasuprot, daleko, isti dugački hodnik dalje kakvim sam došao i vodi dalje. Prazna dvorana je bila veličanstvena i ugodna, prazna međutim samo utoliko što je ispred jedinog, omalog, još otvorenog šaltera stajao dugi niz ljudi, od možda njih šezdeset, tiha nijema kolona koja je kao zmija zavijala do onih posljednjih u onom hodniku meni nasuprot. Vladala je apsolutna tišina. Svaku minutu netko bi se od šaltera ubranog koraka uspinjao širokim, visokim stubištem i bilo je jasno da hita na vlak za Berlin, gdje je bio otvoren zid. Među njima bio je i jedan mlađi oficir u punoj uniformi Nacionalne Narodne Armije. Gledao sam iz prikrajka taj niz usredotočenih, na neobičan način spokojnih i u sebe zatvorenih čekača na vozne karte do jučer najstrože zabranjenog odredišta, ponoćno-tjeskobnih odlaznika koji kao da to čine stisnutih vilica, uz rizik koji lebdi u zraku. No onda jedan od njih nepomičnih punim glasom i razgovijetno pod kupolom uskliknuo je: FREIHEIT!!! Sloboda! I ništa. Nitko se nije pomakao, nije se moglo razaznati ni tko je bio taj koji je tako glasno viknuo da su moćni akustični svodovi odjekivali još dvije, tri sekunde.

Znajući da sam čuo i vidio nešto elementarno, strašan urlik najdublje ljudskosti koji se prolomio ovom kolodvorskom katedralom, sasvim sam se ukočio i pokušao učiniti nevidljivim, shvatio sam da ne smijem biti promatrač nego samo svjedok. Nakon par minuta sam se izvukao kao na prstima, sad na središnji ulaz. Vani su hvala bogu bili dobro osvijetljeni tramvajski peroni, bijele crte i pješački semafori i zaustavljali se osvijetljeni češki tramvaji; nešto ljudi je izlazilo i presjedalo a oni koji su silazili uglavnom su kročili prema glavnom ulazu. Hotel mi je sada bio desno preko puta, prešao sam skoro s užitkom valjda šest ili osam dvostrukih tračnica, među tramvajima sam se osjećao dobro. Preko puta se išlo nekamo među zgrade, no ja sam skrenuo desno duž bulevara. Drugi dan sam shvatio da tamo negdje ravno započinje Leipzig, impozantni centar i da sam zamalo bio u glavnoj ulici. Dosta godina kasnije vrlo često sam dolazio u Leipzig koji je svake godine bio sve bolje osvijetljen i raskošniji i brzo shvatio ravnotežu između moćnog kolodvora i lijepog centra, odnosno njegove glavne ulice na čiji se glavni kolodvorski portal ona okomito nastavlja i u kojoj sam u jednom velikom dućanu s muzikalijama s desne strane kupovao cd-ove klasične muzike — no to je bilo deset godina kasnije. Ovo sad je bio mrak, polusvjetlo, nesigurnost koračanja prema hotelu po nevidljivom gradu u kojem jedva da ima ljudi, osim onih pod slabim svjetlom velebnog leipziškog glavnog kolodvora.

*Drugi dan, 11. 11.* Ujutro, prije no što će u kazalištu početi pripreme za još jednu predstavu, Šnajder i ja odlazimo vidjeti grad. Dobro volje i opušten, tko ne bi nakon onako uspješne večeri. U glavnoj trgovačkoj ulici struji normalni život, samo je u zraku, čini mi se barem, ponešto elektriciteta, uzbuđenosti. Velike ali bezlične socijalističke trgovine nisu nam zanimljive, dižemo pogled na stara impozantna pročelja zgrada. Leipzig je nekad bio veliki trgovački i industrijski grad, bogat, to je očito, ali premalo znamo da bismo ga mogli dešifrirati. U jednom trenutku prolazimo kraj fine, očito tradicionalne pekarnice s lijepo dekoriranim izlogom. Odvlačim Šnajdera unutra, jer volim

osjetiti gradove za pravo, kako žive, koji su običaji, ukusi, stilovi. U ostakljenim vitrinama i na pultovima kruhovi, peciva, slastice koje promatram iz drugog reda kupaca koji na brzinu kupuju i odlaze. Navirujem se, i čudo, prva stvar u Leipzigu koju znam. Suhi kolač s grožđicama posut štaubšećerom, lijepi dugoljasti hljebovi u svečanom celofanu, na njima piše Leipziger Stollen. To je božićni kolač koji se reže na vrlo tanke kriške i jede uz čaj ili kavu. Najglasovitiji je onaj drezdenci, Dresdener Stollen, ali što, u blizini smo. Kupujem ga za čak i meni smiješnu cijenu (a očigledno je skup za ovdašnje prilike i najskuplji izložak u dućanu). Zapanjenom Šnajderu nešto mrmljam o Dresdenu i Leipzigu i klasičnom njemačkom specijalitetu, probijamo se van. Na pločniku vreva i neviđen prizor. Među prolaznicima polako koračaju dva ruska vojnika u smeđkastim uniformama, teškim cokulama i punoj borbenoj spremi. Na prsima drže velike crne strojne puške. Neku vrstu ogromnih kalašnjikova, dvostruko većih, više poput mitraljeza. Hodaju pločnikom odmjereno i oprezno, gledaju: patroliraju u nemirna vremena; s obje ruke drže teške strojnice, da su više–manje na gotovs i spremne na rafal je očigledno. Jedan od njih je Azijat, nešto niži. To više se ističe njihova borbeno oprema, vjerojatno imaju uključene talkie–walkieje. Je li to sovjetska vojna policija ili su iz neke posebne jedinice? Sami prolaznici ih ne zanimaju, kao da paze na nešto drugo. Nemire, incidente, da li je lokalna policija ili vojska na ulicama? Da su im nadređeni, i to kako, jasno je u sekundi. Čudna koreografija: oni se ne zanimaju za prolaznike, niti prolaznici bog zna što za njih, vlada indiferencija. Šnajder i ja smo jedini koji će ih zagledati i osvrnuti se za njima kad su prošli: njihova široka leđa i šubare s kožnim štitnicima za uši — ili su to bili laki šljemovi? — kako sporo nestaju u podnevnoj vrevi. Povijest dakle u Leipzigu sada i ovdje. Nikakve »duge cijevi« već mitraljezi. Strana vojska na enemy territoryju. Od jučer odjednom, jer su Nijemci srušili zid između sebe, ili oduvijek, još od 1945.?

Od slastičarnice — ili fine pekarnice — nasumce nastavljamo trgovačkom ulicom i izbijamo na bulevar, široki prsten gdje su s jedne strane četvero— i petokatne palače iz kasnog devetnaestog stoljeća a s druge drvoredi i parkovi. Zbog visokog drveća, prozračnosti i svojevrstne tišine usred grada vrlo nalik na Zrinjevac. Prolazimo kraj zgrade koja se zove *Polizeidirektion Leipzig* ili tako nekako. Tamo je na pločniku dugi red, čekanje na izlazne vize ili izdavanje putnica, ne čuje se niti riječ. Potom nakon pedeset, sto metara skup građana. Netko govori u megafon grozdu od dvjestotinjak ljudi. Prilazimo — to su dakle ti građanski skupovi koji su doveli do pada režima. Slušaoci mirno stoje, nakon odslušane dvije rečenice po frazeologiji shvaćam da je to improvizirano okupljanje neke dedeerovske organizacije, Esedea možda, govornik nešto bodri i zahtijeva. Gledam publiku, svi su pedeset, šezdeset godina stari, u bezličnim vindjaknama i baloncima. Lica su im skamenjena i zabrinuta, nevesela. Je li partijska ili kakva već zgrada na bulevaru zatvorena pa su se ovako pred njom okupili, je li to neko sastajalište, tko bi znao. Kako im je iza leđa park, sve podsjeća na Hyde Park Corner gdje svatko može govoriti što hoće a nitko ih ne sluša. Nemamo što, vraćamo se u povijesni centar prema kolodvoru i hotelu. Nakon ovog si nemamo bog zna što reći, što se kraja partijske države tiče sve je jasno. Osjećaj praznine vidio se na onim licima, u vakuumu su se okupili »kao građani«, bez ikakve energije, grupa ljudi na koju se više nitko ne obazire. Ili ih izbjegava?

*Bachova crkva.* Prva adresa u Leipzigu je Bachova crkva, odnosno Johanneskirche, Crkva sv. Ivana gdje je Bach pokopan. U njoj je dugo služio kao kantor. Odlazimo onamo na poklonstvo i da se uvjerimo da je svemu baš tako. Crkva je na stotinjak metara od središnje leipziške građevine, emblematskog *Gewandhaus*a. Oko crkve nema nikoga, to nije mjesto naelektriziranosti koja se osjeća po cijelom gradu. Unutra par ljudi. Nešto ljudi koji se rutinirano kreću, nekoliko zboristica s notama se okupljaju za probu, u klupama desetak ljudi, razmješteni svaki za sebe: u kontemplaciji, molitvi. Sasvim običan dan. Netko za orguljama uvježbava kompoziciju, isprekidano, kreće s nekim motivom ili sekvencom nota pa prestaje, počinje drugu ili ponavlja istu, dakako Bachovu. Gromoglasne orgulje dominiraju ali i dekoncentriraju. Nalazimo Bachov grob, kamenu ploču u podu u blizini oltara: šok je priličan pročitati to ime koje je simbol cjelokupne muzike čovječanstva. Nešto bi čovjek učinio, položio cvijeće, kazao nešto ali može se samo gledati. Okrećemo se dakle i vraćamo se kroz brod, privatni hodočasnici, ljudi u klupama mirni kao prije, župljani ili velegradski ljudi koji su došli naći unutarnji mir, orguljaš ili orguljašica grme dalje bezobzirno, kao neki varioci

gore na skeli. Izlazimo tihi, uranjamo u povijest, neizvjesnost — tko kaže da vojska DDR-a i policija ipak neće dobiti naredbu da izađe na ulice i vrati sat povijesti. Sve je otvoreno u Leipzigu, nitko nije glasan. U blizini, do Gewandhausa po kojem se zove jedan od najboljih filharmonijskih orkestara na svijetu, pijemo kavu prije povratka prema kolodvoru, u hotel ili u kazalište gdje teku pokusi i u čijem glumačkom kafiću teku probe, vlada velika zaposlenost, stalni su dolasci i odlasci, vode se glasni razgovori: zapadnonjemački i domaći glumci su pomiješani, zainteresirani jedni za druge, po ničemu ih se ne može razlikovati, već se kreću u slobodi. Jedne te iste zemlje, to mi je više nego evidentno.

Što je bilo trećeg dana, ne sjećam se točno. Tokom tri dana osjećao sam se naime kao da hodam po morskome dnu, gluh, stalo mi je vrijeme. Ne sjećam se precizno svih redosljeda. Nekoliko puta sam navraćao u kolodvorsku zgradu, to mi se činilo mjestom istine, realnosti života. Pamtim da sam na jednom kiosku kupio Neues Deutschland, organ vlade i partije, da vidim što na sve kaže vlast. Od naslovnice ispod poznatog loga do zadnje stranice bile su podijeljene na uokvirene pačetvorine od možda pet na pet centimetara, a u njima je svaki partijski rukovodilac ponaosob imao prostor za svoje izjave o »najnovijim događajima«. Sa svojim imenom gore svi ti stupovi i stupići su ih pozdravljali, bili sretni, drugovi lokalni diktatori, policajci, gradonačelnici, glavešine kombinata jedva dočekali da se uključe, da doprinesu, da se maknu sa svojih mjesta i stave na raspolaganje narodu koji je donio odluku, a oni su oduvijek u njegovoj službi. Novine su izgledale kao stranice i stranice samonapisanih i nanizanih osmrtnica s imenom gore. Negdje nakon dvadesete sam prestao. Da ih nisam sačuvao nego ostavio u hotelu ne mogu prežaliti ni dan danas.

Iz hotela u kojem smo valjda ostali jedini gosti sjećam se samo jednog prizora iz kavane–restorana. Prije polaska u kazalište, Roberto Ciulli je okupio glumce i suradnike na dogovor. U potpuno praznoj dvorani daleko od šanka sjedili smo kao čopor od nas petnaestak, dvadesetak, razgovarali, slušali jedni druge. Nitko nas nije posluživao. Čovjek za barom nešto je petljao s čašama i nije dizao pogled, kao da nas nema. Ciulli, valjda se osjetio odgovoran za nas, nakon dvadeset minuta je postao nervozan, okrenuo se prema šanku i kroz praznu dvoranu glasno doviknuo prema šanku: »Dajte se odlučite hoćete li dalje biti policajac ili konobar! Kad se odlučite, dođite!« Čovjek za šankom, crne hlače, bijela košulja se prenuo, polako uzeo bijelu servijetu i blok, došao do naših stolova i šutke uzimao narudžbe. Je li znao da mu je tih sekundi izrežirao daljnji život jedan kazališni režiser, bog te pitaj. Ali, da mu je za šankom trebalo par dugih sekundi da krene prema nama, neću zaboraviti čitav život, kao i većinu stvari koje sam tada vidio u gradu Leipzigu.

*Povratak.* Natrag u Zagreb kroz DDR se vozilo brzo, kako je to na naše oči bilo inaugurirano već samo par sati nakon provale zida u Berlinu. Vozili smo se kroz slobodnu Njemačku i Europu slobode. Pred bivšom granicom sa Zapadnom Njemačkom više nije bilo desetke kilometara duge kolone za izlaz. Na kolonu od prije dva dana na uzvišenjima uz cestu podsjećali su veliki transparenti da ne treba napustiti zemlju. Postavila ih je — bivša ilegalna opozicija, građanske inicijative i kružoci koji su se odvažili i izašli na ulice posljednjih mjeseci; mahom su to bile mirovne i molitvene grupe u krugovima oko protestantske crkve. Njihovi pozivi građanima DDR-a da ostanu, na građanski patriotizam i nastavak bitke za slobodno društvo bile su trake i plahte pribijene na kolce po tratinama.

Nekada užasnu granicu prošli smo lako, graničari u blijedozelenim uniformama samo su nam odmahivali da idemo dalje. Bilo je lijepo jutro, pa sam predložio Šnajderu da zađemo u Bayreuth, glasoviti barokni gradić i mjesto gdje je kasnije djelovao Richard Wagner. Parkiravši na početku glavne ulice uključili smo se u gužvu, zapravo malu rijeku ljudi iz DDR-a koji su razgledavali izloge, napola šetali, malo i kupujući jer je svaki tko bi prvi put došao od Zapadne Njemačke dobivao sto maraka, »novac dobrodošlice«. Zašli smo i u robnu kuću da vidimo, neki Karstadt, Herti ili Kaufhof. Unutra smo se jedva probijali. Gungula, istočnonjemačka radnička klasa opsjedala je pultove s izloženom robom, neki su već bili napola prazni. Bio je to veseo prizor mase unatoč svoj zagušljivosti i gužvi, ali i nelagodno. U jednom malom zabačenom gradu prisustvovali smo nečem intimnom, odrasli ljudi, skromno obučeni ispunjavali su svoje skromne želje, bili su usredotočeni i poneseni i bez novaca osim onog milodara koji su mogli prethodno podići u svakoj banci. Što se može kupiti za sto maraka a čekao si dvadeset, trideset godina?

Do Wagnerovog kazališta, izgrađenog onomad samo za njega, uspeli smo se trgovačkom ulicom brzo i tamo ostali samo par minuta. Mislio sam da će dramskom piscu biti važno da ugleda mitsko mjesto no izmijenili smo samo par riječi, bacili kratak pogled na pompoznu, podjednako poznatu vilu Wagnerovih i krenuli nizbrdo prema parkiranim kolima, ali sad jednim malim bulevarom. Pozvao sam Šnajdera na kavu da ipak možemo reći da smo u Bayreuthu bili na kavi. Ispred kavane je sjedilo domaće građanstvo, sve je bilo kao u svim zapadnonjemačkim tihim gradićima. Ni tu nam nije baš krenuo razgovor, dojmova je valjda ipak bilo previše. Jesmo li šutjeli do Zagreba više ne znam, u svakom slučaju kao da smo letjeli cestama. Bilo je jasno da smo svakim kilometrom za sobom ostavljali huk povijesti, njemačku povijest u velikom formatu, i to smo valjda osjećali. Da smo ujedno prisustvovali kraju 20. stoljeća, to naravno nismo znali. A bogme ni što nas čeka doma. Za šest–sedam mjeseci pomalo će početi dugi, krvavi građanski rat, raspad i apokalipsa zemlje u koju poneseni hitamo sa sto i pedeset na sat.

## **Božidar Stanišić: O PADU ZIDA I ZAKAŠNJENJU FILOZOFIJE**

Ličnu kartu u postdejtonskoj Bosni i Hercegovini sam zatražio u nadležnom uredu MUP-a, u gradiću u kojem sam, prije posljednjeg etničkog svođenja računa a koje nazivam i bratoubilačkim, profesorovao 14 godina.

Ljeto 1999, moje sedmo po izdajničkom činu vojne, tj. ratne obaveze prema Federaciji i Republici Srpskoj.

Julsko prijepodne, podug i ćutljiv red u hodniku pred vratima ureda. U neka doba vrata se otvore, začuje se glas: Prednost imaju stranke iz dijaspore. Tako sam, nakon sedam godina dobrovoljnog turizma u zemlji narandži i limunova, saznao da zapravo ne živim ni tamo ni ovdje, gdje sam nekad prije živio. Ne, već u Dijaspori. Da, sa velikim početnim slovom. Taj detalj ljeta gospodnjeg već pomenute godine sam upleo u tkanje jednog mog romana, zajedno sa čuđenjem nekih mojih prijatelja: Kako to već prije nisi znao?

Romanu ne navodim naslov. Baš tako, jer nije red da reklamiram samog sebe u poplavi romanopisanija.

Nije, već je red da kažem čemu ovakav uvod. Iz Bosne i Hercegovine sam pobjegao tri godine nakon pada Berlinskog zida, a prvi put sam se u taj kraj zaputio pet mjeseci prije obilježavanja desetogodišnjice pada Zida. U novembru 1989. sam mislio da se Pad tiče samo komunizma u Istočnoj Evropi.

Varam li se ako kažem da moja, i onomad nepartijska, glava nije bila usamljena u percepciji pada Zida?

Tri godine kasnije – bilo mi je jasno da nikakav socijalizam nije održiv u Evropi pod nevidljivim buzdovanom slugu tačerizma. Deset godina nakon novembra 1989? Varam li se ako kažem da su sva obećanja i onomad zlatoustih zapadnih lidera na ruševinama zida o boljoj, ujedinjenoj Evropi, postala groteskna? Danas, u godini u kojoj će se navršiti 35 godina od pada Zida, kakva su? Danas, kad polako ali sigurnim koracima koračamo prema Trećem svjetskom ratu iz kojeg kao pobjednici mogu izaći samo crvi, gliste i tvrdokrilici? Neka mi oprostite ova živa bića. Ne koristim ih ni za kakve metafore. Isto tako ni podsjećanjem na odgovornost prema svim onim dječijim licima koja nemaju predstavu o eposi svijeta u koji su pala.

Ali, kada je naša epoha zaista započela?

Ovdje i tamo imam nekoliko prijatelja, izučavalaca istorije – što po profesiji, što po amaterskoj pasioniranosti. Naše epoha (i svi prelomi, bogami i lomovi koji su uslijedili) tako jednom od njih počinje Guttembergovim štamparskim strojem, drugom Kolumbovim preimenovanjem karipskog ostrva Guanahani (na lokalnom jeziku) u San Salvador, trećem opet Stivensovom lokomotivom. Dvojica se slažu da su Američka i Francuska revolucija dale definitivni pečat Zapadu, treći smatra da su to A – bombe na Hirošimu i Nagasaki. Zanimljivo mi je što se ne slažu sam mnom kad dajem značaj Karlu Krausu i njegovoj definiciji “vječitog rata”, kojim je zapravo označio budućnost modernog svijeta, a sve u toku Velikog rata. Jedan od njih radije bi dao značaj Zuckerbergu. Ko zna, možda je čovjek u pravu?

O Kišu ćutim. Kad je kod njih Kraus prošao neslavno, zašto bih govorio o još jednom književniku koji je promišljao a ne samo opisivao svijet i čovjeka?

Ali sada nisam u stanju da ne govorim o Kišu. Niko u svjetskoj književnosti hladnoratovskog perioda (bogami ni kasnije) nije dao tako ubjedljivu dijagnozu o jednoj, koliko vidim i sada neizlječivoj bolesti polike. No, ne samo politike već implicitno i svijeta koji nije shvatio po čovjeka poraznu moć odsustva kritičke svijesti u prelomnim trenucima istorije.

U Albiju, na jugu Francuske, početkom maja 1989, Kiš je bio učesnik skupa Evropa misli, Evropa politike. Iako bolestan, odazvao se pozivu organizatora i održao govor. Nadahnut, u svom stilu težnje ka činjeničnom stanju stvari. Taj govor je objavljen kao zaseban esej u knjizi Život, literatura (posthumno izdanje Sabranih djela Danila Kiša, 1995; uredila Mirjana Miočinović), pod naslovom Filozofija uvek dolazi posle.

Sada smo svi iznova suočeni sa fundamentalnim političkim problemima, s nešto malo preterivanja od strane Francuza koji su uvek imali problema sa svojom savešću, što nije lepo s njihove strane... Neki citiraju Hobsa, Loka... koji su zamenili Sartra i Merlo-Pontija. Mislim da nisu u pravu i da preuveličavaju ulogu filozofa u istoriji država. Filozofija uvek dolazi posle. U dvadesetom veku, naravno, poznajemo sve filozofe: Platona sa Sirakuze, Voltera, savetnika kraljeva, enciklopediste za vreme revolucije, Lenjina kao marksistu, Hejdegera u Nemačkoj, itd. Ali u času potpisivanja na Jalti, bila su tri čoveka koja nisu imala nikakvu filozofiju u glavi, pitam se čak da li su imala neke veze sa religijom, sa moralom... Postojala su samo tri nacionalizma, tri sile sa svojim praktičnim idejama.

Ne samo ovaj odlomak, već cijeli esej čovjeka i pisca koji nije dočekao pad Zida, kao je pisan juče. Ili, bolje reći, danas. Mrtvi Kiš govori dublje i jasnije od nas živih. Govori implicitno... No, dosta! Neka svako sam odredi o čemu nam to Kiš govori danas. I koji epitet nedostaje uz imenicu *sila* u pluralu? (Da pogazim načas ono *dosta*: Sigurno ne onaj koji je izlječiv naočarima!). I zašto su nam ugodniji uhu i pameti aedi od Kasandri – zato što propjevaju po okončanju ratova? I zašto je Dijaspورا danas domovina skoro jednoj destini čovječanstva?

Ne zamjerite autoru ovog pogleda na brojnim pitanjima.

Pa ni na ovom: zašto filozofija uvijek kasni. I... Kome to moramo zahvaliti?



## Nikola Devčić Mišo: BAUK KOMUNIZMA U DOBA TEHNIČKE REPRODUKCIJE HIJEROGLIFA

Kriza komunizma kriza je života zajedno.

Kriza liberalizma kriza je oslanjanja na samoga sebe.

Kriza filozofije kriza je onoga što dolazi poslije rođenja melankolije vječnog barbarstva.

Kriza komentara i kritike nestanak je pjesnika i pisaca romana,

Nema ih više, ne postoje,

Postoji samo diktatura određenih načina pisanja.

Pisac je onaj kojemu jezik predstavlja zagonetku a ne ljepotu,

Bauk jezika utopijske sreće i slobode traži svoje slike i zvukove,

S onu stranu teksta, smisla, odgovornosti i zla.

Pisati znači razbiti svijet i ponovo ga sastaviti, učiniti ga neupotrebljivim za fašizam.

Pisati znači buditi mrtve, poučavati ih i, organizirati.

Je li vam dobro tu,

U zemlji zalazećeg sunca, s glavom na toplokrvnom panju, ispod sjekire velike ljepote koja pada bez glasa?

Sablasi kapitalizma s ljudskim licem nudi svoja rješenja,

za odvratanje od stvarnosti i razuma, uz nadiruće užase i zvjerstva, kao znanstvena i civilizacijska dostignuća.

Sablasi kapitalizma pretvara sve što je čvrsto i postojano u virtualno i spektakularno, a sve što je 'nemoguća jednakost' šalje u noć i maglu s podovima ljepljivim od krvi.

Vratio sam se ponovo tu gdje nikad nisam bio,

U sveti kič otuđenih i ironijsko distanciranih kleptomana,

Metafizičara vječnih poraza.

Tražio sam znakove noći dugih noževa koje iza sebe ostavlja pravednost velikih mačaka i, srljanje u nevolju pasa lotalica.

Sve je ostalo onako kako ga nisam nikad ostavio, bankrot moći u fazi eksperimenta i,

Plemenite iluzije autentičnih umjetnosti koje nikog ne obavezuju,

Kao Lautremontov susret šivaće mašine i kišobrana na operacionom stolu,

Jer bauk moći se u siromaštvu dovršava,

U siromaštvu koje se ne prepričava, jer

Siromaštvo se živi!

Bauk skorog kraja kapitalizma – koji nikako da dođe, baukom se Termidora – koji nikako da prođe – izbija.

Bauk melankolije i mračnih raspoloženja u doba tehničke reprodukcije hijeroglifa traži svoj jezik kojemu

ništa nije strašnije od praznine, ništa prisutnije od odsustva.

Bauk logike propagande i matematike 'riješene zagonetke historije' traži umjetničke oblike i plesne pokrete za paradokse društvene revolucije i, sve veća prava na užitke u totalnom rasulu, u stalnoj promjeni identiteta koji se uopće ne mijenja.

Svetice, što imaš protiv nostalgije?

To je posljednja rasonoda onih koji ne vjeruju u budućnost,

Razmaženih dokoličara u vrtu znanja.

## **Nikola Gamilec: DEKONSTRUKCIJA POSTOJEĆEG SVJETSKOG PORETKA I I PRETPOSTAVKE ZA NOVU EPOHU**

U svojoj knjizi „Jezik ludila“ David Cooper, južnoafrički anti-psihijatar pokušava konzekventno dokazati da se, bez obzira što govore istim jezikom, ljudi međusobno razumiju. On tvrdi da svaku riječ, jednako imenicu, glagol, pridjev ili priloške oznake različito razumijemo. On razumijevanje jezika komunikacije analizira u kontekstu individualnog i socijalnog iskustva. S obzirom da svaki pojedinac ima različito iskustvo, vlastito razumijevanje iskustva i socijalnih okolnosti, te stoga bez obzira što izgovaramo ili čitamo iste riječi različito ih razumijevamo. Dakle, mi se međusobno ne razumijemo.

Još je složenija situacija međusobnog razumijevanja kad se sadržaj prevodi na druge jezike jer je tada prevedeni sadržaj određen i razumijevanjem individualnog i socijalnog iskustva prevoditelja. Pa da krenemo od definiranja pojma epohe.

Priklonit ćemo se definiciji koja je nastala u staroj Grčkoj, koju je i prihvatila anglosaksonska semantika (Encyclopedija Britannica). Prema toj definiciji epoha je period, vremensko razdoblje koje je obilježeno prepoznatljivim stanjem, događanjima, naročito po izumima u području proizvodnje novih industrijskih strojeva i drugih dobara.

Samim time pridjev epohalan vezuje se uz epohu kao nešto što je bitno ubrzalo razvoj civilizacije - epohalne inovacije ili epohalna pisana ili naslikana djela koja bitno mijenjaju i unaprjeđuju moralno-etičke zahtjeve društvene strukture i uspostavljaju drugačije vrijednosne kriterije.

Velik je broj filozofa, sociologa i antropologa koji su pokušali objasniti, njima tada dostupnim argumentima, uzroke društvenih promjena i predvidjeti globalne odnose koje će te promjene stvoriti.

Dok Francis Fukuyama piše o kraju povijesti, podrazumijeva li on pod pojmom povijesti i pojam civilizacije (znači li kraj povijesti i kraj civilizacije?).

Ako podrazumijeva i kraj civilizacije onda je Samuel Huntington u pravu jer piše i predviđa sukobe između pojedinih civilizacija, pa tako upozorava na moguće sukobe između Zapadnog svijeta koji bismo mogli nazvati proces globalizacije (bolje bi bilo koristiti pojam „vesternizacije“) jer nametanje globalnih pravila u ekonomskom, geopolitičkom, kulturnom, svjetonazorskom smislu sa svjetovima Latinske Amerike, Kine, Dalekog istoka, Indijskog potkontinenta i islamskog svijeta. Sam pojam nametanja drugačijeg svjetskog poretka može biti kroz kulturu, medije, obrazovanje, zdravlje i liberalni svjetonazor - to znači nenasilno u kojem će ta područja manje ili više pogovorno prihvaćati taj novi poredak i nova pravila.

Međutim, ako se taj poredak ne može uspostaviti nenasilnim načinom, nametanje se može ostvariti i sredstvima prisile, nasiljem i ratovima.

Razvoj tehnologije, novog oružja o kojem ne znamo detalje (snaga moći uništavanja materijalnih dobara i ljudi) može dovesti do nekontroliranih i neodgovornih odluka, ne samo do kraja povijesti nego do kraja civilizacije kakvu danas poznajemo.

Jednom riječju može dovesti do nestanka svih oblika života na Zemlji.

U epohi u kojoj sada živimo izumljena je nuklearna energija kao najčišći izvor nužno potrebne energije sasvim dostatan potrebama čovječanstva (rezerve fosilnih izvora, nafte i plina su ograničene), a istodobno zlorabljena je za stvaranje arsenala nuklearnog oružja dovoljnog da za svega nekoliko minuta civilizaciju dovede do samouništenja.

Zadnja desetljeća nakon raspada Sovjetskog Saveza legitimizirale su se ideje novih nacionalnih država čiji identitet se zasniva na nacionalnom pripadanju i dominantnim religijskim vjerovanjima načelom samoopredjeljenja i samoodređenja.

Ta samo-identifikacija može biti istovremeno uzrok i povod novim sukobima, pa i ratovima.

Dovoljno je pogledati geografsku kartu Afrike i vidjeti da su kolonizatori granice utvrđivali pravocrtno, neovisno o povijesno-plemenskim i vjerskim činjenicama.

Tako su pojedina plemena i narodi umjetno podijeljeni osvješćivanjem političkih elita postavljaju zahtjeve za utvrđivanjem drugačijih granica kako bi se ujedinili.

Trenutačno su na globalnoj razini dva velika ratna sukoba: agresija Rusije na Ukrajinu i sukob Židova i Palestinaca na Bliskom Istoku.

Prema podacima IWPR instituta iz Londona, pored ova dva medijski praćena sukoba, postoji još 51 lokalni sukob o kojima nema gotovo nikakvih informacija u medijima.

Možemo li ustvrditi da je počeo Treći svjetski rat kojem, zbog novih metoda ratovanja, ne možemo utvrditi datum početka, a niti završetka?

Osim zahtjeva za novim državama u kojima bi živjeli pripadnici iste nacionalnosti mogući uzrok sukoba su sve dominantniji zahtjevi za poistovjećenjem nacije i religije.

Međutim, to dodatno komplicira i onako složenu situaciju.

Izraženi su sukobi unutar tri religije koje za svoj izvor imaju knjigu: sukob unutar kršćanstva (katoličkog i pravoslavnog) svijeta, islamskog (sunitskog i šiitskog) i judaističkog (ortodoksnog i neortodoksnog).

Nije riješen ni odnos čovjeka s prirodom, jer rasprave o postojanju ili nepostojanju klimatskih promjena imaju osnovnu svrhu da se održi postojeće stanje povećanja profita kapitala međunarodnih korporacija, a nauštrb kvalitete vode, zraka, hrane, zelenila i zdravog okoliša - bitnih pretpostavki za opstanak života.

Nesporna je činjenica da samo 5% ljudi posjeduje vlasništvo nad 96% svjetskog bogatstva, da industrijska proizvodnja iscrpi prirodne resurse za sedam mjeseci u godini i da je u zadnjih sedamdeset godina „prirodna divljina“ smanjena sa 63% na 37%.

Ovu epohu nazivamo i doba digitalizacije koja bi trebala olakšati i ljudski rad učiniti učinkovitijim. Razvoj digitalizacije je toliko dinamičan da ga je nemoguće pratiti i donio je do sada najveću dostupnost znanja.

Međutim, to znanje kontrolirano je iz jednog ili više centara što je dovelo do pretjeranog oslanjanja na takve izvore (googlizacija kao alat pristupa znanju). Nije pitanje hoće li, već kad će netko onemogućiti pristup Internetu. Jednostavno, isključiti prekidač. Svi bitni tehnološki i istraživački procesi temelje se na korištenju nečijeg softvera i hardvera. I gdje smo onda?

U međuvremenu sva istraživanja pokazuju da je pojedinac oslonjen na takvo virtualno i tako dostupno znanje dok se smanjuju individualna znanja, navike i vještine.

Rezultat toga jest duhovna, mentalna, socijalna i tjelesna atrofija pojedinca.

Sve navedene činjenice upozoravaju da su mogući svi ishodi dosadašnjih civilizacijskih, tehnoloških i kulturnih dostignuća i da je nužno ozbiljno i argumentirano raspraviti kamo ide život na ovom planetu.

Ako se ne postigne konsenzus o novim i drugačijim globalnim politikama, svaki ishod je moguć - pa i onaj katastrofalan, apokaliptičan i nepopravljiv.

Na tu činjenicu upozorio je i Friedrich Engels u svojoj knjizi „Dijalektika prirode“ pa ga vrijedi parafrazirati: „Kao što je život jednom, u nekom vremenu nastao na Zemlji, tako će i nestati, ali će se željeznom nužnošću pojaviti u nekom drugom vremenu na nekom drugom prostoru u ovom Svemiru.“

Namjera ovog teksta nije prizivanje katastrofičnog ishoda, apokalipse ili Armagedona, već da je vrijeme za ozbiljnu znanstvenu i naučnu raspravu o globalnim pitanjima razvoja civilizacije kao što su demokracija, neposredno odlučivanje, alijenacije (otuđenja čovjeka od samoga sebe, od drugog čovjeka i društva, struktura i svrha države, analiza svih historijskih političkih doktrina, uključujući participaciju, samoupravljanje, kontrolu nad pojedincem, ljudskim pravima i socijalizmu kao društvenom poretku.

Argumentirana rasprava nema alternativu.

## Ladislav Tomičić: JULIAN ASSANGE JE RAZAPETI SVJEDOK SUMRAKA CIVILIZACIJE

Julian Assange je žrtva perverzne civilizacije, koja kleči u svojim bogomoljama i moli svevišnje za vječni život, dok u isto vrijeme uništava vlastiti okoliš i u ime boga profita kolje ljude na svim meridijanima i paralelama. Njegov grijeh je što svoj talent i znanje nije upregnuo u kola takve civilizacije.

Živimo u distopiji, u strogo kontroliranom svijetu. Oni koji uspiju čovječanstvu ukazati makar samo na djelić neušminkane stvarnosti koja se krije pod talozima manipulacija izvezenih velikim riječima o slobodnom čovjeku i slobodnom svijetu mogu računati da će im život biti pretvoren u pakao.

Julian Assange nije ubojica poput lidera takozvanog slobodnog svijeta, koji su pod različitim lažnim izgovorima poslali vojske da razaraju zemlje Bliskog istoka. Assange stanovništvu tih zemalja nije s neba isporučivao demokraciju u obliku stotina i stotina tona avionskih bombi. On je tek uspio pokazati kako funkcionira ubilački stroj zapadne civilizacije i zato je osuđen na propast.

Zato ga je u četvrtak londonska policija izvukla iz ekvadorskog veleposlanstva i sad se sprema izručiti ga Sjedinjenim Američkim Državama, gdje ga čeka suđenje i izgledna dugogodišnja robija.

Sudit će mu jer se usudio pokazati nam u čemu živimo. Julian Assange je slika i prilika Prometeja i zato će ga prikovati za stijenu i pustiti grabljivicama da mu kljuju utrobu. Julian Assange je žrtva perverzne civilizacije, koja kleči u svojim bogomoljama i moli svevišnje za vječni život, dok u isto vrijeme uništava vlastiti okoliš i u ime boga profita kolje ljude na svim meridijanima i paralelama. Njegov grijeh je što svoj talent i znanje nije upregnuo u kola takve civilizacije, što bi ga bez sumnje učinilo bogatim i utjecajnim čovjekom. Taj čovjek je kamenovana savjest ovoga svijeta.

Prije dvanaest godina Assange je osnovao WikiLeaks, platformu koja je zviždačima omogućila da distribuiraju informacije o naravi nečovječnih režima, o njihovim »slobodnim demokratskim izborima« i vojskama koje ubijaju nevine ljude prema pravilima službe. U travnju 2010. godine (sjeća li se još netko?) putem te platforme objavljeni su jezivi videosnimci jednog američkog zračnog napada u kojem je ubijeno 18 iračkih civila. Putem WikiLeaksa objavljeni su i deseci tisuća dokumenata o ratu u Afganistanu, koji su također govorili o brojnim zločinima čije su žrtve bili nevini ljudi. Prije devet godina čitatelji američkog časopisa »Time« Julianu Assangeu dali su više od 300 tisuća glasova u izboru za osobu godine. Bio je to uvjerljivo najveći broj glasova koji je dobio netko od ponuđenih kandidata, ali titulu osobe godine uredništvo je dodijelilo drugom čovjeku – Marku Zuckerbergu, osnivaču Facebooka. Koliko je samo simbolike bilo u tom činu! Umjesto čovjeka koji je dokumentima razotkrio narav funkcioniranja takozvanog slobodnog svijeta, za osobu godine izabran je onaj koji podatke privatnih korisnika prodaje korporacijama, koji je svoju društvenu mrežu ustrojio kao aparat za praćenje, prisluškivanje i nadzor.

– Mi smo posljednja slobodna generacija. Došlo je vrijeme globalnog nadzora – rekao je Assange u jednom od svojih intervjuja iz 2014. godine. Koliko je bio u pravu, toga smo danas manje više svi svjesni.

Kakvu cijenu treba platiti ako čovjek uspije dati makar djelomično uspješan otpor takvom svijetu – i to će nas naučiti Julian Assange. Naučit ćemo na njegovoj iskljuvanoj utrobi. Osnivača WikiLeaksa čeka suđenje. Izgledna je dugogodišnja zatvorska kazna. U međuvremenu će nam o njemu nastaviti govoriti kao o prljavom i nezahvalnom ekscentriku i silovatelju. Taj narativ već je uzeo maha za vrijeme njegovog boravka u ekvadorskom veleposlanstvu, gdje se sklonio pred odmazdom »slobodnoga svijeta«. Sustavna difamacija bila je artiljerijska priprema za ono što je imalo uslijediti, za njegovo uhićenje, i za ono što ga tek čeka. Filozof Slavoj Žižek o tome je govorio kao o »sistematskoj kampanji uništavanja ugleda«.

U vrijeme kad je osnovao WikiLeaks, Assange je vjerovao da je čovječanstvo na raskrižju. Govoreći o tome, imao je na umu mogućnosti moderne komunikacijske tehnologije, njezine zloupotrebe i posljedice koje će iz svega toga proizići. Danas je to raskrižje iza nas. Nema sumnje, svijet je krenuo stranputicom, o čemu danas svjedoči i Assangeovo uhićenje. Ostaje nam da slijedimo svoje vođe, da slijepo vjerujemo u njihove laži i čekamo nove spasitelje, za koje već imamo pripremljene

križeve. Julianu Assangeu sudit će jer je svijetu pokazao djelić strašne istine. I budućim Prometejima će tako suditi. Ljude koji se u ovakvoj tmini usude nositi svjetlost čeka isključivo propast. Čovjek je krvoločan i poguban parazit na tijelu Zemlje. Bit će zgažen svako tko se usudi živjeti drugačije.

## Domagoj Stefan Margetić: IZDAJNIČKI MONOLOG

Vrana me promatra preko ruševnog i vlagom istrošenog zida stare gradske tvornice leda. Vidik zida kroz velike prozore malog suterenskog stana, koji me prati od djetinjstva, nekako ne pripada mojim pogledima. Vizura propalog svijeta. Naličje jednog masovnog, kolektivnog licemjerja. Sve ono iza malograđanske maske ovog društva, kao da se vidi pred ovim zidom. Jer se više nema gdje sakriti. Točno pred ovakvim zidom mogao je negdje u okolici Granade bit strijeljan Lorca. Boje propale opeke podsjećaju na krv, a opet i ovdje ima neba. I kakvih takvih ptica, koje slučajno ili ne, usput ili namjerno zastanu baš na ovom zidu. Čudan neki dodir slobode i raspadanja. Pogled je ponekad toliko neobjašnjivo lakši od onoga što vidi.

„Tko zna zašto je to tako“, razmišljao sam pristavljajući vodu za kavu, „Zašto ponekad sva ta težina, propadanje, raspadanje, ta naizgled bezizlaznost onoga što vidimo, nema gotovo nikakve veze s pogledom, s onim kako mi to vidimo. Misao i pogled zajedno ponekad su naprosto snažniji od vidljivog pred njima“.

Monolog disidenta.

Monolog izbjeglice savjesti.

Satima sam mogao sjediti u tišini, razmišljajući i vodeći u sebi žestoki monolog.

Monolog izdaje.

Monolog izdajnika.

Mogao sam u nedogled sam sa sobom raspravljati o svemu o čemu sam smatrao da s društvom nemam zašto raspravljati.

Nitko me više ne pita tko sam.

Oni bolje od mene znaju tko sam i što sam. Bolje od mene znaju što radim. Kada se ujutro probudim, od njih najpouzdanije mogu saznati nešto novo o sebi, što još niti sam nisam znao, niti sam mogao znati. Oni bolje od mene znaju s kojim sam ženama bio i koliko sam ih imao. Znaju koliko s kojom imam djece, i s kim sam ih prevario, i zbog koga sam koju ostavio.

Svi, kao, nešto znaju, kao poznaju me i znaju sve o meni. Često, vrlo često znaju o meni i više, i bolje, i pouzdanije nego što sam o sebi išta znam. Znaju za koga radim i tko me plaća. Znaju oni i tko stoji iza mene. Iako iza mene, oko mene, pokraj mene, uz mene, sa mnom, nigdje gdje se spominjem gotovo da nema nikoga. Znaju. I ne znaju ništa. Sve im te njihove spoznaje služe tek za osude, presude, osuđivanja i presuđivanja, za sve te klevete i diskreditacije, za sve te etikete i sva ta etiketiranja kojima me označavaju i svrstavaju.

Ti sveznadarski ljudi – ladičari, koji živote razvrstavaju po ladicama, onako kako ima padne na pamet, pa tek naknadno da bi opravdali to svoje ladičarenje, razlijepe po tim ladicama kojekakve etikete, koje su zapravo smiješna i bijedna mapa njihovog malog svijeta u kojeg su se zatvorili. Tog njihovog malog klaustrofobičnog svijeta, od kojeg bježim već desetljećima.

Bježim u mjestu.

Pružam taj neki uzaludni otpor bijegom ostanka. Jer nemam kuda. Niti oni nemaju kuda. Niti ti njihovi klaustrofobični svjetovi mogu puno dalje od tih njihovih ladica. Suludo neko stanje u kojem se jedni drugima gadimo. Istinski gadimo. A ostajemo. Osuđeni na inat uzajamnog gađenja.

Nepromjenjivi oni. I ja ovako nepromjenjiv. Imanentnost uzajamnost prijezira kao društvena perspektiva.

Da. Bježim u mjestu.

Od svih.

Od svakog.

Od svega.

Izbjeglica savijesti.

Za takve ne postoje izbjeglički kampovi. Niti izbjegličke kvote. Takve, niti najmanje njih, niti jednoga, nikoga, ne primaju nigdje. Nikome ne trebaju. I svi podjednako žele da odu. Negdje. Najbolje nigdje. Da se više za njih niti ne čuje tamo negdje nigdje gdje bi kao trebali nestati. Za takve su zatvorene sve granice. Sva vrata. Sve crkve. Sve humanitarne organizacije.

Oni svojim osobnim otporom iritiraju i provociraju umjesto da se prilagode.

Izbjeglica savijesti.

Za takve ne postoji niti ispraćaj, niti dobrodošlica. Tek potpuna izolacija.

Zabrana!

Brisanje!

Zabranjeni ljudi za koje nitko više ne želi da postoje.

Ignoriranje.

Odbacivanje.

Izdajništvo kao identitet disidentstva, suprotstavljen identitetu mržnje mase kojoj se usudimo suprotstaviti. Etiketiranje. Takvi su neprijatelji svugdje, svakome, svima, sistemima, vlastima, državama, nacijama, crkvama.

Takvi nepripadni suprotstavljeni njihovim pripadnostima.

Zato sam tu. Bježim u mjestu. Pred vama. Od vas. Toliko daleko blizu.

Jer potpuno je svejedno i ako bih pobjegao tko zna gdje, tko zna koliko kilometara ili milja daleko, tko zna koliko zastava udaljen od ovih vaših zastava, tko zna koliko nacija udaljen od vaših ili vaše nacije, potpuno je svejedno, jer gdje god pobjegnem, ovakav ću ponovno morati bježati.

Zato sam izbjeglica savijesti. Da bježim najdalje onda kada ne idem nikud.

Disident. Savijesti suprotstavljen vama kao toliko moćnoj većini. Jer, savijest ili imaš ili nemaš. Ne postoji pola savijesti, ne postoji malo savijesti, kao niti malo pameti. Naprosto to je tako.

Zabranili ste me.

Izolirali ste me.

Zatvorili ste me u to moje disidentstvo.

A zapravo ste zatvorili sebe, meni tek otvorili put prema slobodi, onoj i onakvoj kakvu ne biste razumjeli i kad bih vam je pokušao opisati. Kako da vam ovako slobodan opišem slobodu u koju ste me otjerali, kad vi tu moju slobodu mrzite u ime svojeg kulta slobode, u koju se zaklinjete, a koju nimalo ne razumijete.

Otjerali ste me.

Protjerali.

Sve, samo da me ušutkate.

I niste uspjeli, jer sam pobjegao u to svoje izbjeglištvo savijesti i od njega napravio azil slobode pred vama. Taj moj privatni, mali, pokretni izbjeglički kamp.

Moj vlastiti zbijeg.

Od vaših istina.

Od vaših pravila.

Od vaših svjetonazora.

Od vaših "ljubavi" i vaših mržnja.

Od vašeg zla.

Pobjegao sam od vas najdalje što se pred vama može pobjeći – u izbjeglištvo vlastite savijesti. Jedino ovdje me doista ne možete pronaći. Ne znate te putokaze i ne razumijete vodiče koji bi vas dovde mogli dovesti. Ne znate čitati te karte i prepoznati staze kojima sam bježao pred vama. Iza mene je ostao zameten, smeten, izbrisan trag, onako kako nestaje trag iza svakog izbjeglice savijesti. Da ih oni bez savijesti ne bi mogli pronaći.

Ne razumijete vi to.

Ponekad bi mi bilo drago, lakše bih se smirio kad i ja vas podjednako ne bih razumio. Bilo bi lakše ne shvaćati uopće tko ste zapravo, niti što ste. Priznajem, ponekad mi ovo moje izbjeglištvo izgleda potpuno besmisleno i potpuno beznačajno i beskorisno.

Srećom, brzo me prolaze ti moji zamori i umori, pa shvatim da se valja dobro odmoriti kako bih se i dalje istom mjerom mogao suprotstavljati vama.

Jednako inatljivo.

Jednako uporno.

Tvrdoglavo.

I jednako usamljeno.



Jer moja je usamljenost postala za mene privilegij izoliranosti u koju ste me gurnuli, očekujući da će za mene biti bezdan iz koje se neću izvući, iz koje me više nitko neće ni vidjeti ni čuti. A ja sam tu vašu izolaciju pretvorio u distancu usamljenosti, s koje mi je lakše pod tim svakojakim udarima i pritiscima ostati svoj. I ne postati nimalo vaš, čak niti naizgled. Jednako neprihvaćen. I neprihvatljiv. Vama. Svima. Svakome.

Jer pripadati vama, ili pripadati s vama bilo bi doista ljudski najjadnije što bi mi se moglo dogoditi. Biti vaš, ili biti s vama.

Pa to bi za mene bio ultimativni poraz! Pad!

Vi se bunite samo onda kada za sebe tražite neke privilegije, pripadne ili nepripadne potpuno svejedno. A ja se bunim protiv privilegija. Ikakvih! Svih! I svačijih!

I to što ste većina nije ništa drugo nego prisvojeni društveni privilegij mase koja je prisvojila pravo na odlučivanje samo zato što je masa.

Ma zamislite argumenta.

Argument većine!

Pred ruljom nikakvi argumenti ne vrijede. Pa vi poneseni tim svojim histerijama u koje malo – malo pa zapadnete, možete danas odlučiti da nije danas nego prekосуtra. Možete sve nedjelje pretvoriti u četvrtke. Možete što hoćete.

No, to stvarno neće promijeniti ništa. Pripadnost tome što nazivate većinom mora biti neka vrsta histeričnog transa, suludog instinkta koji vas tjera da budete dio rulje, umjesto da budete.

U tome je taj naš elementarni sukob. Suštinska diferencijacija pameti. Diferencijacija zdravog razuma.

Ponekad niti sam ne razumijem tvrdoglavost otpora koji vam pružam.

Bilo bi lakše, jednostavnije i svakako korisnije popustiti, odustati, pristati na te vaše društveno prihvatljive odnose, stavove i ponašanja. Ponekad mi doista izgleda kako bi tako lako bilo biti dio vas. Ali me u takvim razmišljanjima prekine neka odvratna unutarnja mučnina, gorčina, neko gađenje koje toliko duboko osjećam prema vama. Gađenje do fizičke boli.

I taj prijezir prema svemu što jeste.

Duboki prijezir prema vama, neusporediv bilo s čime drugim. Tako da vam to ne mogu niti opisati. Sve su to simptomi tog našeg uzajamnog sado-mazohističkog odnosa, vjerujem da jednako osjećamo jedni prema drugima. Ali nekako, niti bih bez vas bio to što jesam, a niti bi vi bez mene bili to što jeste.

Možda zato, ipak, ostajem.

I možda me zato nikada niste do kraja izopćili. Treba vam jedan takav, ako ništa drugo da možete prstom pokazivati na društvenog otpadnika, izdajnika, da imate neprijatelja u kojega možete uperiti prstom i kojega možete prozivati kad god vam treba.

Čudan i perverznan je taj naš odnos.

Poremećen.

Kao što je sve u ovom društvu poremećeno.

Ovo je društvo poremećeno. Pa kakvi onda uopće mogu biti odnosi u tom društvu. Podijeljeno na agresivnu i primitivnu većinu i bespomoćno tolerantnu, nimalo snalažljivu manjinu. Sve malobrojniju manjinu. Dođe ta manjina nešto kao vrsta na rubu istrebljenja.

Kada bih trebao ovako na brzinu opisati što vas to određuje kao takve – kao agresivnu većinu, rekao bih bez imalo dvojbi: primitivizam i mržnja.

Ništa vas bolje ne određuje kao većinu od tog identiteta mržnje i primitivizma.

To je, zapravo, ta stvarna točka podjele u ovom društvu, koju mnogi ovi iz manjine niti ne žele priznati, jer vas tobože nešto ne žele vrijeđati. Ne žele vas provocirati, a počesto se niti ne žele javno identificirati kao manjina, kao oni koji nisu vaši.

Nego svoji.

To je vama potpuno nerazumljivo i kao identitet i kao koncept. Da. Ovo je društvo toliko poremećeno da je društveno neprihvatljivo biti svoj i ne pristajati na vaše opće uvriježene klasifikacije, podjele i razvrstavanja, na sve te oznake koje nam tako rado dijelite. Iako, moram priznati, niti protiv njih nemam ništa. Ne protivim se. Sve sam to kako me nazivati i prozivate, i vjerojatno još puno gore od toga, samo u svojem primitivizmu za to ne možete niti pronaći dovoljno riječi i fraza da me označite kao takvog nekakvog. Svakakvog.

Unaprijed, bez imalo rezerve pristajem na sve te vaše etikete i ponekad mi je žao što ih vaš riječnik sadrži tako malo.

Ovo je društvo stvarno poremećeno i primitivno. Bez ozbira na sve javne maske kojima to pokušavate prikriti. Bez obzira na sve te kulise iza kojih se pokušavate sakriti.

Vi mi niti ne ostavljate nekog izbora nego da budem izdajnik.

Jer izdati vas i sve te vaše društvene konvencije koje vas drže kao većinu, zapravo je potpuno ljudski čin.

I možda pomalo zanesenjački, kao da će moja izdaja prije ili kasnije stvarno nešto promijeniti. Ili barem nekoga. Ikoga. Makar jednu ili jednoga.

Često se nasmijem toj svojoj naivnosti.

A vi, vi dobro znate sakriti taj svoj primitivizam. Skrivate ga iza svojih diploma, svojih funkcija, svoje društvene važnosti i prihvaćenosti, položajem na društvenoj ljestvici u ovoj blatnoj i prljavoj kaljužici. Skrivate se iza citata velikih filozofa i pisaca, iza naučenih (ali vama tako nerazumljivih) pjesama plemenitih pjesnika.

Skrivate se iza svega što vam može poslužiti kao maska.

Sve, i ono najplemenitije i ono najbolje u stanju ste oblikovati u masku svoje mržnje i tog primitivizma, koji toliko mučno determiniraju vaš identitet za koji se toliko iskompleksirano borite protiv svih neprijatelja koje izmišljate, smišljate i stvarate oko sebe.

To je taj kompleks masovnog identiteta od kojeg patite.

Možda o tome najbolje govori ta vaša “borba za slobodu”, to vaše stalno poremećeno stanje rata u vama samima, vas protiv svih, jer za vas je i sloboda nacionalna, a ne osobna.

Vama je nekakva umišljena, izmišljena “sloboda države” važnija od slobode čovjeka. Zato su svi oni koji su u tim vašim podjelama slobodniji od vas unaprijed i samo – neprijatelji. Naprosto to je način na koji razumijete svijet.

Pretvorili ste me u svog neprijatelja, a ja eto ne znam biti niti neprijatelj, onakav kakav želite da budem. Nego sam ispaio nakakav drugačiji neprijatelj, kakvog niste htjeli.

I sad smo zarobljeni u tom našem odnosu, kao ljubavnici između kojih je seks bio odličan. Jedno vrijeme. I ništa više. Pa ostaju u odnosu samo da bi se dobro poševili tu i tamo, a sve drugo oko njih ostaje taj neki nerazrješivi kaos, odgođeni kaos s kojim se nisu naučili suočavati, iz kojeg se nisu naučili jednostavno udaljiti. Doduše, i taj vaš odnos prema slobodi podsjeća na loš seks. Jako loš seks. Tako je loša i ta vaša “sloboda”, o kojoj govorite, na koju su pozivate i u koju se zaklinjete.

A nemate pojma o slobodi!

“Dobro”, govorim sam sebi dok odmjeravam kašičice kafe, “Stani malo. Sloboda, pobogu, čak više nešto lijepo niti ne zvuči Koliko se neslobodarski prokurvala, nema s kim nije”.

Miris kave na momenat nadvladava moje misli. Monolog staje. A onda me udaranje kašičice u bakrenu džezvu koju sam onomad kupio na Lašvi, u prolazu, kao zvono na uzbunu opomenu pitanjem.

“Osjećaš li se ti izdanim? Ili izdajnikom? Ili jedno I drugo?! Što bi se ono u šali reklo – kombinovano?”, postavljam pitanje sam sebi, kao da pokušavam nametnuti temu za samorazgovor uz kafu. Da ne šutim, pa makar ni sam sa sobom.

Davno sam odabrao ovaj moj disidentski put, nastavljam monolog gledajući u oči vlastitom odrazu u crnilu kave, „Neki ga, eto, nazivaju kontroverznim. To moje disidentstvo, uglavnom je moja osobna pobuna ne samo protiv korumpiranog i manje više zločinačkog političkog sistema, temeljenog na diobi moći elita s jedne strane i na brutalnom apgrejdu neoliberalnog kapitalizma u ekonomiju straha kao modelu društvenog uređenja, koje je elitama tek još jedan mehanizam održavanja pozicija moći.

Disidentstvo je, dakle, neka vrsta izbjegništva savjesti, koje mi ostaje kao jedini izbor pred većinskim opredjeljenjem lažima izmanipulirane većine. Ima tu jedan paradoks na kojem sistem temelji dobar dio samoodrživosti vlastite moći. Radi se o nesposobnosti većine da zdravorazumski odlučuje sama o sebi. To je pogotovo na ovim našim prostorima, manje više izmanipulirana, šizofrena, histerična, posvema fobična masa, koja i nije u stanju biti ništa drugo nego igračka u rukama elite.

Zato bi biti dio takve većine, koja je počesto i nacionalistička, šovinistička, ksenofobična, nekakva ultravjernička, bilo prvo ljudski neprihvatljivo, intelektualno neodgovorno, pa time i nemoguće za bilo koga tko još u ovoj historiji može razmišljati vlastitom glavom. Zato vjerujem da je disidentstvo duboko, intimno, usamljenički put. Jer možda jedino tako i mogu da ostanem disident. Na neki način, po definiciji sam protiv svih i sam protiv svega. To znači u ovakvim društvima kakva su ova naša tranzicijska, biti izbjeglica savjesti.

Osobno to smatram ultimativnim činom odgovornosti da nastojim ostati čovjek. Ne hrabar, jer nimalo ne vjerujem u taj arogantni, bahati, samodopadni, narcisoidni koncept hrabrosti. Nego human. Izabrati humanost suprotstavljenu svakoj hrabrosti, po meni je to nekakav vrhunac disidentske odgovornosti suprotstavljanja s jedne strane sistemu, s druge strane elitama kao centrima moći i s treće strane većini, koja je samo mašinerija održanja moći elita.

Disidentstvo jest osamljeništvo.

Jer moraš prihvatiti sam sa sobom činjenicu da te više nitko ne prihvaća kao svog, moraš se pomiriti s time da ti i nisi ničiji, moraš prihvatiti ulogu dežurnog negativca, redikula, državnog neprijatelja i društvenog izopćenika. Ulogu izdajnika. I svojstvo izdaje.

Moraš prihvatiti to da ne postojiš ni za koga, osim za one koji će manje ili više krišom čitati tvoje tekstove i komentare, slušati tvoje sve malobrojnije javne nastupe. Ali istovremeno moraš pristati na izazov izolacije. Potpune izolacije. Do statusa zabranjenog čovjeka. Čovjeka kojem se ne spominje ime. Osim u negativnom kontekstu. Čovjeka čiji se tekstovi i izjave ne citiraju.

To je status živog mrtvaca.

Za sve osim za sebe samoga. Jer dok te tako živog sahranjuju, u te svoje grobove iskopane predrasudama, mržnjom, nerazumijevanjima, vrištiš, urlaš, ne pristaješ na šutnju šutnji usprkos. Ne pristaješ biti ušutkan i onda kada više ne postoji otvor tog tvog nezatvorenog zatvora u kojeg su te okovali. I tek tada shvatiš taj koncept apsolutne slobode kao otpora osobnog disidentstva protiv Njih! Svih njih! I protiv svega što predstavljaju!

Izgledalo je kao da se sam sebi ispovijedam. Gotovo kao poslednja ispovest pred smaknuće. Kad više čovjek nema ni što niti zašto od koga da krije.

To su moji intimni razlozi zbog kojih nikada ne obraćam pažnju kako na moj novinarski i javni rad reagiraju tzv. „narodne mase“. Jer dok su oni mase, mi smo na potpuno suprotnim stranama. Dok su oni masa, nikada me neće razumjeti okovani kolektivitetom kojem stereotipno pripadaju i u kojeg su se nehumano asimilirali zbog straha da ne budu izolirani ovako kako sam ja izoliran zbog onoga što radim i zbog toga kako javno djelujem. Mase nikada ne mogu donijeti nikakve stvarne promjene. One mogu donijeti promjene vrlo kozmetičke prirode, kao smjene vlasti i razno razna rušenja režima. Ali elite kao centri moći uvijek imaju spremne svoje scenarije i za takve situacije, imaju svoje „spavače na klupi“ upravo u toj masi, kao i u političkim i ekonomskim nomenklaturama i u biti umjesto promjena, masa svojim takvim rušenjima samo doprinosi modelu samoodržanja elita na pozicijama moći i osigurava nedodirljivost tih centara moći, bez čijeg rušenja nema niti stvarnih promjena. Tome smo barem svjedočili više puta na Balkanu od 1989. godine do danas u kontinuitetu. Većina, nekako, ne može biti ništa drugo nego većina, i na izvjestan način to je to njeno prokletstvo.

Ta masa, osuđena na to da bude većina, nije u stanju više ostvariti nikakve promjene. Oni su toliko zalučeni da vjeruju samo u taj svoj kolektivitet, čija se snaga temelji na tom poremećenom konceptu hrabrosti, zato je u ovim našim društvima sve manje istinskih disidenata, a sve je više onih koji pod svaku cijenu žele podršku mase, žele podršku većine. A to sa disidentstvom, sa slobodom nema nikakve veze. To je taj društveni koncept podilaženja većinskoj gluposti kao općeprihvatljivoj društvenoj dogmi. Baš to. Kada glupost postane dogma na kojoj počiva funkcioniranje jednog društva, onda takva većina više ne može biti ništa osim masa glupana koji ma koliko se trudili više ništa u biti ne mogu razumjeti.

Oni se fasciniraju autoritetima.

I sanjaju o novim vođama. Jer nisu naučili biti slobodni. Oni naprosto ne znaju biti slobodni. I ne prihvaćaju slobodu. Sloboda im dođe kao neko strano tijelo. I još gore. U svojoj su gluposti izmislili taj koncept slobode kolektiviteta – slobode naroda, slobode nacije, slobode države. Shvaća li itko koliko je ta većina glupa? S njima da računam? Od njih da očekujem podršku? Toliko se glup, nažalost, ne mogu niti praviti. Radije im pljunem u lice. Pa se oni skandaliziraju kako to smijem. Pa smijem budale jedne! Smijem jer je to sloboda! Smijem jer sam slobodan! I imam pravo svoju slobodu svakoga trenutka suprotstavljati vašoj gluposti. I svakodnevno vas izazivam na taj dvoboj – sloboda protiv gluposti!

„Hm ... osjećam li se izdanim?!“, ponovio sam to teško pitanje sebi, promatrajući ovaj čudni zid u dvorištu, kao stvoren da pred njim budem strijeljan.

Kontradikcija sama u sebi je u tome kako se netko koga etiketiraju izdajnikom može osjećati izdanim? Može li izdajnik biti izdan?! I što je to izdaja? Samo sam sebe mogu izdati. Jer jedino sebi dugujem apsolutnu lojalnost osobnoj slobodi. Zašto mi to robujemo tim društveno prihvatljivim lojalnostima? Zašto robujemo lojalnosti zajednici? Lojalnosti firmi? Lojalnosti zakonima? Lojalnosti narodu? Lojalnosti vjeri? Lojalnosti državi? Ma shvaćate li vi koliko je to poremećen koncept? A onda je i koncept onoga što je kome izdaja nešto u ovom društvu potpuno poremećen. Njima je izdaja kada pljunem na njihove zastave, grbove, kada im se poserem po njihovim nacionalnim „svetinjama“, kada pljujem po njihovim oslobođenjima, po njihovim pobjedama, po njihovim ratovima. To je njima izdaja. A meni su njihove zastave izdaja! Meni su izdaja njihovi grbovi! Meni su izdaja njihove granice! Meni je njihov rat izdaja! Njihove pobjede i oslobođenja za mene su ultimativni čin izdaje ljudskosti za „više ciljeve“ njihovih poremećenih pripadnosti. Odbijam biti lojalan tom konceptu.

Imam pravo na pobunu protiv toga! I ako baš hoćete, imam pravo biti izdajnik!

Disident sam i izdajnik!

Pobunjenik.

Zašto? Zato što su za mene svi oni izdajnici. Svojom mržnjom izdajnici su ljubavi. Svojom su mržnjom izdajnici slobode. Svojom mržnjom izdali su najplemenitije s čime se rodimo – ljudskost. E zato sam ja izdao njih, i oni su izdali mene. Dvostruka izdaja. S time mogu preživjeti. Zapravo, jedino tako mogu živjeti među njima. Tako da sam za njih izdajnik i tako da su oni za mene izdajnici.

(Izdajnički monolog dio je još neobjavljenog Margetićevog romana „Disident“)

## Slavoj Žižek: POSTPOLITIČKI DENKVERBOT

Strastveni politički angažman s jedne strane i mišljenje tj. duboka refleksija o stanju u kojem živimo s druge, obično su suprotstavljeni: ne moramo li, kako bismo zadobili pravi uvid u ono što se zbiva, dezangažirati se od strasti dnevnih političkih borbi? Ne počinju li zapravo istinske misli tek kad politički angažman iskusi svoju fatalnu ograničenost?

Ono što želimo prikazati je upravo način na koji naše “postideološko” doba iznevjeruje ovo opće mjesto: u njemu depolitizacija društvena života ide ruku pod ruku s nekom vrstom tihog ali tim moćnijeg Denkverbot-a, sa zabranom čak i zamišljanja neke moguće alternative predominantnom liberlano demokratskom globalnom kapitalističkom poretku. Svaki takav pokušaj smjesta se denuncira kao protototalitarni – ako bi bio dosljedno realiziran, nužno bi završio u nekom novom obliku gulaga.

A što ako je jedini način da se oživi mišljenje taj da se potkrijepi radikalna repolitizacija? Što je politika u pravom smislu?(1) Fenomen koji se prvi put pojavio u Staroj Grčkoj kada članovi demosa (oni koji nisu imali čvrsto određeno mjesto u hijerarhijskoj društvenoj građevini) nisu samo zahtijevali da njihov glas bude saslušan od onih na vlasti (onih koji su obavljali društvenu kontrolu), tj. oni nisu samo protestirali protiv nepravde koju su trpjeli želeći da se čuje i njihov glas, da ih se prizna kao dio javne sfere i u ravnopravnosti s vladajućom oligarhijom i aristokracijom. Moguće i više od toga jer oni sključeni, neimajući fiksnog mjesta unutar društvene građevine, predstavili su sebe kao predstavnike cjeline društva, dakle kao one koji predstavljaju istinsku univerzalnost (“mi koji smo ‘ništa’ nezaračunati u poredak – mi smo narod, mi smo Sve nasuprot onih koji stoje samo za svoj partikularni privilegirani interes”). Ukratko, politički sukob označuje napetost između strukturiranog društvenog tijela u kojem svaki njegov dio ima svoje mjesto i “dijela bez udjela” koji remeti taj poredak za račun praznog načela univerzalnosti, onoga što Etienne Balibar naziva *égalité*, načelna jednakost svih ljudi kao govorećih bića.

Prema tome, politika u pravom smislu uvijek uključuje neku vrstu kratkog spoja između univerzalnog i partikularnog: paradoks onoga *singulier universel*, onog pojedinačnog koje se pojavljuje kao ono što stoji za univerzalno i destabilizira “prirodni” funkcionalni poredak odnosa u društvenom tijelu. Ovo poistovjećenje ne-dijela s cjelinom, dijela društva koje nema odgovarajuće definirano mjesto unutar tog društva (odnosno opire se prihvatiti dodijeljeno mu podređeno mjesto unutar njega) s univerzalnim, elementarna je gesta politizacije prepoznatljiva u svim velikim demokratskim događajima od Francuske revolucije (u kojoj je *le troisième état* proglasio sebe identičnim s nacijom kao takvom, u suprotnosti s aristokracijom i klerom), do pada istočnoevropskog socijalizma (kada su disidentski “forumi” proglasili sebe predstavnicima cijelog društva u suprotnosti s partijskom nomenklaturom).

Upravo u tom smislu politika i demokracija su sinonimi: osnovni cilj antidemokratske politike uvijek je po definiciji bio i ostao depolitizacija, tj. bezuvjetni zahtjev da “stvari treba vratiti u normalu” u kojoj svaka individua radi svoj vlastiti posao.

Iznenadna provala politike u pravom smislu potkopava ono što Rancičre naziva redarstveničkim poretkom odnosno ustanovljenim društvenim poretkom u kojem je svaki dio uključen na njemu odgovarajući način. Ova crta separacije između redarstvenišтва i politike uvijek se zamagljuje i osporava. Recimo u marksističkoj tradiciji “proletarijat” ona se može razumjeti kao subjektivacija “dijela bez udjela” koji uzdiže svoju nepravdu na ultimativnu kušnju univerzalnosti i istodobno kao djelatnik koji će stvoriti uređenje postpolitičkog racionalnog društva. Ponekad može taj pomak od politike u pravom smislu do redarstvenišтва biti samo stvar promjene određenog u neodređeni član kao što je bio slučaj s istočnonjemačkim masama koje su demonstrirale protiv komunističkog režima zadnjih dana DDR-a: izvikivale “Mi smo narod” (“Wir sind das Volk!”). Pri tome izvodeći gestu politizacije u njenom najčistijem obliku – isključeni kontrarevolucionarni “otpad” od službene cjeline naroda, bez odgovarajućeg mjesta u službenom prostoru (ili, točnije, samo s naslovima kao što su “kontrarevlucionari”, “huligani”, ili u najboljem slučaju “žrtve buržoaske propagande”, rezerviranima za njihovo označavanje) postavio je zahtjev da stoji za narod sam, za “sve”.

Međutim, nekoliko dana kasnije slogan se promijenio u “Mi smo jedan narod!” (“Wir sind ein Volk”), jasno signalizirajući zatvaranje trenutne autentične političke otvorenosti, reaproprijaciju demokratskog impetusa od strane pokreta za ponovnim ujedinjenjem Njemačke, što je značilo ponovno uključanje u zapadnonjemački liberalno kapitalistički redarstveničko/politički poredak. Postoji jedan niz poricanja tog političkog trenutka, autentične logike političkog konflikta:

– arhepolitika: “komunitaristički” pokušaji da se definira neki tradicionalni, zatvoreno organski strukturirani, homogeni društveni prostor koji ne uračunava nikakvu prazninu u kojoj se može pojaviti trenutni politički događaj;

– parapolitika: pokušaj da se politika depolitizira (da se prevede u logiku redarstvenišтва): politički konflikt se prihvaća, ali se reformulira kao natjecanje unutar predstavničkog prostora između priznatih stranaka/zastupnika za (privremeno) zauzimanje mjesta izvršne vlasti\*(2);

– marksistička (ili utopijsko socijalistička) metapolitika: politički konflikt je u potpunosti razotkriven, ALI kao teatar sjena u kojem se odigravaju događaji čije pravo mjesto je na Drugoj Sceni (sceni ekonomskih procesa); konačni cilj “istinske” politike stoga je njeno samoukidanje, preobrazba “upravljanja ljudima” u “upravljanje stvarima” unutar potpuno samotransparentnog racionalnog poretka kolektivne volje.\*(3)

– četvrti oblik, najprepređenija i najradikalnija verzija poricanja (koji nije spomenuo Rancičre) je ono što bismo htjeli nazvati ultrapolitikom: pokušaj da se konflikt depolitizira tako da ga se dovede do ekstrema via izravne militarizacije politike, tj. pomoću reformuliranja konflikta kao rata između “Nas” i “Njih”, naših neprijatelja, gdje nema više zajedničke osnove za simbolički konflikt. Zato je duboko simptomatično da umjesto o klasnoj borbi, radikalna desnica govori o klasnom (ili seksualnom) ratu.

U tomu leži konačni rascjep koji odvaja (ultrapolitički) nacizam od (metapolitičkog) staljinizma: u nacizmu Židov je u konačnici kriv jednostavno zato što je Židov, zbog svojih izravnih prirodnih svojstava, zbog onoga što on jest, dok čak i u najmračnijem staljinizmu pripadnik buržoazije ili aristokracije nije kriv *per se*, tj. izravno zbog svog društvenog statusa. Naime, ovdje je uvijek uključen minimum subjektivacije jer sudjelovanje u klasnoj borbi počiva na subjektivnom aktu odluke. U pervertiranom smislu, sama funkcija priznanja u staljinističkim namještenim procesima potvrđuje ovu razliku: da bi krivnja izdajnika bila efektivna, optuženik mora priznati tj. subjektivno prihvatiti svoju krivnju, što je u otvorenoj suprotnosti s nacizmom u kojem bi homologno priznanje Židova da je sudjelovao u zavjeri protiv Njemačke bilo potpuno bez smisla.

Upravo je to točka u kojoj argumentacija revizionističkih povjesničara prema kojoj je nacistički holokaust bio već nagoviješten lenjinističkom likvidacijom klasa koje su prije bile na vlasti (tvrđnja da su u oba slučaja ljudi bili ubijani jednostavno zbog onoga što su bili, ne zbog svojih čina) promašuje svaki smisao.

Ono dakle što je zajedničko u sva ova četiri slučaja jest neki pokušaj da se oplemeni ili domesticira navlastito traumatska dimenzija političkog: nešto se pojavilo u Staroj Grčkoj pod imenom *demosa* zahtijevajući svoja prava i od samog početka (tj. od Platonove Države) do najnovijeg ponovnog oživljavanja liberalne političke filozofije, “politička filozofija” je bila pokušaj da se suspendira destabilizirajući potencijal političkog, da ga se zaniječe i/ili regulira na ovaj ili onaj način: izazivajući povratak pretpolitičkom društvenom tijelu, fiksirajući pravila političkog nadmetanja itd.

Metaforički okvir koji upotrebljavamo kako bismo objasnili politički proces stoga nije nikada nevin i neutralan: on “shematizira” konkretno značenje politike. Ultrapolitika pribjegava modelu rata: politika se shvaća kao oblik društvenog ratovanja kao odnos prema “njima”, neprijatelju.

Arhepolitika preferira odnos prema medicinskom modelu: društvo je jedinstveno tijelo, organizam, a društvene podjele su poput bolesti tog organizma, tj. ono protiv čega se trebamo boriti, naš neprijatelj, kancerozni uljez, kuga, strani parazit kojeg valja istrijebiti ukoliko se želi ponovno uspostaviti zdravlje društvena tijela. Parapolitika rabi model takmičarskog nadmetanja koji slijedi neka opće prihvaćena pravila, poput nekog sportskog događaja.

Metapolitika počiva na modelu znanstveno-tehnološkog instrumentalnog postupka, dok današnja postpolitika uključuje model poslovnog pregovaranja i strateškog kompromisa. “Politička

filozofija” stoga je u svim svojim različitim oblicima vrsta “obrambene tvorbe” i možda je njenu tipologiju moguće ustanoviti posredstvom reference na različite vrste obrane protiv nekog traumatskog iskustva u psihoanalizi.

Danas međutim imamo posla s drugim oblikom poricanja političkog, postmodernom postpolitikom u kojoj više nije riječ o tome da ona naprosto “potiskuje” *političko* pokušavajući ju obuhvatiti tako da pacificira “povratke potisnutog”, nego ju na daleko efektivniji način “isključuje” tako da postmoderni oblici etničkog nasilja s njihovim “iracionalnim” ekscesivnim obilježjem nisu više jednostavno “povratak potisnutog”. Oni puno prije predstavljaju slučaj onog isključenog (iz simboličkog) koje se kao što znamo od Lacana, na taj način vraća u stvarnosti. U postpolitici konflikt globalnih ideoloških vizija utjelovljen u različitim strankama koje se nadmeću oko vlasti zamijenjen je kolaboriranjem prosvjećenih tehnokrata (ekonomista, specijalista za javno mnijenje, propagantista itd.) i liberalnih multikulturalista. Kroz proces pregovaranja oko interesa postiže se kompromis u obliku više manje univerzalnog konsenzusa.

Postpolitika stoga naglašava potrebu napuštanja starih ideoloških podjela i suočavanja s novim pitanjima. Ona je oboružana nužnim ekspertnim znanjima i slobodnim rasuđivanjem koje uzima u obzir konkretne ljudske potrebe i zahtjeve. Unutar tog postpolitičkog prostora političke strasti i borbe, kao takve, shvaćene su stoga kao znak “nezrelosti” društva u kojem se pojavljuju.

Što ako su zagovornici postpolitike jednostavno u pravu? Što ako autentični politički angažman danas jednostavno više nije moguć?

Najbolji način da odgovorimo na ovu dilemu jest da se usredotočimo na pojam ekscesivne, nefunkcionalne okrutnosti kao karakteristike suvremenog života, pojam koji je predložio Balibar\*(4). Riječ je o okrutnosti čiji se oblici protežu od “fundamentalističkih” rasističkih i/ili religioznih pokolja do “besmislenih” provala nasilja koje čine adolescenti i beskućnici u našim megalopolisima, nasilja koje bismo mogli nazvati Ono-zlo koje svoj izvor nema ni u kakvom utilitarnom ili ideološkom razlogu. Sve priče o strancima koji nam otimaju posao ili o prijetnji koju predstavljaju našim zapadnim vrijednostima ne bi nas trebale zavarati: ako stvar pažljivije razmotrimo, ubrzo postaje jasno da te priče pružaju tek plitku sekundarnu racionalizaciju. Odgovor koji na koncu dobijamo od kakvog skinheada jest da on uživa u premlaćivanju stranaca, da ga njihovo prisustvo smeta.

Ono s čim se suočavamo ovdje jest *Ono-zlo*, tj. zlo koje strukturira i motivira neravnoteža u odnosu između *Ja* i *jouissance*, napetost između ugone i stranog tijela te *jouissance* u samom njenu srcu. *Ono-zlo* u tom smislu uprizoruje onaj najelementarniji “kratki spoj” u odnosu subjekta prema primordijalno nedostajućem objekt-razlogu njegove želje: ono što nas “smeta” u “drugome” (Židovu, Japancu, Afrikancu, Turčinu...) jest da on izgleda kao da ima privilegirani odnos prema objektu. Jer, taj drugi ili posjeduje to *objekt-bлаго*, nakon što nam ga je oteo (a što je razlog zašto ga mi nemamo), ili predstavlja prijetnju našem posjedovanju tog *objekta*. Ono što se može predložiti ovdje iznova je Hegelov “beskonačni sud” koji uspostavlja spekulativni identitet te “beskorisne” i “ekscesivne” provale nasilja koja na vidjelo ne iznosi ništa drugo osim čiste i gole (“nesublimirane”) mržnje prema Drugomu s postpolitičkim multikulturalističkim univerzumom tolerancije razlika u kojoj se nitko ne isključuje.

Naravno, upravo smo upotrebili pojam “nesublimiran” u njegovu općem značenju koje je u ovom slučaju sasvim suprotno njegovom strogo psihoanalitičkom značenju. Ukratko, ono što se zbiva u fokusiranju naše mržnje na nekog predstavnika (službeno toleriranog) Drugog je sam mehanizam sublimacije u njegovu najelementarnijem obliku, dok je sveobuhvatna narav postpolitičke konkretne univerzalnosti ona koja uračunava svakoga na razini simboličke inkluzije. Ta multikulturalistička vizija-i-praksa “jedinstva u razlici” (“svi jednaki, svi različiti”) ostavlja otvorenom, kao jedini način da se obilježi Razlika, proto-sublimatornu gestu podizanja kontingentnog Drugog (u rasnom, spolnom, religijskom ...) u “apsolutnu Drugost” nemoguće Stvari, dakle u ultimativnu prijetnju našem identitetu. Zato je to “Stvar” koja mora biti uništena ukoliko mi želimo preživjeti.



U tomu leži autentično hegelijanski paradoks: konačni nastup istinski racionalne “konkretne univerzalnosti”. Kod ukidanje antagonizama “zreli” univerzum dogovorene koegzistencije različitih grupa tako koincidira sa svojom radikalnom suprotnošću, potpuno kontingentnim provalama nasilja. Hegelovo temeljno pravilo je da je “objektivni” eksces iskazuje kao direktna vladavina apstraktne univerzalnosti. Ona nameće svoj zakon “mehanički” i s krajnjim prezirom prema tretiranom subjektu koji je uhvaćen u njenu mrežu. Tako je on uvijek nadopunjen “subjektivnim” ekscesom (nepravilnim, arbitrarnim iskazivanjem mušica).

Egzemplarni primjer takve međuovisnosti dao nam je Balibar (5) koji razlikuje dva suprotstavljena ali komplementarna načina ekscesivna nasilja: “ultraobjektivno” (“strukturno”) nasilje koje je inherentno društvenim prilikama globalnog kapitalizma (automatsko stvaranje isključenih i suvišnih individua, od beskućnika do nezaposlenih) i “ultrasubjektivno” nasilje etničkih i/ili religioznih (ukratko: rasističkih) “fundamentalizama” koji se pojavljuju odnedavna. To “ekscesivno” i “bezrazložno” nasilje uključuje svoj vlastiti način znanja i impotentnu ciničnu refleksiju.

Vratimo se sada našem primjeru *Ono-zla*, skinheada koji premlaćuje strance: ukoliko ga odista natjeramo da objasni razloge svoje nasilnosti i ukoliko je sposoban za minimalnu teorijsku refleksiju, on će najednom početi govoriti poput kakva socijalna radnika, sociologa i socijalnog psihologa navodeći sve manju društvenu mobilnost, sve veću nesigurnost, raspad očinskog autoriteta, manjak majčinske ljubavi u ranom djetinjstvu itd. Ukratko, on će pružiti više manje precizno psiho-sociološko obrazloženje svojih čina tako drago uhu prosvjećenih liberala željnih da “razumiju” nasilničku mladež kao tragičnu žrtvu društvenih i obiteljskih okolnosti.

Standardna prosvjećena formula efikasnosti “kritike ideologije” od Platona nadalje (“oni to čine jer ne znaju što čine” tj. znanje djeluje po sebi oslobađajuće: nakon što subjekt koji je zgriješio reflektira ono što čini, on to prestane činiti) ovdje je okrenuta naopačke: nasilni skinhead “jako dobro zna što čini, ali on to usprkos tomu čini”. Simbolički djelotvorno znanje ugrađeno u subjektovu efektivnu društvenu praksu raspada se na jednoj strani u ekscesivno “iracionalno” nasilje bez ikakva ideološko-političkog utemeljenja i na drugoj strani u impotentnu izvanjsku refleksiju koja ostavlja intaktnim subjektove čine. U formi tog cinično-impotentno reflektirajućeg skinheada koji ironično se smješeći objašnjava zbunjenom novinaru korijene njegova bezosjećajno nasilnog ponašanja, prosvjećeni tolerantni multikulturalist sklon “razumijevanju” oblika ekscesivnog nasilja dobiva svoju vlastitu poruku u njenoj izokrenutoj, istinskoj formi. Dakle, kao što bi istaknuo Lacan, u toj točki je komunikacija između njega i “objekta” njegova proučavanja, netolerantnog skinheada u potpunosti uspješna. Ono što je ovdje ključno, je razlika između ekscesivnog “disfunkcionalnog” nasilja i obscenog nasilja koje služi kao implicitna podrška standardno ideološkom univerzalnom stajalištu (kada “prava čovjeka” “nisu odista univerzalna” nego su “u stvari prava bijelih imućnih muškaraca”, na svaki pokušaj da se ignorira ovaj implicitno prisutan set nepisanih pravila koji efektivno iznuđuju univerzalnost pravâ, odgovara se provalama nasilja).

Nigdje taj kontrast nije snažniji nego u slučaju Afroamerikanaca: premda su bili formalno ovlašteni za sudjelovanje u političkom životu pukom činjenicom da su američki građani, stari para-politički demokratski rasizam spriječio je njihovu efektivnu participaciju potihom iznuđujući njihovo isključivanje (preko verbalnih i fizičkih prijetnji i drugog.) Pravi odgovor na to standardno isključenje-iz-univerzalnog bio je pokret za civilna prava vezan uz ime Matina Luthera Kinga: on je suspendirao implicitni obsceni dodatak koji je omogućavao stvarno isključenje crnaca iz formalno univerzalne jednakosti. Naravno, takvoj gesti bilo je lako pridobiti podršku velike većine establishmenta bijele liberalne više klase koja je svoje protivnike odbacivala kao pripadnike niže klase glupih južnjačkih primitivaca. Danas se međutim promijenio sam teren na kojem se odvija borba: postpolitički liberalni establishment ne samo da u potpunosti priznaje rascjep između puko formalne jednakosti i njene aktualizacije/implementacije, ne samo da priznaje logiku isključivanja tipičnu za tu “lažnu” ideološku univerzalnost nego se čak efektivno bori protiv toga. Tu se primjenjuju ogromna pravno-psihološko-sociološka mreža mjera koje idu od identificiranja specifičnih problema svake grupe i podgrupe (ne samo homoseksualaca nego i afroamaričkih

lezbijki, afroameričkih lezbijskih majki, afroameričkih nezaposlenih lezbijskih majki...), pa sve do predlaganja niza mjera (“afirmativna akcija”, itd.) kako bi se ispravila nepravda.

Ipak, ono što takva tolerantna procedura sprečava jest gesta prave politizacije: Premda su posebni problemi jedne afroameričke, nezaposlene, lezbijske, majke adekvatno katalogizirani sve do njihovih najspecifičnijih karakteristika, subjekt o kojem je riječ ipak na neki način “osjeća” da je nešto “pogrešno” i “frustrirajuće” u samom pokušaju da se osigura pravda za njen specifični položaj – ono za što je zakinjuta je mogućnost “metaforičkog” podizanja njene specifične “nepravde” u zastupstvo univerzalne “nepravde”. Jedini način da se artikulira ta univerzalnost – činjenica da ja zapravo NISAM samo ta specifična individua izložena nizu specifičnih nepravdi – sastoji se dakle u njenoj prividnoj suprotnosti, u potpuno “iracionalnoj” ekscesivnoj provali nasilja.

Staro hegelijansko pravilo ovdje je iznova potvrđeno: jedini način kojim neka univerzalnost može doći do egzistencije je da se “postavi kao takva” u obliku same svoje suprotnosti, dakle, onoga što ne može drugačije nego da se pojavljuje kao ekscesivna “iracionalna” mušica. Ti violentni *passages a l’acte* svjedoče o nekom prikrivenom antagonizmu koji se više ne može formulirati-simbolizirati u autentično političkim pojmovima. Jedini način suprotstavljanja tim ekscesivnim “iracionalnim” provalama jest da se otvori pitanje o onome što ipak ostaje isključeno u samoj toj sveobuhvatno-tolerantnoj postpolitičkoj logici, da se aktualizira ova isključena dimenzija u nekoj novoj vrsti političke subjektivacije.

Prisjetimo se standardnog primjera popularnog protesta (masovne demonstracije, štrajk, bojkot) usmjerenog na specifičnu točku, tj. fokusiranog na partikularni zahtjev (“Ukinite taj novi porez! Pravda za zatvorene! Zaustavite eksploataciju prirodnih bogatstava!” i sl.). Dakle, situacija postaje politična kada taj partikularni zahtjev počinje funkcionirati kao metaforička kondenzacija globalne opozicije protiv Njih, odnosno onih na vlasti. Tako da se sam protest efektivno ne tiče samo toga zahtjeva nego one univerzalne dimenzije koja je našla svoj odjek u tom partikularnom zahtjevu (što je razlog da se protestanti često osjećaju na neki način prevareni kada oni na vlasti protiv kojih je protest bio uperen jednostavno prihvate njihov zahtjev – kao da su ih na taj način nekako frustrirali, lišili istinskog cilja njihova protesta u samom liku prihvaćanja njihova zahtjeva). Ono što postpolitika nastoji izbjeći upravo je ta metaforička univerzalizacija partikularnih zahtjeva: postpolitika mobilizira ogromni aparat eksperata, socijalnih radnika itd., kako bi reducirala zahtjev (žalbu) partikularne grupe isključivo na taj zahtjev s njegovim partikularnim sadržajem, pa tako nije nikakvo čudo da takav zatumljujući svršetak rađa “iracionalne” provale nasilja kao jedinog načina da se izrazi dimenzija koja je s one strane partikularnosti.

To je, dakle, politika u pravom smislu: trenutak u kojem partikularni zahtjev nije jednostavno dio pregovora o interesima, nego cilja na nešto više i počinje funkcionirati kao metaforička kondenzacija globalnog restrukturiranja cijelog socijalnog prostora. Jasan je kontrast između ove subjektivacije i današnje proliferacije “politike identiteta” čiji cilj je točno suprotan, tj. upravo dokazivanje nečijeg partikularnog identiteta ili nečijeg navlastitog mjesta unutar društvene strukture. Postmoderna politika identiteta partikularnih (etničkih, seksualnih, itd) životnih stilova odlično pristaje uz depolitizirani pojam društva u koje je “uračunata” svaka partikularna grupa i u kojem ona zadobiva svoj specifični status (žrtve) priznat posredstvom afirmativne akcije ili drugih mjera određenih da garantiraju “društvenu pravdu”.

Činjenica da ta vrsta *pravde* pružena viktimiziranim manjinama zahtijeva zamršen policijski aparat (za identificiranje dotične grupe, za kažnjavanje onih koji su povrijedili njena prava – kako da se pravno definira seksualno napastovanje ili uvreda na rasnoj bazi? itd. – za dodjeljivanje povlaštenog tretmana koji treba da nadoknadi nepravdu koju grupa trpi), izuzetno je značajan. Ono što se obično veliča kao “postmoderna politika” (bavljenje posebnim problemima čije razrješenje mora biti predmetom pregovaranja unutar “racionalnog” globalnog poretka koji svakoj partikularnoj komponenti dodjeljuje njeno odgovarajuće mjesto) je efektivno konac politike u nezinom pravom smislu.

Sada možemo vidjeti zašto je pozivanje na Carla Schmitta ključno u detektiranju mrtvoudica postpolitičke liberalne tolerancije: Schmittovska ultrapolitika – radikalizacija politike do otvorenog rata Nas protiv Njih kakva se primjećuje u različitim “fundamentalizmima” – oblik je u kojem se

isključeni politički sadržaji vraćaju u postpolitički univerzum pluralističkog pregovaranja i konsenzualne regulacije. Zbog tog razloga, način suprotstavljanja ponovnom rađanju ultra politike nije još više tolerancije, još više suosjećanja i multikulturnog razumijevanja, nego povratak politike u pravom smislu, tj. u ponovnom uspostavljanju dimenzije antagonizma koja je, daleko od toga da poriče univerzalnost, kosupstancijalna s njom. U tomu leži ključna komponenta navlastito ljevičarske pozicije u suprotnosti s desničarskim inzistiranjem na partikularnom identitetu: u izjednačavanju univerzalizma s militantnom, na podjele usmjerenom pozicijom angažmana u borbi. Istinski univerzalisti nisu oni koji propovijedaju globalnu toleranciju razlika i sveobuhvatno jedinstvo, nego oni koji se angažiraju u strasnoj borbi za dokazivanje istine koja ih zaokuplja. Teorijski, ovakvih religioznih i političkih primjera ima više nego dovoljno. Od Svetog Pavla čiji bezuvjetni kršćanski univerzalizam (svatko može biti iskupljen jer u očima Kristovim ne postoje ni Židovi ni Grci, ni muškarci ni žene...) i koji ga je učinio protolenjinističkim militantom što se bori protiv različitih "devijacija", preko Marxa čiji je pojam klasne borbe nužna protuteža univerzalizma njegove teorije koja stremi "iskupljenju" cijelog čovječanstva), ili pak Freuda, pa sve do velikih političkih ličnosti. Uzmimo de Gaullea na primjer. On je gotovo sam u Engleskoj 1940. pozvao na otpor njemačkoj okupaciji i pretpostavljajući da govori u ime univerzalnosti Francuske istodobno je, UPRAVO S TOG RAZLOGA, uveo radikalni raskol između onih koji slijede njega i onih kojima su draži kolaboracionistički "egipatski lonci mesa". Govoreći s Alainom Badiouom\*(6) ključno je pri tome zapažanje da ne treba prevoditi pojmove te borbe, pokrenute nasilnim i kontingentnim zastupanjem nove univerzalne istine u pojmove poretka i pozitivnog bitka s njegovim grupama i podgrupama. Još manje tu podjelu treba zamišljati kao borbu između dvaju društvenih entiteta definiranih nizom pozitivnih karakteristiku.

Naime, u tomu i leži "pogreška" staljinizma koji je reducirao klasnu borbu na borbu između "klasa" definiranih kao društvene grupe s nizom pozitivnih crta. Dakle, se mjestom u načinu proizvodnje. Sa stajališta odista radikalne marksističke perspektive premda postoji povezanost između "radničke klase" kao društvene grupe i "proletarijata" kao pozicije militantne borbe za univerzalnu istinu, ta povezanost nije nikakva determinirajuća kauzalna veza i valja nam strogo razlikovati te dvije razine: biti "proleter" uključuje zauzimanje određene subjektivne pozicije klasne borbe koja treba da posredstvom revolucije postigne spasenje. Za to je, u načelu, sposoban svaki individuum rečeno religijskim pojmovima. Bez obzira na svoja (dobra) djela svaki individuum može biti "dodirnut milošću" i interpeliran kao proleterski subjekt. Granica koja odvaja dvije suprotstavljene strane u klasnoj borbi stoga nije "objektivna", ona nije granica koja odvaja dvije pozitivne društvene grupe, nego je naprotiv u konačnom smislu radikalno subjektivna što uključuje poziciju koju individue zauzimaju u odnosu na događaj univerzalne istine.

Dvije su stupice koje po svaku cijenu moramo izbjeći kada je riječ o pomodnoj temi "kraja ideologije" koju je pokrenuo suvremeni proces globalizacije:

Prva, opće mjesto prema kojem je glavni današnji antagonizam onaj između globalnog liberalnog kapitalizma i različitih oblika etničko/religijskih fundamentalizama.

Druga, pre nagljeno poistovjećenje globalizacije (suvremeno transnacionalno funkcioniranje kapitala) s univerzalizacijom.

Istinska opozicija danas je prije ona između globalizacije (rastuće globalno tržište Novog Svjetskog Poretka) i univerzalizma (autentično politička domena univerzalizacije neke partikularne sudbine kao reprezentativne za globalnu nepravdu).

Ta razlika između globalizacije i univerzalizma postaje danas sve očiglednija kada kapital s ciljem zaposjedanja novih tržišta smjesta odustaje od zahtjeva za demokracijom kako ne bi izgubio pristup novim trgovinskim partnerima. Ovo sramotno povlačenje potom se, naravno, legitimira "respektiranjem kulturnih razlika", kao prava (etničko-religijsko-kulturnog) Drugog, da odabere onaj način života koji mu najbolje odgovara – sve dok to ne ometa slobodnu cirkulaciju kapitala. Ta opozicija između univerzalizma i globalizacije najbolje se ogleda u dva imena: Francuske i SAD-a. Francuska republikanska ideologija je sažetak modernističkog univerzalizma, demokracije utemeljene na univerzalnom pojmu građanstva. U otvorenoj suprotnosti s njom, SAD su globalno društvo, društvo u kojem globalno tržište i pravni sistem služe kao kontejner (prije nego poslovični

“melting pot”) za beskonačno umnažanje partikularnih grupnih identiteta. Paradoks je u tome da prave uloge izgledaju izokrenuto: Francuska u svom republikanskom univerzalizmu doživljava se sve više kao PARTIKULARNI fenomen koji je ugrožen procesom globalizacije, dok se SAD sa svojim mnoštvom grupa koje traže priznanje svojih partikularnih, specifičnih identiteta sve više pojavljuju kao “univerzalni” model.

Zato možda paralela između našeg vremena i vremena starog Rimskog carstva s jednom globalnom supersilom (SAD umjesto Rima) nije bez osnove. Posebice ako se prisjetimo nastanka kršćanstva: u prvim stoljećima naše ere imali smo opoziciju globalnog “multikulturnog” Rimskog carstva i kršćanstva koje se pretvorilo u prijetnju Rimskom carstvu upravo zbog svog univerzalnog apela. Štoviše, kršćanstvo se suprotstavilo dvama tipovima diskursa: grčkom diskursu filozofske sofisterije i židovskom diskursu mračnjačkog proroštva – slično današnjim blizancima, dekonstruktivističkoj sofisteriji i New Age obskurantizmu.

Nije li stoga naša zadaća danas upravo homologna kršćanstvu: kako potkopati globalno carstvo kapitala, ali ne zastupanjem partikularnih identiteta, nego zastupanjem nove univerzalnosti.(7) Ponovna pojava populističkog fundamentalizma inherentni je proizvod globalizacije i kao takav živi dokaz neuspjeha postmoderne abolicije politike u kojoj je temeljna ekonomska logika prihvaćena kao depolitizirano Realno – neutralno ekspertno znanje koje definira parametre unutar kojih se očekuje da različiti slojevi populacije i političkih subjekata postignu kompromise i formuliraju svoje zajedničke ciljeve.

Unutar tog prostora političko se vraća na dva načina: s jedne strane u liku desničarskog populizma; s druge, u liku “divljih” zahtjeva za socijalnom pravdom, za sigurnim zaposlenjem i drugim socijalnim vrijednostima koje potom “neutralni” ekonomski specijalisti denunciraju kao “iracionalne”, “bez dodira” s novom realnošću demisije države blagostanja, kao preživjeli ostatak “starih ideoloških borbi”. (Potencijalni) partner ovdje je dakle neutraliziran, uopće nije priznat kao partner: pozicija s koje govori već unaprijed je diskvalificirana.

Multikulturalistička otvorenost *versus* novi fundamentalizam u tom je smislu pogrešna dilema: oboje predstavljaju dva lica današnjeg postpolitičkog univerzuma. “Postmoderni rasizam” pojavljuje se kao ultimativna konzekvenca te postpolitičke suspenzije političkog dakle kao konzekvenca redukcije države na pukog policijskog agenta koji servisira (konsenzusom ustanovljene) potrebe tržišnih sila i humanitarizam multikulturalističke tolerancije: “stranac” čiji status nikada nije u pravom smislu “reguliran” (radnik migrant itd.) je onaj i dalje nedjeljiv preostatak transformacije demokratske političke borbe u postpolitičku proceduru multikulturalističkog redarstveništv.

FUSNOTE

1.1. Ovdje se oslanjamo na Jacquesa Rancičrea, *La méésentente*, Paris: Galilée 1995.

2. Ova parapolitika, naravno, ima niz različitih sukcesivnih verzija: glavni lom je onaj između klasične i moderne Hobbesovske formulacije koja se usredotočuje na problematiku društvenog ugovora, na otuđivanje individualnih prava pri izgradnji suverene vlasti. Habermasovska i Rawlsovska etika možda su zadnji filozofski rudiment tog stava: pokušaj da se deantagonizira politika posredstvom formuliranja jasnih pravila koja se moraju poštivati kako mučna procedura parničenja ne bi eksplodirala u pravu politiku.

3. Preciznije rečeno, marksizam je mnogo neodređeniji jer sam pojam “političke ekonomije” također otvara prostor za suprotnu gestu uvođenja politike u samo srce ekonomije, tj. prokazivanja samog “apolitičkog” karaktera ekonomskih procesa kao vrhovne ideološke iluzije. Klasna borba ne “izražava” neke objektivne ekonomske suprotnosti, ona je sama forma egzistencije tih suprotnosti.

4. Vidi Etienne Balibar, “La violence: idéalité et cruauté”, u *La crainte des masses*, Paris: Galilée 1997.

5. Vidi Etienne Balibar, *La crainte des masses*, str. 42-43.

6. Vidi Alain Badiou, *L’être et l’événement*, Paris: Seuil 1988. 7. Vidi Alain Badiou, *St Paul ou la naissance de l’universalisme*, Paris: PUF 1998.

Naslov originala: Slavoj Žižek: POSTPOLITIČKI DENKVERBOT, prijevod: Boris Buden, uredio: M.G.

## Žarko Paić: NIHILIZAM I POVIJEST (Što je preostalo od postmoderne?)

1.

Tko želi razumjeti „silaznu putanju“ zapadnjačke metafizike koja otpočinje uistinu s majstorima-misliocima „mračnoga 19. stoljeća“ kao što su Nietzsche, Marx i Kierkegaard, taj se mora zaputiti sve do izvora ove duhovno-povijesne nelagode s kojom se susrećemo još i danas. Sjetimo se, naime, kako je za svu trojicu navedenih „anti-filozofa“ simbol veličine i promašaja metafizike uopće Hegelova spekulativna logika apsolutne znanosti. Možemo je predočiti slikom neosvojive tvrđave koja se unutar vlastitih zidina urušava u samoj sebi. Zašto se to događa, to moramo tek obrazložiti. No, pojmovno-kategorijalno zdanje koje teži ovjekovječiti povijest kao ozbiljenje svjetskoga duha u samome „životu pojma“ već je u ideji dospjelo do kraja povijesnih mogućnosti filozofije. Hegel je to jasno naznačio dalekosežno značajnom postavkom o „kraju povijesti“. Nije u toj misli samo iskazan sud o bitku i vremenu kao povijesnome odnosu od iskona Grka do utemeljenja modernoga svijeta s načelom vladavine znanstveno-tehnički određenoga uma koji zbilji propisuje uvjete mogućnosti i granice njezine protežnosti u-svijetu. Problem je u tome što je postavka o „kraju povijesti“ istodobno postavka o „kraju umjetnosti“ i „kraju filozofije“. Bez smisla i svrhe povijesti umjetnost se estetski zatvara u autonomiju vlastite bezbitnosti, dok se filozofija kao metafizika rastvara u kibernetici. Sve je to bilo još najavljeno Nietzscheovim projektom pokušaja prevladavanja nihilizma time što je glavni ontologijski pojam „bitka“ rastvoren u pojam postajanja ili bivanja (Werden). Na taj se način povijesno zbivanje s prvim uzrokom i posljednjom svrhom preobrazilo u lutanje bez cilja s onom predivnom slikom iz spisa Radosna znanost, kada kaže da je pred nama „otvoreno more“.<sup>1</sup> Budući da će se u drugome diskursu i kontekstu sve ovo postavljati iznova u prvi plan promišljanja povodom spora o moderni i postmoderni, pokušat ćemo iznijeti svojevrsnu genealogiju samoga problema koji nipošto još nije razriješen, a teško je očekivati da će to i biti u dogledno vrijeme. Razlog tome leži u „biti“ metafizike kao temelja za svekoliko povijesno zbivanje. Sve dok se ne razračunamo s njezinim nasljeđem u formi kibernetike, nije moguć izlazak iz začaranoga kruga „smisla“ i „besmisla“.<sup>2</sup> U mjerodavnome tumačenju Vanje Sutlića o odnosu Hegela i Marxa s obzirom na karakter metafizike i povijesti, pitanje o ontologičkome karakteru povijesnoga zbivanja postaje odlučujuće pitanje o tome ima li povijest uopće smisla ili nema.

Središnje pitanje svake filozofije povijesti jest upravo to pitanje: ima li povijest smisla, može li se nazrijeti svrha povijesnoga zbivanja, je li ona neko napredovanje ili nazadovanje, postoje li posljednji, savršeni stadiji, posljednje stvari (eshaton, eshatologija) povijesti, postoje li uopće tendencije ili 'latencije' (rečeno Blochovim riječima) u povijesti – ili je to kaos, igra ljudskih strasti, kako k, aže Hegel; da li je povijest besmisleni skup slučajeva ili je to smisleni kontinuitet (kontinuitet-diskontinuitet)?<sup>3</sup>

Što se iz ovoga može nazrijeti? Ponajprije, da se s Hegelom uspostavlja razumijevanje čitave povijesti Zapada kao svjetsko-povijesnoga događanja polazeći iz „sudbine“ filozofije kao metafizike. Formulacija je, dakako, izvedena u Heideggerovome mišljenju od kraja 1930-ih do kraja 1960-ih godina. Pojavljuje se i kada govori o Hegelu i Nietzscheu, ali i o Marxu. Pritom je razvidno da se „sudbina“ ne misli kao slijepa nužnost nekog nadosjetilnoga gibanja koja čovjeka uzima pukom igračkom u svojim rukama. Bez slobode nema sudbinskoga događaja u povijesti.<sup>4</sup> Naposljetku, i sama je metafizika povijesni događaj s binarnim oprekama „dobra“ i „zla“,

1 Friedrich W. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, Werke in drei Bänden*, Hanser, München 1954, sv. 2, str. 206. Vidi o tome: Žarko Paić, „Nietzsche i postmoderna kritika uma“, u: *Traume razlika*, Meandar, 2007., str. 13-30. i Žarko Paić, *Događaj i praznina: Ogleđi o kraju povijesti*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2007.

2 Vidi o tome: Dean Komel, *Obilježja smisla*, Litteris, Zagreb, 2019. Sa slovenskoga preveo Mario Kopačić.

3 Vanja Sutlić, *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel-Marx*, Demetra, Zagreb, 1994., str. 34.

4 Martin Heidegger, *Holzwege, GA*, sv. 5, V. Klostermann, Frankfurt/M., 2003., 2. nepromijenjeno izd. i Martin Heidegger, *Vier Seminare, GA*, sv. 15, V. Klostermann, Frankfurt/M., 2005., 2. pregledano izd.

transcendencije i imanencije, ideje i zbilje. Unutarnja srodnost onoga što Sutlić pokazuje u predavanju o Hegelu-Marxu i onoga što čini Heidegger čini se jamstvom da se stvari postave radikalno. Metafizika se događa, dakle, samo i jedino kao „smisleno zbivanje“, kao izlaganje-razlaganje svrhe i cilja povijesti u onome posljednjem ili konačnome (teleologija i eshatologija). Stoga su svi izrazi tzv. sociologijskoga podrijetla poput „napretka“ ili „progres“ i „nazatka“ ili dekadencije povijesti već uvijek samo i jedino modifikacije onoga „istoga“. Riječ je, naravno, o bitku u njegovoj povijesnosti kao događanju smislenosti, čak i kada povijest postaje kaos i entropija, odnosno „buka i besmisao“ u lutanju svjetova. Uostalom, nije slučajno čitav Hegelov naum povezivanja spekulativne dijalektike (pojma) i vjere u božansku moć ozbiljenja metafizike nazvan i „teodicejom svjetskoga duha“.<sup>5</sup> Nije, međutim, problem u obrazloženju „uzlazne putanje“ metafizike s njezinim temeljnim pojmovima od Platona i Aristotela preko Descartesa, Leibniza, Kanta, do Schellinga i Hegela. Sve je ovdje „unaprijed“ gotovo samorazumljivo, pa čak i to da su bitak i ništa jedno te isto, te da sloboda ne može biti utemeljena ni u kakvoj drugoj ideji osim u bezdanu vlastite ljudske egzistencije.

Poteškoće nastaju s onime što je nezadrživo na putu obesmišljavanja povijesti kao vladavina nihilizma u mnoštvu svojih likova. Kada povijest više nema smisla, a to znači da je dovedena u pitanje i svrha čitave metafizike i na njoj utemeljenih područja „duhovnoga bitka“ od filozofije, umjetnosti, znanosti i religije, kao da slika urušavanja temelja one Hegelove tvrđave poprima nove simboličke i zbiljske slike. Kao da, naposljetku, sve što jest, tj. „bitak“ više nema smisla, a otuda ni „vrijeme“, jer kao što bi to rekao Nietzsche nedostaje i izostaje odgovor na pitanje „Zašto“?<sup>6</sup> Gubitak smisla povijesti ne proizlazi samo iz ljudskoga odnosa spram povijesnoga sklopa (bitka, biti čovjeka i bića u cjelini), nego i iz te gotovo fatalne nemogućnosti da se onome što se otpočelo „besmisleno“ zbivati iznova vrati smisao. Može li se kaos i entropiji doskočiti povratkom u „bit“ metafizike tako da će se promijeniti smjer onoga što je još ostalo od povijesti, ili je takav poduhvat unaprijed osuđen na propast? Čini se da je na tom tragu i promišljanje jednog od najvažnijih predstavnika tzv. slabe misli (pensiero debole) talijanske suvremene filozofije, Giannija Vattima, kada izričito u svojim spisima od kraja 1970ih do kraja 1990-ih govori o postmoderni. Pritom je njegova analiza ovog problema povezana s hermeneutikom i poststrukturalizmom, jer se često bavi analizom Nietzscheovih i Heideggerovih spisa, ali za razliku od Gadamera i Derridae, primjerice, pristupa nihilizmu polazeći od razlikovanja temeljnog pojma Hegelove dijalektike kao što je „prevladavanje“ (Überwindung - ukidanje i uzdizanje na viši stupanj) u odnosu na onaj koji rabi Heidegger u zbirci Vorträge und Aufsätze. Taj izraz jest „pregorijevanje“ ili „prebolijevanje“ (Verwindung).<sup>7</sup> Ako se „prevladavanje“ odnosi na unutarnje mogućnosti metafizike u njezinome „konstruktivnome“ smislu izgradnje svagda „novih“ i „naprednijih“ i „razvijenijih“ oblika i stupnjeva bitka u povijesnome smislu ozbiljenja ciljeva i svrha, onda je „pregorijevanje/prebolijevanje“ pokušaj mišljenja izvan granica metafizike koje je po svojoj nakani „destruktivno“ i „dekonstruktivno“.<sup>8</sup>

2.

Genalogija problema s kojim se suočava „postmoderna“ uistinu je mnogo više od neke uklete verzije ponavljanja istoga što su već u bitnome izveli Nietzsche, Marx i Kierkegaard. Mogli bismo pritom navesti kako su za prvoga estetski problemi metafizike „volje za moć“ kao „vječnoga vraćanja jednakoga gotovo istovjetni Marxovu mišljenju „biti“ rada kao temelja vrijednosti na čemu

5 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2004. Vidi također: Pierre Chélatat, „Hegel's philosophy of world history as theodicy: on evil and freedom“, u: Will Dudley (ur.), *Hegel and History*, SUNY Press, New York, 2009.

6 Martin Heidegger, „Nietzsches Wort 'Gott ist tot'“, u: Holzwege, str. 223.

7 Gianni Vattimo, „Nihilizam i postmoderna u filozofiji“, u: Čitanka, Izdanja Antibarbarus/HDP, Zagreb, 2008., str. 123-137. Priredio i preveo s talijanskoga Mario Kopic. Valja kazati da je o tome u nas najsuštavnije promišljeno u djelu Vanje Sutlića, *Praksa rada kao znanstvena povijest: Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, Globus, Zagreb, 1987. 2. prošireno i dopunjeno izd., str. 302-308. Naslov Sutlićeva članka dostatno o tome svjedoči: „Prebolijevanje filozofije i drugačija nakana povijesnoga mišljenja“.

8 Vidi o tome iscrpno: Žarko Paić, „Pregorijevanje povijesti? Marx i Heidegger u 'novome vremenu'“, u: *Događaj i razlika*, str. 47-76.

se zasniva ideja i zbilja kapitala u vremenu radno-tehničkoga otuđenja (Entfremdung), dok se, pak, za Kierkegaarda egzistencijalna vjera pronalazi kao prva i posljednja alternativa slobode spram ugrožene čovječnosti suspenzijom etičkoga u religioznome prostoru djelovanja. U sva tri slučaja posrijedi je razračunavanje s „biti“ metafizike, a ujedno sva su tri mislioca stvorili nove pojmove za pokušaj „prevrednovanja“ vrijednosti, ozbiljenja filozofije u nadolazećoj zajednici proizvodnje „društvenosti“ onkraj otuđenosti kapitalizma, te razotkrića subjektno-centrične egzistencije kojom tek moderno doba postaje uistinu „postmodernim“. Ako je Vattimovo nastojanje da se upravo s pomoću Heideggerova „prebolijevanja“ metafizike izgradi novi pristup oslobađanju bitka od znanstveno-tehničke „sudbine“ u suvremenosti, onda je riječ istodobno o nečemu što zacijelo zahtijeva temeljito propitivanje razloga zašto su i postmoderna i nihilizam korelativni u dva slučaja: (1) kada povijest gubi smisao i postaje kaosom i entropijom mnoštva i razlike i (2) kada povijesti u njezinom ubrzanome „napretku“ i „razvitku“ na ishodu 20. stoljeća nedostaje odgovor na pitanje „Zašto“? Zašto, dakle, s postmodernom kao „silaznom putanjom“ metafizike u doba njezine realizacije sve smjera onome što Heidegger i Sutlić u svojim raspravama 1960-ih godina nazivaju stabilnošću u promjeni, a što je na izazovan način najinventivnije promislio u svojim analizama Gilles Deleuze? Pritom je stvorio čitav niz konceptualnih okvira i slika mišljenja primjerenih razdoblju tehnosfere: od razlike, sklopa, mnoštva, simulakruma, rizoma, postajanja ili bivanja (devenir), procesa, tijela-bez-organa, deteritorijalizacije/reteritorijalizacije itd.<sup>9</sup>

Korelacije koje iznosimo su dokaz da se priča o kontinuitetu-diskontinuitetu vremena ne može svesti na puko razlikovanje između „vjere u napredak“ i „krize reprezentacije“, jer je to sve već vrlo jasno postavio u horizont razmatranja Walter Benjamin u svojim Arkadama/Passagen-Werk pitajući se zašto upravo u pojmu modernosti imamo dvije slike mišljenja, dvije pojmovne figure iz filozofije: prvu predstavlja Kant, a drugu Nietzsche. Prva se odnosi na bezuvjetnu vjeru u ljudsko usavršavanje i napredak, a druga je sumnja u smislenost povijesti kao linearnosti, kojoj se suprotstavlja ideja o vječnome povratku istoga. Obje slike mišljenja o bitku i vremenu samo su ono isto u razlici.

Vjera u napredak, u beskonačno usavršavanje - beskonačnu zadaću u moralu - i predstava o vječnome vraćanju su komplementarne. Ovo su nerazrješive antinomije s obzirom na ono što razvija dijalektički pojam povijesnoga vremena. Usuprot tome, pojavljuje se predstava o vječnome vraćanju upravo suprotna 'plošnom racionalizmu' koji proizlazi iz vjere u napredak i utoliko je riječ o načinu mitskoga mišljenja istovjetnim predstavi o vječnome vraćanju,<sup>10</sup>

Kada to imamo u vidu, onda nam se nameće pitanje je li u velikoj raspravi o moderni i postmoderni od kraja 1970-ih godina do uvjetno kazano kraja 20. stoljeća opravdano govoriti o „pobjedi“ ili „porazu“ prve ili druge koncepcije povijesti, ili je to vrtnja u krugu, nešto što uistinu nije unatoč zapaženih dostignuća u istraživanju ovih problema doseglo razinu koju su uspostavili Nietzsche, Marx i Kierkegaard kritikom metafizike grosso modo i Hegela kao vrhunca spekulativne dijalektike? Ostavimo odgovor na to pitanje za kraj ovog razmatranja. Usmjerimo se sada razlozima zašto je upravo taj začudno sklopljeni pojam „postmoderne“ izazivao toliko spora i nesporno velikog interesa među filozofima, sociolozima, teoretičarima arhitekture, književnosti, vizualnih umjetnosti, uključivši i teologe. Ne svjedoči li o tome gotovo apodiktičko izjašnjavanje je li netko u ovome ontologijsko-spoznajnome sporu, a koji ima i etičko-političke konzekvencije, na strani moderne ili postmoderne, pa sve do proglašavanja čitave struje mislioca mahom francuskoga, talijanskoga i američkoga kruga etiketama primjerice „postmodernoga pragmatizma“, kako se to uobičajeno pripisivalo američkome filozofu Richardu Rortyju.<sup>11</sup> U Vattimovu razumijevanju problema otklanja se usmjerenost na tzv. probleme stila i „duha vremena“ u umjetnostima.

9 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz, 2014. Vidi o tome moje priloge u Tehnosfera I-V, Sandorf i Mizantrop, 2018-2019. i *White Holes and Visualization of the Body*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2019.

10 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*: 5. svezak I. dio, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1982., str. 178. (D10a, 5) (ur. Rolf Tiedemann), Vidi o tome: Žarko Paić, *Anđeo povijesti i Mesija događaja: Umjetnost-Politika-Tehnika u djelu Waltera Benjamina*, FMK, Beograd, 2018.

11 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1989. Vidi o tome: Barry Allan, „Postmodern Pragmatism: Richard Rorty's Transformation of American Philosophy“, *Philosophical Topics*, Vol. 36, br. 1/2008 (proljeće), str. 1-15.

Namjesto toga pokušava se uvesti strogo i precizno filozofijsko razlikovanje modernosti i postmodernosti. Pritom nastaje dodatna poteškoća jer su to pojmovi vezani uz „društvo“ i „kulturu“. Stoga je nužno da se postmoderna mora razračunati s Frankfurtskom kritičkom teorijom. Nije, dakle, nimalo začudno zašto je polemika između Habermasa i Lyotarda imala za cilj obranu neobranjivoga: s jedne strane pojma „modernoga društva“ kao središta estetske autonomije subjekta (Marx i Adorno), a s druge strane „postmoderne kulture“ kao rastemeljenoga subjekta heteronomije i suverenosti događaja (Nietzsche i Heidegger).<sup>12</sup> Želim ovdje samo napomenuti da su se i moja teorijska nastojanja od samoga početka vodila idejom da bez pojmovno-kategorijalnoga „utemeljenja“ svaki razgovor o postmoderni ubrzo postaje „besmislena buka i naklapanje“, da se poslužim izrazom Kierkegaarda u njegovoj kritici ispraznosti moderne zaokupljenosti izvanjskim i površinskim, ornamentalnim i estetski dopadljivim. Vidimo nešto naizgled začudno. Mislilac radikalne modernosti smatra upravo fenomene očitovanja te i takve modernosti ispraznim i nedostojnim mišljenja. Nije stoga neobično da se nova tumačenja Kierkegaarda ne odnose više na čitanja filozofije egzistencije u 20. stoljeću. Mnogo je više u središtu interesa ono što mnogi nazivaju „postmodernim obratom“. S njime se Kierkegaard preko Lévinasa i Derridaea uspostavlja ključnim arché za postmoderno rastemeljenje bitka, biti čovjeka i bića u cjelini. Isto se događa, naravno, s nasljeđem Nietzschea. Na to su upozorili osim Vattima već i francuski mislioci poput Pierrea Kosslowskoga i Gillesa Deleuzea.<sup>13</sup> Pojam postmoderne je skovan „nezgrapno“, inače ne bi mnogi mislioci poput najznačajnijih francuskih poststrukturalista već 1980-ih godina, a među njima su reprezentativni Lyotard i Baudrillard, imali potrebu sa sebe skidati etiketu „postmodernista“ i gotovo propedeutički objašnjavati što je to uistinu „postmoderno u moderni“, te što za razliku od moderne vjere u „velike priče“ (duh, svijest, rad, želju) znači ulazak u doba vladavine tehnološke i simulacije kao „kraja velikih priča“. <sup>14</sup> Neki povjesničari kulture tvrde, pak, da je pojam bio u uporabi već u engleskog historičara civilizacija Arnolda Toynbeeja 1937. godine, te da ga je zapravo prvi rabio 1934. godine Federico de Oniz, antologičar španjolske i hispano-američke poezije.<sup>15</sup>

Nezgrapnost očito proizlazi otuda što je prefiks „post“ za razliku od onoga „neo“ koji se počeo rabiti 1960-ih godina u takvim obratima kao što su neoavangarda, neorealizam, neomodernizam itd., upućivao na nešto što nije nipošto „novo“ u smislu bezuvjetne novosti kao aktualnosti, već je u nekom neodređenome odnosu s njime i to kao pokušaj nadilaženja svake emfatičke uporabe modernosti u svijetu znanosti, tehnologije, umjetnosti, arhitekture, filozofije, književnosti. Uglavnom „post“ je imao neskriveno podrijetlo onoga što je prelazno, što ujedno označava moment kritike staroga i transgresiju novoga, kako je to možda najpreciznije izveo Georges Bataille u tumačenjima i komentarima uz Nietzschea.<sup>16</sup> Prelazak neke imaginarne ili zbiljske granice ujedno je nešto „novo“, ali ta se „novost“ može razumjeti tek kao renovacija i dekonstrukcija „staroga“. Primjerice, kada se želi vidjeti koliko kasni Husserlov pojam „svijeta života“ (Lebenswelt) ima značenje aktualnosti za kritiku suvremenoga kapitalizma u porobljavanju svakodnevice, potrebno je obnoviti njegovo shvaćanje intencionalnosti i intersubjektivnosti svijesti. Ali istodobno valja

---

12 Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne: Dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb, 1987. S njemačkoga preveo Igor Bošnjak. Vidi o tome: Andreas Huyssen i Klaus R. Scherpe (ur.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Rowohlt, Hamburg, 1986; Gvozden Flego (prir.), *Postmoderna: Nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988; Peter Kemper (prir.), *Postmoderna ili borba za budućnost*, A. Cesarec, Zagreb, 1993. S njemačkoga preveli Dragutin Horvat, Dražen Pehar i Gordana Dana Grozdanić; Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, HFD, Zagreb, 2000.

13 Vidi o tome: Žarko Paić, *Sfere egzistencije: Tri studije o Kierkegaardu*, Matica hrvatska, Zagreb, 2017.

14 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Pariz, 1979; Jean-François Lyotard, *La postmoderne explique qux enfants: Correspondance 1982-1985.*, Les Éditions Galilée, Pariz, 1986. Hrvatski prijevod: *Postmoderna protumačena djeci: Pisma 1982-1985*, A. Cesarec, Zagreb, 1990. S francuskoga prevela: Ksenija Jančin; Jean-François Lyotard, *Témoigner du différent*, Osiris, Pariz, 1989; Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, les Éditions Galilée, Pariz, 1988; Vidi o tome: Žarko Paić, *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996; *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005; *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. Isto tako: Jean Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2001; Jean Baudrillard, *Simulakrumi i simulacije*, DAGGK, Karlovac, 2001.

15 Theo D'haen i Hans Bertens (ur.), *Closing the Gap: American Postmodern Fiction in Germany, Italy, Spain, and the Netherlands*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1997., str. 80.

16 Georges Bataille, *La Somme athéologique*, Gallimard, Pariz, 1992. O transgresiji vidi: Michel Foucault, „A Preface to Transgression“, u: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1977. Isto tako i moj prilog: Žarko Paić, „Spirale transgresije: Georges Bataille i sveta profanost tijela“, u: *Posthumano stanje*, str. 429-471.



zagraditi svaki mogući pristup koji bi podsjećao na „konzervativno“ tumačenje odnosa života i kulture kakvi su bili uobičajeni u tzv. filozofijama života od Diltheya do Spenglera. To znači da je „postmoderna“ na paradoksalan i aporetičan način uistinu nešto drugo od puke kritike modernosti kao logike bezuvjetnoga napretka u onome što se smatra „društvom“, „kulturom“ i „politikom“. Paradoks i aporija su figure koje je osobito „volio“ Jacques Derrida, također jedan od ključnih mislilaca, možda i sudbonosan za postmoderu, jer je tvorac najučestalije raspravljana koncepta u suvremenoj filozofiji i društvenim i humanističkim znanostima – dekonstrukcije.<sup>17</sup> Ukratko, ovim se pojmom, u razračunavanju s Heideggerovom „destrukcijom tradicionalne ontologije“ izvedene u njegovu glavnome djelu *Bitak i vrijeme* iz 1927. godine, smjera razgradnji i rastemeljenju samog temeljnog načina kojim se bitak od Grka do Hegela poima kao „prisutnost“ (ousia), što iziskuje promjenu ishodišta mišljenja. Utoliko dekonstrukcija pretpostavlja razumijevanje razlike (différence) kao razlučivanja (différence). Složenost ove misaone djelatnosti izvodi se tako što se time pojam temelja, identiteta, subjekta, supstancije iz „temelja“ dovodi do preinake njihova mjesta i značenja u povijesti. Svaki se pojam zapadnjačke metafizike mora dekonstruirati. Iznimku čini jedino pravednost. Za kasnoga Derrida u njezino je mjesto izvan horizonta metafizike, jer omogućuje smisljeno djelovanje u zajednici, a nije izvedena iz slobode i jednakosti.<sup>18</sup> Dekonstruirati, pak, samu ideju zapadnjačke povijesti utoliko znači dekonstruirati ono što čini „bit“ nihilizma uopće.<sup>19</sup>

Ono sve što iziskuje „nova“ tumačenja u posve drukčijem kontekstu od ranoga razdoblja vladavine načela inovacije u znanostima i tehnologiji sada se premješta/razmješta. Kada dolazi do procesa ove ontologijske dislokacije nužno je uzeti u obzir semiotičku teoriju kulture. Ona, naime, počiva na postavci da je kultura glavni označitelj „kraja povijesti“. Stoga je značenje uvijek ovisno od konteksta kulture kao partikularnosti. Ništa više nije unaprijed određeno, pa ni logika povijesnoga razvitka. Središnje se strukture „decentriraju“ kao što je to bilo vidljivo u temeljnome pojmu subjekta Lacanove psihoanalize, a pojam dekonstrukcije za Derrida označava vladavinu „logocentrizma“ zapadnjačke metafizike. Tako umjesto djelovanja načela novovjekovne metafizike u Leibniza kao što su računanje, planiranje i konstrukcija, u postmoderni se pojavljuju pojmovi transklasične logike. Uostalom, i Derrida ih spominje u njegovu glavnome spisu *O gramatologiji*. Svi su prisvojeni iz kibernetike, biologije, informatike i lingvistike. „Bit“ se „postmodernoga obrata“ može otuda sažeti u postavci da pisanje-kao-trag prethodi jeziku kao govoru. Ono što je tehnički nadomjestivo i stoga „ne-živo“ postaje, paradoksalno i aporetično, uvjet mogućnosti „živoga“. Razlika prethodi identitetu bitka kao što informacija prethodi svakoj kodiranoj komunikaciji u društvu i kulturi. Nestanak pojma prirode početak je vladavine anti-esencijalističkih teorija. Čak i današnji povratak ontologije realizma u suvremenu filozofiju, s tzv. spekulativnim realizmom Quentina Meillassouxa,<sup>20</sup> nije srušio njihov prodor u različite društvene i humanističke znanosti.

U istom značenju biolog danas govori o pismu i pro-gramu kada govori o najelementarnijim procesima informacije u živoj stanici. Naposljetku, postoje li ili ne bitne granice, svekoliko područje koje prekriva kibernetički p r o g r a m postat će poljem pisma. Za pretpostaviti je da teorija kibernetike može u sebi obuhvaćati sve metafizičke pojmove – sve do onih duše, života, vrijednosti, izbora, sjećanja – koji su se donedavno rabili kao suprotstavljanje stroja čovjeku, ona će, dok se njezina povijesno-metafizička pripadnost također objelodani, morati sačuvati pojam pisma, utiska, grama ili grafema<sup>21</sup>

Što je bit onoga što smo nazvali „postmodernim obratom“? Ponajprije, i tu je bitna razlika mojeg shvaćanja spram Vattima i drugih na njegovu tragu, postmoderna se razlikuje od Heideggerova pokušaja mišljenja povijesnosti bitka polazeći od događaja (Ereignis). Da bismo to pojasnili nužno

<sup>17</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Pariz, 1967.

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié: Suivi de l'oreille de Heidegger*, Galilée, Pariz, 1994.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Pariz, 2014.

<sup>20</sup> Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, London, 2010.

<sup>21</sup> Jacques Derrida, isto, str. 19.

je reći da Vattimo uzima Heideggera za svjedoka svoje glavne postavke o „kraju moderne“.<sup>22</sup> Kraj se ne može misliti drukčije negoli u okvirima metafizike kao povijesno-epohalni događaj iščezavanja prethodne misaone sheme u cjelini. Obrat koji se ovdje pokazuje odnosi se na engleski izraz turn, što nipošto ne može biti adekvatan prijevod njemačkoga die Kehre koji je početak 1930-ih godina svih Heideggerovih misaonih figura „obrata“, „pregorijevanja/prebolijevanja“, „okreta“ i „preokreta“.<sup>23</sup> Dok se, dakle, u slučaju postmodernoga obrata u konačnici radi o vladavini slike nad jezikom, simulacije nad zbiljom, strukture nad životom, kibernetike kao sustava informacija nad kazivanjem jezika u egzistencijalnoj predbježnosti čovjeka kao tubitka (Dasein), Heidegger pokušava brižno preusmjeriti mišljenje povijesti metafizike kao nihilizma s onu stranu vladavine računanja, planiranja i konstrukcije.<sup>24</sup> Postmoderni obrat, pak, samo je drugi naziv za pokušaj da se metafizika „dekonstruira“, „decentrira“, „dekontekstualizira“, dovede do mogućnosti rasklapanja njezina onto-teologijskoga sklopa i da se, naposljetku, umjesto logocentrizma Zapada i njegova shvaćanja svijeta uvede mogućnost razlike svjetova, polazeći od razgradnje svakog dosadašnjega temelja svjetovnosti svijeta. Ukoliko prihvatimo takvo shvaćanje možemo reći da blizina između Heideggera i postmodernoga obrata, unatoč jezične i terminologijske složenosti kazivanja kad je riječ o Derridai, Lyotardu, Deleuzeu, te Vattimu, ipak nije tolika koliko je uistinu između njih nepremostiv razmak u mišljenju. Nije stoga posrijedi prebolijevanje metafizike kao ključne riječi za postmodernu misao, već ipak nešto, da se izrazimo ironično-ciničnim jezikom Montyja Pythona – posve drukčije.

3.

Već sam u nekoliko navrata nastojao obrazložiti zašto smatram da je za razumijevanje ovog problema jedino mjerodavno izložiti temeljne filozofijske uvide onog mislioca koji je paradigmatski za postmodernu u cijelosti. Naravno, posrijedi je Jean-François Lyotard. Njegov spisi Postmoderno stanje (La condition postmoderne) iz 1979. godine, potom Raskol (Le différend) iz 1983. godine, Postmoderna protumačena djeci (Le Postmoderne expliqué au enfants: Correspondance 1982-1985) iz 1986. godine, te Neljudsko (L'inhumaine) iz 1988. godine vjerodostojni su putokaz za promišljanje onoga što stoji u biti postmodernoga obrata.<sup>25</sup> Nema sumnje da je ovdje riječ o pitanjima novih konstelacija odnosa između jezika i događaja. Uostalom, jedan od temeljnih problema suvremene filozofije nakon tzv. postmetafizičkoga obrata postao je problem jezika, kako je to ispravno uočio Habermas u svojoj knjizi.<sup>26</sup> No, ovdje treba dodati da je pitanje jezika nemoguće razumjeti bez uvida u pokušaj promišljanja temeljnog pojma druge polovine 20. stoljeća u filozofiji. Posrijedi je pojam događaja (Ereignis) u Heideggera, te u francuskome poststrukturalizmu i neomarksizmu od Derridae, Deleuzea, Lyotarda do Badioua. Da je tome tako uvjerljivo svjedoči i razmatranje koje poduzima njemački filozof i estetičar Wolfgang Iser u svojim utjecajnim studijima, osobito u knjizi Naša postmoderna moderna (Unsere postmoderne Moderne) iz 1993. godine. U njoj tvrdi da se Lyotardovo mišljenje razotkriva kao korak spram napuštanja „antropocentrizma“. Razlog leži u tome što se događanje u jeziku ne može objasniti nikakvom subjektno-centričnom pozicijom. Umjesto toga susrećemo se s nesvodljivom logikom razlika i heterogenosti koje su nesumjerljive.<sup>27</sup>

Ako se, dakle, jezik kao formalno uzevši komunikacijska struktura ljudskoga bitka ne može više smatrati uvjetom mogućnosti određenja biti čovjeka, nalazimo se na putu koji su ucrtali Nietzsche i Heidegger, a upravo su rezultati suvremenih tehnoloških potvrda ove postavke koja u krajnjem slučaju upućuje na „kraj čovjeka“ i ulazak u doba čistih kontingencija. Svemu unatoč, Lyotard nije kao njegovi francuski suputnici u mišljenju (Derrida, Foucault, Stiegler, Nancy, Lacoue-Labarthe)

22 Gianni Vattimo, *La Fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985.

23 Catherine Malabou, *Le change Heidegger: Du fantastique en philosophie*, Léo Scher, Pariz, 2004.

24 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, GA, sv. 8, V. Klostermann, Frankfurt/M., 2002.

25 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Pariz, 1979; *Le différend*, Éditions de Minuit, Pariz, 1983; *Le Postmoderne expliqué au enfants: Correspondance 1982-1985*, Éditions Galilée, Pariz, 1986. i *L'inhumaine*, Éditions Galilée, Pariz, 1988. Vidi o tome: Žarko Paić, *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996. i Žarko Paić, „Politika estetskoga obrata: Lyotardovo mišljenje između projekta i programa“, u: *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb, 2014., str. 261-302.

26 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992.

27 Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1993. 4. izd.

bio posve u bliskome dijalogu s Heideggerom. Nije, naposljetku, u svojoj najvažnijoj filozofijskoj knjizi naslovljenoj *Raskol* s obzirom na pitanja odnosa estetike i politike posegao za pojmom događaja u Heideggera, već se zaputio iznova Kantu i njegovom pojmu uzvišenoga (*Erhabenheit*) iz Kritike moći suđenja, da bi dospio do formulacije o „prikazivoj neprikazivosti“ koja odgovara čitavoj programatskoj estetici postmoderne u doba vladavine tehnološke i digitalne simulacije. No, ono što je posve drukčije od Heideggera, Derridae i Vatima nije, dakle, uporaba njemačkoga pojma prebolijevanje (*Verwindung*) metafizike. Umjesto njega Lyotard već u programatskoj knjizi postmodernoga obrata, zacijelo ključnoj za sve što će se s postmodernom kasnije dešavati na teorijskome i praktičnome planu (etika, estetika, politika), uvodi na tragu kasnoga Wittgensteina svoj vlastiti pojam za jezične igre (*Sprachspiele*, language games). U doba heterogenosti i nesumjerljivosti, doba određeno vladavinom pluralnosti i agonalnosti u društvu, politici i kulturi, jedini način kojim se u svijetu bez prisile pseudo-totaliteta hegelovskoga tipa, ali i onoga što je postavkom kako istina nije cjelina zagovara Adorno s njegovim pojmom estetske autonomije „subjekta“, može nastaviti živjeti u složenim sustavima zapadne demokracije pokazuje se u „postmodernome nominalizmu“ znanja kao moći-činjenja (*savoir-faire*). Što je „smisao“ jezika i događaja u okružju postindustrijskoga društva i postmoderne kulture?

Za Lyotarda je to „know-how“. Možemo ga nazvati konceptualni hologram. Njime se jezik ne izvodi iz transcendentalne strukture neke „velike priče“ filozofije na zalasku (Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Freud). Umjesto toga, jezik označava događaj kontingentne borbe čovjeka sa svijetom kao mnoštvom događaja koji su međusobno nesumjerljivi.<sup>28</sup> Nije teško zapaziti da je Lyotard s uvođenjem pojma postmodernog stanje (*la condition postmoderne*) doveo u svezu jezik i događaj kao komunikaciju. Za razliku od univerzalne racionalnosti diskursa u demokratskome dijalogu komunikacija se više ne oslanja na pojam „istine“ kao nečega što je unaprijed zadano i postavljeno nalik Kantovu rigorizmu prava i dužnosti građanina u kozmopolitskome poretku svijeta. Umjesto tog glavnog potporna čitave zgrade kantovskoga i habermasovskoga konstitucionalizma i konstrukcionizma „uma“, na djelu je polimorfija i policentričnost interesa. Jasno je pritom da je partikularnost poduprta logikom razlika i da ono što prethodi univerzalnosti u logici, etici i politici ima značajke nesvodljivosti kvazi-temelja. Drugim riječima, na osnovu sinkretizma kasnoga Wittgensteina i osebujne preradbe Nietzschea i Heideggera u „postmoderne svrhe“, Lyotard je dospio do ključne postavke o bitku i vremenu nakon kraja metafizike u kibernetici. Što je to – postmodernog stanje? Očito, posrijedi je vremensko određenje onoga što obuhvaća u sebi zatvorenu-otvorenost mogućnosti promjene. To nije puka aktualnost ni prolaznost, već uspostavljeni poredak u kojem smisao više nije nešto hermeneutički postojano i trajno, kao što je to još bilo u modernosti s njezinim kultom inovacije i originalnosti. Umjesto toga na djelu je kontekstualno značenje neke situacije u sklopu odnosa. Budući da „bitak“ postaje „informacijom“ te u postmodernome stanju čovjek komunicira s Drugim medijalno, to znači da se mijenja i ono što je jeziku s pomoću sustava znakova određivalo uporabnu vrijednost. Jezik kao *savoir-faire* postaje konceptualni alat. Time služi za razumijevanje kontingentnoga događaja. Stanje, pak, za razliku od situacije i konteksta ima skriveni primat onoga što je blisko modalnim kategorijama zbilje i nužnosti.

Razlog valja pronaći u promijenjenoj biti znanosti u postindustrijskome društvu. Sada su to tehnološki protokoli konstrukcije „novih svjetova“ s pomoću kompjutorske simulacije. Uostalom, sam je Lyotard 1985. organizirao izložbu naslovljenu *Nematerijalno* (*Les Immatériaux*) u Pompidou Centru u Parizu. Postavio je instalacije s laserskom tehnologijom kao uvjetom mogućnosti nastanka nove „postmoderne estetike“ s ključnim preokrenutim kantovskim pojmom „prikazive neprikazivosti“ onoga što se naziva sublimnim objektom opažaja i razumijevanja bitka

28 Lyotard primjenjuje univerzalnu filozofijsku gramatiku kasnoga Wittgensteina za objašnjenje činjenica pragmatičkoga znanja suvremenih tehnoloških. To je metoda jezičnih igara. Za Wittgensteina se sve ono metafizičko zbiva samo u gramatici jezika sukladnošću između misli i zbilje. Lyotard uzima od Wittgensteina koncept jezičnih igara na sljedeći način. Polazeći u analizi jezika od nule, cilj je pokazati učinke razolikih diskursa s pomoću raznih vrsta iskaza. Svaka od kategorija iskaza određena je na temelju pravila iskaza koja su posebna po svojim svojstvima i mogu imati primjenjivost samo u određenom kontekstu u kojemu se takav iskaz rabi. Kao što se igra šaha određuje skupom pravila koja svakoj figuri podaruje njihovu ulogu u igri, tako se i jezičnom igrom određuje skup pravila unutar kojeg neki iskaz ima ili nema značenje i upućuje na smisao konteksta u kojem se događa igra. Lyotard stoga jezične igre shvaća na tri razine: (1) njihova pravila nemaju u sebi samima legitimnost, već su predmet izričitog ili neizričitoga ugovora između igrača; (2) bez pravila nema ni igre, a svaka promjena pravila mijenja bit igre, što uključuje da samo jedan „potez“ ili iskaz suprotan pravilima ne pripada igri koja je njima definirana; (3) svaki iskaz valja gledati kao „potez“ u nekoj igri. - Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, str. 17-20; Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1978. Vidi o tome: Žarko Pačić, „Jezik kao tehnosfera: Od 'forme života' do 'funkcije stvari'“, u: „Crna kutija“ metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja, Tehnosfera, sv. II, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2018., str. 173-219.

uopće.<sup>29</sup> Ovim konceptualnim činom „postavljanja“ onoga što ima karakter uzvišenoga bez odnosa s prirodom i ljudskim duhom ulazimo u prostor-bez-čovjeka. Neljudsko nije tek tehnologijska simulacija događaja. Naprotiv, ono što se pokazuje neljudsko kao takvo „jest“ događaj prikazive neprikazivosti sklopa snaga koje više nisu određene kauzalno-teleologijski. Kao i Derrida i Deleuze, tako i Lyotard jasno uviđa da su mogućnosti vizualizacije „života“ u rukama tehnoznanstvenoga prodora u samu „bit“ njegova stvaranja. Ipak, konceptualni hologram koji je uveo Lyotard ne bi bio djelotvoran bez uvođenja pojma performativnosti jezika kao takvog. To je bilo posebno značajno stoga što izvedbena značajka jezika u okružju tehnoznanstvene konstrukcije svjetova pokazuje kako se komunikacija, u postmodernome stanju, ne može više razumjeti društveno ili kulturalno, u smislu samodjelatnosti ljudskoga duha neovisno o mediju komunikacije i stadiju razvitka tehnologijskoga aparata. Lyotard je posebno u spisu *Neljudsko* razradio postavku kako tehnoznanosti govore jezikom aplikacije i izvedbenosti. Nije teško otuda zaključiti da je svaka apologija subjekta i voljno-smislene djelatnosti promjene stanja polazeći od aktivizma političke promjene ono što bi se moglo nazvati dječjim bolestima ljevičarski shvaćenoga aktivizma. Komunikacija u postmoderni postaje posthumano stanje čudovišno neljudske komunikacije. Nema sumnje da je Lyotard u razgovoru s astrofizičarima, kozmolozima i kibernetičkim stručnjacima, što je posvjedočeno u uvodnome tekstu zbirke *Neljudsko* naslovljenim „Može li biti mišljenja bez tijela?“ („Si l'on peut penser sans corps“?), postao svjestan da su mogućnosti onog ljudskoga-odveć-ljudskoga sve više i više sužene u našem suvremenom svijetu, odnosno da su već programski jezici i aplikacije svojevrsna vladavina programa i kodova nad neposrednom ljudskom spontanošću.<sup>30</sup>

U tom je pogledu njegov koncept „jezičnih igara“ primijenjen od Wittgensteina u ono što nazivam tehnosferom sveza performativnosti jezika i događaja. Obilježava ga pritom moment neodređenosti. Najvažnija posljedica koja otuda slijedi za postmoderni način tvorbe znanosti jest u tome što znanje postaje praktično umijeće i način uporabe u društvenoj situaciji u cilju njezine promjene. To je pravo značenje *savoir-faire*. Praktičnost i performativnost u načelu postaju vizualizirani pojmovi, jer jezik ne može više biti sredstvo-svrha ove čudovišne neljudske komunikacije između razvijenih sustava i inherentnih svjetova života u okolini (korporacije-država-sveučilišta). Iz semiotike novih medija bjelodano je kako pragmatička razina komunikacije ima prednost pred sintaktičkom i semantičkom.<sup>31</sup> Kako, međutim, Lyotard dolazi do posredovanja između svjetova — kantovski govoreći noumenalnoga i pojavnoga? Je li za tako nešto dostatno upozoriti da ako nema istine ni cjeline, da ako pritom više nije od pomoći ni bilo kakva vjera u „velike priče“ metafizike od Platona do Hegela i dalje, da tada moramo krenuti od čistog slučaja događaja koji su heterogeni i nesumjerljivi i pokušati ih ostaviti nedodirljivim u mogućoj sintezi razlika? Problem je, dakako, u tome što svaka ontologija pretpostavlja vremensku strukturu bitka kao vječnosti, trajnosti, nepromjenljivosti. Da bi komunikacija u nihilistički raspadnutome svijetu kaosa i entropije uopće imala izgleda za ozbiljenje na temelju priznanja razlika u onome što pripada „ljudskome“, nužno je umjesto logike i etike-politike postaviti u središte najkrhiju biljku suvremenosti bez koje ništa više ne cvjeta. To je, samorazumljivo, estetika i ono estetsko kao uvjet mogućnosti svake logike djelovanja. Za Lyotarda je tvorba postmodernoga stanja kao posthumanoga stanja nešto u sebi istodobno nepojmljivo i neodređeno kao što je to i područje ljudske osjetilnosti s misterijem tjelesnosti s onu stranu uma i jezika metafizike.<sup>32</sup> Prema tome, prolazak kroz tri stadija misaonoga susreta postmodernoga obrata i posthumanoga stanja, kako sam to već prije izložio, odvija se kroz: (a) osjećaj uzvišene moći tehnosfere, (b) želju za raskolom unutar moći kapitala koji više ne djeluje kao otuđena stvar, već kao postvareni sublimni objekt želje i (c) konstrukciju stroja u tehnoznanstvenoj proizvodnji umjetnoga života (A-life). U nastavku ću iznijeti sljedeće „novo“ tumačenje.

---

<sup>29</sup> Vidi o tome: Antonia Wunderlich, *Der Philosoph im Museum: Die Ausstellung „Les Immatériaux“* Von Jean-François Lyotard, Transcript, Bielefeld, 2008. i Jean-Louis Déotte, *Les Immatériaux de Lyotard (1985): un programme figural*, <https://journals.openedition.org/appareil/797>

<sup>30</sup> Jean-François Lyotard, *L'inhumaine: Causeries sur le temps*, str. 17-32.

<sup>31</sup> Lev Manovich, *The Language of New Media*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London, 2001. Vidi o tome: Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, Cvs, Zagreb, 2008., str. 145-226.

<sup>32</sup> Vidi o tome: James Williams, *Lyotard and the Political*, Routledge, London-New York, 2000. i Peter Zima, *Ästhetische Negation: Das Subjekt, das Schöne und das Erhabene von Mallarmé und Valéry und Lyotard*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

4.

Lyotardova postmoderna estetika oslanja se izričito na drukčije razumijevanje Kantova pojma uzvišenosti. No, to nije uzvišeno unutar kruga ljepote kao svrhovitosti bez svrhe. Posrijedi je ono otvoreno i dinamičko s kojim se mogu razumjeti paradoksi i aporije avangardne umjetnosti. Ako je aksiom svake postmoderne filozofije kraj metafizike i ulazak u razdoblje programiranoga kaosa i entropije, onda je ono što preostaje tom stanju stvari koje pokriva pojam postmoderne svedenost na jezik i događaj. Jezik postaje „know-how“, dakle, pragmatika znanja na čemu danas počiva logika djelovanja svih novih medija. Tome usuprot, događaj (événement) se događa izvan horizonta u kojem metafizika postavlja bitak u prisutnosti (ousia). Svaka estetika uzvišenoga nužno mora postati negativna estetika iz jednostavnog razloga što pojam negacije predstavlja jedino sredstvo avangardnoga samouspostavljanja „novoga“ u svijetu. Evo odgovora na pitanje što je to — postmoderna?

„Što je, dakle, postmoderna? Koje mjesto zauzima ili ne zauzima u vrtoglavu nizu pitanja upućenih pravilima slike ili pripovijetke? Zasigurno je dijelom moderne. Sve što je naslijeđeno pa bilo i odjučer (modo, modo, pisao je Petronije) moramo dovesti u sumnju. Kojemu prostoru ne vjeruje Cézanne? Onom impresionista. Koji objekt osporavaju Picasso i Braque? Onaj Cézanneov, S kojim pretpostavkama prekida Duchamp 1912? S onima da slikar mora slikati sliku pa bila ona i kubistička. A Buren dovodi u pitanje onu drugu pretpostavku za koju drži da je netaknuta izašla iz Duchampova djela: mjesto prezentacije djela. Začuđujuće ubrzanje, „generacije“ preskaču jedna drugu. Djelo ne može postati moderno ako prvo nije bilo postmoderno. Tako shvaćen postmodernizam nije modernizam na svome koncu nego u stanju nastanka, a to je stanje konstantno.“<sup>33</sup>

Zašto Lyotardu uopće treba povratak Kantu? Naposljetku, čemu uopće posezati za drugim temeljnim pojmom klasične estetike ako ne zbog uvida da je ono što Schelling, Heidegger i Freud nazivaju Unheimliche (čudovišno, jezovito, strahotno, bezavičajno) sama bit našeg svijeta tehnouznanstvenih konstrukcija. U nemogućnosti pomirenja zahtjeva razuma i uma s estetskim doživljajem čiste osjetilnosti, što još preostaje? Raskol ili raspor, disimulacija, distancija između zahtjeva mišljenja kao računanja, planiranja i konstrukcije i mišljenja kao ne-konceptualne noeme ili monograma.<sup>34</sup> Što smo time dobili? Samo ovo: kada nema reza između istog u razlikama, što znači da postmoderna nema vremenski karakter epohe, već je riječ o stanju, vrijeme postaje temeljni problem ne samo suvremene umjetnosti. Štoviše, vrijeme postaje misterij suvremene filozofije i kozmologije utoliko što sada više ne možemo kao Heidegger govoriti o nadolazećem događaju mogućnosti „drugoga početka“ bitka kao onog spasonosnoga, nego eventualno još o događaju nesvodljiva otpora mišljenja svemu neljudskome što ugrožava svijet kao takav. U tom svjetlu ima nešto uistinu više negoli paradoksalno. Sa stajališta „pravovjernosti“ tumačenja zagonetke smisla teksta najvećim dijelom sva su postmoderna tumačenja Kanta, Nietzschea i Heideggera u odnosu na hermeneutičku „doslovnost“ često na rubu poprilično slobodnih asocijacija.

Dostatno je za to sučeliti Gadamerovo tumačenje Platona i Hegela s istim nastojanjima Derridaea. Zbog toga se i događa kadšto da se i Lyotardovo tumačenje Kanta ne smatra najvišim dosegom istraživanja problema uzvišenoga. Međutim, sve to nije uopće odlučujuće za bit postmodernoga obrata. Time ne želim reći da je posrijedi konfuzija i pad ispod razine, kako ponekad možemo čitati u različitim mahom njemačkih novijih tumača filozofijske tradicije koji gotovo posprdno navode i taj tzv. posmoderni pristup čitanju teksta kao „nesuvislost“ i „literariziranje“. Ovaj argument protiv postmoderne ne čini mi se „suvisao“. Više je to izlika za vlastitu stvaralačku nemoć negoli razlog za plodotvornu kritiku. Prigovor, pak, o „literariziranju“ još je promašeniji. Zar je jezik kazivanja Nietzschea, primjerice, zreo za „znanstveni objektivizam“!? Time je unaprijed dostojanstvo

<sup>33</sup> Jean-François Lyotard, „Odgovor na pitanje: što je postmoderna?“, u: Postmoderna protumačena djeci, August Cesarec, Zagreb, 1990., str. 25-26. S francuskoga prevela Ksenija Jančin.

<sup>34</sup> Jean-François Lyotard, L'inhumaine, str. 15.

estetskoga mišljenja strozano na dosadno raspredanje pukog historiografskoga karaktera. Dostatno je navesti neki Nietzscheov aforizam iz raznih spisa od Rođenja tragedije do Volje za moć u kojima bespoštedno pokazuje kako znanstvenost obogaljuje život, ali na drukčiji način od onoga što čini religioznost. Oba su pristupa bitku, i znanstveni i religiozni posvemašnja redukcija smisla bitka kao „života“ na sklop vrijednosti bez životnosti samoga života. Pristup tumačenju teksta zaslugom ponajprije Derridaine dekonstrukcije ustanovio je u suvremenoj filozofiji potrebu za razumijevanjem onoga što pripada prošlosti i ne može se nikakvim udahnućem novoga života osuvremeniti. Isto tako, ono što je živo u svojoj veličini poput, primjerice, kasnoantičkoga shvaćanja pojma parezije i Sokratove „brige za dušu“, na navlastit su način u svoje mišljenje inkorporirali Michel Foucault i Jan Patočka.<sup>35</sup> Možemo naći još podosta sličnih primjera. Svi su oni u službi postavke da je tumačenje tradicije u suvremenosti ponajprije stvaralački čin gotovo nalik prevođenju poezije. Nije važna dogmatska odanost „duhu izvornika“ ako mišljenje nastalo u dalekoj ili bližoj prošlosti više ništa bitno ne govori suvremenima.

Kada estetska dimenzija „života“ uvjetuje nastanak novih etičko-političkih zahtjeva za pohvalom razlika i partikularnosti kultura, nužno je vidjeti je li još uopće pojam nihilizma kao obezvređivanja svih vrijednosti primjeren okvir mišljenja povijesti koje više nema smisla, ali ima čitav horizont novih kontingentnih značenja. Lyotard je trebao Kanta, što je uistinu aporetično i paradoksalno za postmoderni obrat, samo zbog toga što mu je u analogiji s novovjekovnom subjektivnošću nedostajao razoreni pojam namjesnika i izvršitelja konstrukcije svijeta kao pomirenja teorije, prakse i proizvodnje. I doista, nije li uz sve druge poteškoće s kojima se susrela postmoderna upravo problem samoodređenja „subjekta“ ono što izaziva neprestane sporove i razračunavanja? Tko je uopće „subjekt“ ovog nihilistički određenoga „kraja povijesti“ ako ne ničeansko-hajdegerijanski filozof-kao-umjetnik koji nadilazi neljudsko estetskom konstrukcijom „života“ s onu stranu dobra i zla?

5.

Wolfgang Iser u tumačenju Lyotardova odnosa između jezika i događaja lijepo kaže da „čovjek nije gospodar jezika, već je jezik strukturalno i događajno prethodeći, te čovjek ulazi u jedino od jezika otvorenu igru.“<sup>36</sup> Možemo nešto slično pronaći i kod Lacana kada kaže da „čovjek nije gospodar u svojoj kući“.<sup>37</sup> U oba slučaja jezik ima značajke događaja prethodećega pojmu samosvjesnoga subjekta. Što to znači? Nesumnjivo, mnogi su francuski filozofi, pa i psihoanalitičar Lacan, svoje postavke o kritici humanizma i „kraju čovjeka“ izvodili osim na zasadama Nietzschea, Heideggera i Freuda i na nezaobilaznoj semiologijskoj ili semiotičkoj teoriji jezika Ferdinanda de Saussurea, pragmatičkoj filozofiji Charlesa S. Piercea i lingvisti Louisa T. Hjelmsleva. Tako i Lyotard u svojoj kritici jezika polazi od istih premisa kao i kasni Heidegger kada tvrdi da jezik govori, a nije u službi informacije-komunikacije.<sup>38</sup> Je li onda jezik u postmodernome obratu već na putu da postane „novi“ događaj mišljenja s onu stranu performativnosti tehnološkosti koja od jezika treba samo uputstva za izvedbu i ništa drugo? Ne možemo razumjeti svijet ako nam je jezik nemuš, ako ga vode neki drugi ciljevi izvan njegove veličajne metafizičke biti kazivanja. Kako god bilo, glavni mislilac postmodernoga obrata kao što je to Lyotard nije od jezika stvorio događaj u smislu lingvističkoga čina stvaranja novih značenja. Uzevši za temelj razumijevanja statusa pojma znanja i znanosti u postindustrijskome društvu Wittgensteinov pojam jezičnih igara iz njegova kasnoga razdoblja mišljenja te ga usmjerivši u svojevrni alat za proizvodnju događaja kao što su to etičko-političke i kulturalne igre oko moći, postalo je izvjesno da je sam „subjekt“ ovog jezičnoga događaja gotovo ono isto što i pojam performativnosti za suvremenu umjetnost. Naime, izvedba jezika jest događaj konstrukcije „novoga subjekta“. No, nije to više nikakav veliki ili mali „subjekt“, onaj koji se znanuje kao duh, rad, svijest, moć. Umjesto toga Lyotard je otvorio

35 Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982-1983)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010. S francuskoga preveo Zlatko Würzberg. Jan Patočka, *Plato and Europe*, Stanford University Press, Stanford CA, 2002. S češkoga na engleski preveo Petr Lom.

36 Wolfgang Iser, isto, str. 249.

37 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis: 1954-1955*. W.W. Norton & Comp., New York, 1991., str. 307. Vidi o tome: Žarko Paić, „The New Theory of Subject“, u: *White Holes*, str. 39-105.

38 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA, sv. 12, V. Klostermann, Frankfurt/M., 2018. 2. izd.

prostor za promišljanje konstelacije snaga u odnosima između mnoštva različitih „subjekata“. To nisu nikakve habermasovske „idealne govorne situacije“, jer je univerzalnost uma postala fikcijom još za Nietzschea. Pravi je problem ono što proizlazi iz heteromorfije savoir-faire i pluralne agonistike na jedinom mjestu kvazi-univerzalnosti. A to može biti samo institucija tržišta u informacijskom kapitalizmu sprege želje i objekta moći. Drugim riječima, jezik nije više uvjet mogućnosti komunikacije u postmodernome kontekstu partikularnosti (kultura). „Subjekt“ je na taj način ostao bez svoje „supstancije“ jer je bit jezika, kao što tvrde semiotičke teorije, izvan jezika — u sustavu znakova bez transcendentalno određenoga označitelja.<sup>39</sup>

Što je, dakle, „subjekt“ u u okviru onoga što Lyotard naziva postmoderno stanje? Odgovor nije izričito podastrijet u glavnome njegovu djelu *Postmoderno stanje*, iako se naslućuje kamo smjera ovo mišljenje, nego u spisu *Neljudsko*. Nismo slučajno pitanje postavili ontologijski, pitajući o „štostvu“ (quidditas) nekog bića kao bića. Ako je već s Lacanom postalo jasno da antihumanizam određuje pristup „čovjeku“ i njegovim traumama, jer se nesvjesno artikulira kao jezik, onda u postmoderni kako je opisuje Lyotard taj i takav „subjekt“ biva određen mnoštvom „jezičnih igara“ od znanosti, politike, prava, etike, kulture, umjetnosti. Mišljenje se oslobađa čitavog nasljeđa metafizike subjektivnosti uključujući i ono ključno mjesto posredovanja između bitka i vremena koje se događa u jeziku kao artikulaciji uma i samosvijesti. Uostalom, poststrukturalizam je u svim svojim formama kritika objektivizma i subjektivizma jezika kao kriterija spoznaje. Tek jezik koji više ne iskazuje, već pokazuje i ukazuje na događaje u nekom određenom (društveno-kulturalnome) kontekstu može biti svjedokom „konsenzualne agonistike“. Da bi, dakle, „subjekt“ imao svoje opravdanje mora se emancipirati od „prirode“ kao metafizičkoga označitelja. Jezik više nema svoj svijet kao što svijest više nema svoj jasan i pouzdan intencionalan predmet. Stoga je po prvi puta u čitavoj ljudskoj povijesti jezik postao mrežom „lakih označitelja“, strukturom bez strukturalnosti, „subjektom“ bez supstancije. I kao što svi poststrukturalisti polaze od ideje da kraj subjekta svijesti istovremeno označava početak mišljenja jezika, tako se aporija i paradoks ovog obrata sastoji u tome što ono neljudsko određuje ljudsku egzistenciju i daje joj smjer za nadolazeće doba.

Čitajući Lyotarda kao vodećeg mislioca postmodernoga obrata vidimo nešto što je konstanta za sve pokušaje u filozofiji, sociologiji, teoriji arhitekture, vizualnih umjetnosti, književnosti, glazbe i plesa. Posrijedi je nužan i često iznimno problematičan „eklektizam“ i „sinkretizam“ mišljenja. Možda je to najrazvidnije u slučaju Gillesa Deleuzea, koji je u svoje mišljenje uključio čitav niz diskurzivnih strategija filozofije od Spinoze, Nietzschea, Kierkegaarda, Bergsona, Whiteheada i Simondona. Sve mu to nije nimalo naškodilo. Naprotiv, mislim da je njegovo „transverzalno mišljenje“ iznimno podobno za razumijevanje tehnosfere, jer je sve metafizičke kategorije i pojmove ne samo rastemeljio. Dapače, stvorio je sâm i zajedno s Felixom Guattarijem novu metafiziku postajanja ili bivanja (devenir), koja u dijalogu s umjetnošću i znanošću ne gubi filozofijsko dostojanstvo niti se, pak, može smatrati anakronim pristupom složenosti suvremenoga svijeta.<sup>40</sup> No, kad je riječ o Lyotardu, tada se nalazimo u sporu s nasljedem Hegela-Marxa, Freuda i Adorna, odnosno kritičke teorije društva. Postmoderni obrat nije, dakle, tek analiza i kritika društveno-kulturalnih uvjeta proizvodnje života u informacijskome kapitalizmu, koji je postao autopoietički sustav onoga neljudskoga jer počiva na realizaciji želje za vladavinom strojeva u formi „umjetne inteligencije“ (A-intelligence). Miješanje i prisvajanje misaonih poticaja iz mnoštva izvora čini se da je za naše doba nešto samorazumljivo. Sve to, naravno, ima svoje podrijetlo u Nietzschea. Njegova dijagnostika i terapijika europskoga nihilizma polazi od toga da ne postoje nikakve univerzalne vrijednosti, a „istina“ se ne može smatrati nikakvom objektivnom zbiljom prema modelu srednjovjekovne teologije i sv. Tome Akvinskoga u iskazu *adequatio intellectus et rei*.

---

39 Vidi o tome: Dieter Mersch, „Entgegenkommende und das Verspätete: Zwei Weisen das Ereignis zu denken: Lyotard und Derrida“, u: *Posthermeneutik, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderbande*, sv. 26, Akademie Verlag, Berlin, 2010.

40 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, Pariz, 1980.

Ako nema razloga za postojanje univerzalnih vrijednosti, tada se mora osloboditi prostor za čitav niz diskurzivnih figura mišljenja. U ranome djelu koje tematizira upravo problem nastanka „slike mišljenja“ Lyotard upućuje na zaokret od svakovrsnog objektivizma i želje za razumijevanjem zbiljskoga stanja s pomoću okoštalih pojmova zapadnjačke metafizike. Izlaz je jedino u miješanju diskursa, u spoju nespojivoga, u radosnome sinkretizmu stilova kao što je to 20. stoljeće uistinu i bilo u potpunosti od dekadencije do avangarde, od povratka ornamenta do radikalnoga ikonoklazma.<sup>41</sup> Doista, u toj mistici estetskoga obrata čini se da politika razlike i višeznačnosti onoga što pripada području neodređenosti „uzvišenoga“ obilježavaju sve daljnje sporove između postmoderne i modernosti kao jednako tako neodređenoga pojma, osim njegove utemeljenosti u onome što Adorno naziva autonomnom sferom ljudske slobode stvaralaštva. Da je tome tako, možemo se uvjeriti već time što osim Habermasa mnogi suvremeni teoretičari nastoje oko „neomoderne“, „hipermoderne“, različitih rekonstrukcija pojma u želji da razumiju što se događa s „društvom“ kada u globaliziranim procesima ekonomije, politike i kulture ono postaje „zombi kategorijom“, kako je to samokritički i cinično rekao jednom Ulrich Beck, sociolog „refleksivne modernizacije“.<sup>42</sup> Ukratko: spor Lyotarda i Habermasa, postmoderne i moderne, bio je nužan i koristan za pročišćenje prostora za ono jedino što je bitno. Reći da je Habermas „promašio“ cilj svoje kritike nastojanjem na obrani nasljeđa Kanta i Adorna protiv ove „konzervativne mistike iskona“, kako je nespreno nazvao čitavu struju mislilaca „francuske postmoderne“ (Derrida, Deleuze, Foucault, Bataille, Lyotard, pa čak i Castoriadis) koji ne pripada krugu ovog mišljenja), nije toliko važno koliko je dokaz da je spor bio istog ranga kao i spor o dva lica istog boga Janusa s obzirom na problem kraja metafizike u znanstveno-tehničko doba. Nije postmoderni obrat ni u svojim najvećim misaonim dosezima kao u Derrida, Deleuze i Lyotard ništa drugo negoli očigledna nelagoda u razmatranju odnosa između jezika i događaja, slike i tehnosfere, budući da je sve što je preostalo od postmoderne upisano u novi lik nihilizma koji je izričito pokazao upravo Lyotard u spisu *Neljudsko*. Na pitanje podnaslova ovog razmatranja što je preostalo od postmoderne možemo unaprijed odgovoriti na sljedeći način. Preostalo je samo ono što je nastavak postmodernoga stanja drugim sredstvima — posthumano stanje. Ako je takvo „stanje“ (condition) ono koje više nema svojeg „subjekta“ niti „supstanciju“ u tradicionalnome metafizičkome određenju bitka, biti čovjeka i bića u cjelini, kako ga treba razumjeti i s kojim diskurzivnim figurama mišljenja? Je li još moguće rabiti pojmove koji su izgubili svoje značenje i smislenost u doba bez metafizičkoga patosa povijesti ako se susrećemo s temeljnim pitanjem koje je Lyotard krajnje jednostavno postavio i time usmjerio filozofijsku raspravu u pravi cilj: Može li biti mišljenja bez tijela?

6.

Zašto mislim da su analize filozofijskoga pojma postmoderne, unatoč neporecive pojmovne nezgrapnosti i proturječnosti, daleko od toga da se mogu jedino svesti na ono što uobičajeno izvode u svojim analizama tzv. kulturalni teoretičari:

- (1) kritiku modernosti i njezine vjere u bezuvjetni „napredak“;
- (2) političku pluralnost i liberalni multikulturalizam;
- (3) zagovor eklektičke popularne kulture i povratka ornamenta u arhitekturi;
- (4) pohvalu razlika, mnoštva, Drugoga kao etičko-političkoga obrata osobito u pristupu Lévinasa i Derrida;<sup>43</sup>
- (5) napuštanje avangardne „isključivosti“ i zagovor neoavangardne subverzije društva;
- (6) kulturalnu logiku kasnoga kapitalizma u pristupu Fredrica Jamesona.<sup>44</sup>

Odgovor je sljedeći. Budući da je postmoderna dobila svoje filozofijsko opravdanje u spisima Lyotarda, Vattima, Baudrillarda, te interpretativno u estetskoj teoriji Welscha, da navedemo najvažnije mislioce, a da se već koncem 1960-ih godina u dvije temeljne knjige poststrukturalizma,

41 Jean-François Lyotard, *Discourse, Figure*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2010.

42 Vidi o tome: Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt: Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2013., str. 15-16.

43 Vidi o tome: Žarko Paić, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013., str. 346-432.

44 Fredric Jameson, *Postmodernism, or, Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1992.



u Derridainoj O gramatologiji i Deleuzeovoj Razlika i ponavljanje nalaze vodeći pojmovi poput dekonstrukcije povijesti zapadnjačke metafizike i ontologije postajanja ili bivanja (devenir) s uvođenjem mnoštva, razlike, virtualnosti, simulakruma, tada valja pokazati da je ono najplodotvornije u ovoj „silaznoj putanji“ nihilizma nesumnjivo pronalazak „rupa u mreži“ svega onoga što je bilo još uvijek vezano uz dijalektiku Hegela i Marxa, s jedne strane, a s druge uz fenomenologiju Husserla i Frankfurtsku kritičku teoriju društva. Ove filozofijske orijentacije predstavljaju konceptualne zidove na kojima upisani tragovi kritike njihovih ishodišta određuju neodređenost postmoderne i njezinih „vrtova s razgranatim stazama“, da se poslužimo naslovom jedne zbirke Borgesovih pripovijesti. Stoga je potrebno u raspravi o postmoderni i njezinim „preostacima“ u suvremenosti ponajprije učiniti jedan nužan metodički i spoznajni epoché: sve što je tijekom vremena postalo „postmoderno“ očistiti od onoga što filozofijski ovaj sporan pojam ipak zaslužuje. Već smo istaknuli da je to za razliku od onoga što tvrdi Vattimo govoreći o Heideggerovu prebolijevanju (Verwindung) metafizike, nešto bitno drukčije. Ponovimo još jednom glavnu postavku: postmoderni obrat nakon „kraja metafizike“ u kibernetici ne odnosi se uopće na Heideggerovo mišljenje nadolazećega događaja (Ereignis), već na primjenu jezičnih igara (Sprachspiele, language games) kasnoga Wittgensteina. Stoga postmoderna u filozofiji ne može biti nikakvo spasonosno iščekivanje „drugoga početka“ (der andere Anfang). Umjesto toga, njezino je ontologijsko određenje iskazano upravo riječju-pojmom koji rabi Lyotard u svojem programatskome spisu iz 1979. godine, napisanom prigodno za Sveučilišno vijeće pri vladi Quebeca. Ta riječ-pojam jest — stanje (condition). Dakle, postmoderna je u svojoj biti izravno povezana s onim što predstavlja najveći problem mišljenja uopće, a to je vrijeme u dimenziji „aktualnosti“. Razlika između „prebolijevanja“ metafizike i savoir-faire jezičnih igara postmoderne (Heideggera i Wittgensteina) čini se da je razlogom zašto je put ovog neodredljivoga obrata u mišljenju usmjeren logici kontingencije, pragmatici znanja, nastojanju da se naposljetku naspram nezadrživoga prodora tehnouznanstvenoga „uma“ i njegove trijade računanja, planiranja i konstrukcije očuva prostor-i-vrijeme „estetskoga otpora“. Iz ovoga je razvidno da su sve politike postmoderne na ovaj ili onaj način upravo ono što Lyotard najavljuje u Postmodernome stanju — pokušaj preusmjeravanja liberalno-demokratske utopije o „kraju povijesti“ u estetsku nesvodljivost slobode i pravednosti. Tzv. „male priče“ (pétit récits) postmoderne odnosno „meta-priče“ (meta-récits) nisu, međutim, oproštaj od onoga što se i danas posve neuspješno želi obnoviti s tzv. neolakanovskim marksizmom (rad, klasna borba, komunizam), već njegovo posvemašnje suspendiranje i neutraliziranje kako zbog totalitarizma 20. stoljeća, tako još više zbog apsolutne moći onoga za što i Heidegger naposljetku više nije mogao naći izlaz iz metafizičkoga labirinta osim u nadi da spasonosno počiva u „biti“ umjetnosti kao kazivanja.<sup>45</sup> To na što Heidegger nije imao više pravog odgovora jest „mahnitost bez utjehe oslobođene tehnike“ („trostlosen Raserei der entfesselten Technik“).<sup>46</sup>

Pogledajmo ima li Lyotard kao temeljni mislilac postmodernoga obrata odgovor na to pitanje o pomahnitaloj tehnici koja se oslobodila svih ljudskih okova. Rekli smo već da je ono što preostaje od postmoderne realizirano drugim sredstvima u tzv. posthumanome stanju. U svojoj knjizi o tom problemu iscrpno sam se bavio ne samo Lyotardom i tumačenjem njegova spisa Neljudsko, već i posthumanizmom, transhumanizmom i estetikom, biopolitikom, društvima kontrole, Foucaultom, Agambenom, Artaudom, Deleuzeom, Derridaom i Batailleom.<sup>47</sup> Za ovo razmatranje nije primjereno sažimanje već izrečenih postavki koje su objašnjene ekstenzivno u sklopu promišljanja onoga što nazivam tehnosferom. Dostatno je samo podsjetiti da se Lyotardov glavni ogled „Može li biti mišljenja bez tijela?“ na filozofijski jednostavan način suočava s pitanjem kibernetičke tjelesnosti, kraja čovjeka, umjetnom inteligencijom i procesima koje posthumanizam i transhumanizam još 1980-ih godina nazivaju kiborgiziranjem i tehnouznanstvenom konstrukcijom „umjetnoga života“ (A-life). U svojem petoknjižju Tehnosfera posebnu sam pozornost posvetio analizi ontologijskih pretpostavki razumijevanja kibernetike i informacijske tehnologije u teorijskim pristupima Gilberta

45 Vidi o tome Jean-François Lyotard, Postmoderna protumačena djeci, str. 58-102.

46 Martin Heidegger, Einführung in der Metaphysik, GA, sv. 40, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1983., str. 28.

47 Žarko Paić, Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti, Litteris, Zagreb, 2011.

Simondona, koji je presudno utjecao na Gillesa Deleuzea, potom u trilogiji Bernarda Stieglera Tehnika i vrijeme, te naposljetku u dijaloškome odnosu u razumijevanju ovog problema u radovima Heideggera i Deleuzea. Sve ovo spominjem zbog toga što je bjelodano kako je u francuskome poststrukturalizmu promišljanje biti suvremene tehnologije možda čak i važnije od svih drugih dalekosežnih kritika politike, društva, kulture. Nije teško zaključiti da je postmoderna u tom smislu istodobno i filozofijsko-kulturalna analiza biti suvremenoga svijeta polazeći od pitanja o granicama tehnnoznanstvene paradigme mišljenja. Lyotard je uistinu jezgrovito i precizno u navedenom uvodnome ogledu Neljudskoga iskazao ono što određuje spor između filozofije-umjetnosti i tehnnoznanosti (technoscience).

Već je iz imenovanja ovog sklopa u kojem su spojeni tehnologija i znanost vidljivo nadilaženje granica moderne tehnike.<sup>48</sup> Iako sam Lyotard kaže „da tehnika nije pronalazak čovjeka“, a taj iskaz uspućuje na kritiku antropologizma kakvu je inače utemeljio Heidegger još iz doba Bitka i vremena, ovome je potrebno dodatno obrazloženje. Čovjek se ne poima subjektom koji u svojim rukama posjeduje ključ stvaranja „novoga“. Posrijedi je odnos između onoga što Grci nazivahu logos i téchne, pa je otuda samorazumljivo da se tehnika pojavljuje kao razotkrivanje mogućnosti koje bitak kao „priroda“ (physis) već uvijek ima skrivene u samome sebi. No, ono što je ovdje najvažnije jest da Lyotard dobro zna da su tehnnoznanosti realizacija onoga „neljudskoga“, a ne puki instrumenti ljudskoga uma unatoč svega što dobrog i korisnoga pridonose usavršavanju ljudske civilizacije. Za razliku od tehnike, tehnnoznanosti su konstrukcija onoga što nadilazi „bit“ prirode kao takve. Razlika između preradbe „prirode“ u svrhu njezina očuvanja bez iskorištavanja potencijala stvaranja-razaranja kao što je to bjelodano u okružju nuklearne fizike te tehnnoznanstvenoga „proizvođenja“ onoga što ima karakter nadilaženja granica „prirode“ pokazuje da je čovjek shvaćen uvijek dvoznačno: kao namjesnik bitka i kao gospodar planetarno određenoga nihilizma. Sve izrečeno Lyotardu je bilo razvidno i u okviru opisa postmodernoga stanja. Tamo je, naime, jasno uočena granica i razlika između humanističkih znanosti i prirodno-tehničkih koje postaju uvjet mogućnosti tehnnoznanosti. Potonje se utemeljuju u performativno-aplikativnoj logici pragmatike znanja. To znači da je znanje kao savoir-faire (know-how) epohalna pobjeda pragmatičnoga učinka nad svim drugim formama znanja. Nije nipošto slučajno, pak, da je tzv. eficientni uzrok (causa efficiens) najznačajniji u sustavu kibernetičke kontrole nad procesima upravljanja životom od njegova nastanka (gen + informacija) do kraja i prelaska u ponovljivu neponovljivost. Razlog leži u tome što je ovdje na djelu pragmatika koja proizlazi iz biti stroja, a pokreće ga kibernetički sustav informacija. Mehanička tehnologija još uvijek je u vlasti formalno-materijalnoga uzroka jer počiva na reprodukciji izvornika. Digitalna tehnologija, tome usuprot, u sebi obuhvaća simulaciju, virtualnost i konstrukciju „događaja“.

Problem individuacije života za Lyotarda je još veći negoli za moderne prethodnike, primjerice Nietzschea i Marxa, jer se po prvi put u povijesti suočavamo s mogućnošću laboratorijske proizvodnje genetski promijenjenoga bića. Biti na način ljudske egzistencije pretpostavlja individuiranje. No, za drukčije oblike prisutnosti „života“ moguće je da se uspostavi transindividuacija, hibridne sveze i transmutacije organizma. Ono što je biološki „zadano“ nije više tako u okružju tehnogeneze. Na taj način postavlja se pitanje mogu li humanističke znanosti koje se još uvijek bave „čovjekom“ uopće preostati u doba posthumanoga stanja. Njihova predmetna područja isušuju se, preklapaju, nastaju i nestaju vrtočlavinim ubrzanjem tehnosfere. Kada vizualiziranje događaja mijenja opažajne mogućnosti „subjekta“, jezici u svojem prirodnome stanju više ne mogu slijediti značenje onoga što postaje ili biva „novo“. Ako je povijest ostala „bez smisla“ time što je u postmodernome obratu sve postalo nadomjestivo, razmjestivo, premjestivo, istodobno ništavno i potrošivo od informacije do mreža komunikacije koje su nadomjestile tzv. društvene odnose u kognitivnome kapitalizmu, tada je posve očekivano da će korporacije preuzeti kontrolu ovog procesa od tradicionalno shvaćene nacije-države. Dok, naime, država pretpostavlja tzv. realni teritorij vlastite izvedbe moći, korporativna je struktura svijeta u neoliberalnome kapitalizmu suvremenosti ona koja odgovara ideji-metafori mreže (network). Biti-umrežen znači biti „konektiran“ s drugim akterima događaja, a to je zoran dokaz da su pojmovi „društva“ i

48 Jean-François Lyotard, *L'inhumaine*, str. 20-21.

„subjekta“ izgubili svoje značenje. Sjetimo se svojevrsnoga proroštva Lyotarda u spisu *Postmoderno stanje* o ulozi sveučilišta, javnoga znanja i korporativnoga vlasništva nad znanjem kao robom na tržištu. Sve se već u potpunosti realiziralo u neoliberalnome kapitalizmu fluidnih mreža ljudsko-neljudskih transakcija između prirode, društva i kulture. Tehnosfera u formi umjetne inteligencije suvereno upravlja životom i kontrolira ono što je još preostalo od čovjeka. Od autopoietičkih strojeva života do autonomnih objekata koji ubrzavaju operacije prjenosa i pohrane informacija, energije i materije sve smjera u singularnost kozmocentrične post-povijesti. Naposljetku, utopija je dovršena, a distopija u svim aspektima iskazuje kako je u posthumanome stanju proizvodnje života kontingentna „sudbina“ na rubu kaosa i entropije. Što je uistinu ono najdublje što je Lyotard promislilo u spisu *Postmoderno stanje*? Ništa drugo negoli ovo: tehnouznanstveni kôdovi ili modeli spoznaje realnosti praktično konstruiraju svijet koji sam po sebi uopće ne postoji. Ali umjesto transcendentalne svijesti kao legitimacije univerzalne ljudske povijesti, postmoderno je stanje određeno legitimacijom pragmatike znanja u poretku društvenoga samoorganiziranja odozdo. Svijest zamjenjuje poredak različitih jezičnih igara među kojima se u samo središte odlučivanja postavlja tehnouznanstveni diskurs.<sup>49</sup>

Što određuje ovu transformaciju znanja i znanosti u čudovišni sklop tehnouznanstvenoga oblikovanja „novih“ svjetova? Lyotard je svoju sumnju u načelnu mogućnost održivosti ljudskosti iz biti metafizičkoga utemeljenja povijesti izveo polazeći upravo iz promišljanja onoga što je za postmoderni obrat ishodište. Nazvat ćemo to korporalnim obratom i odrediti ga ne više iz horizontalno postavljene tjelesnosti čovjeka s kojim je otpočela egzistencijalna fenomenologija Merlau-Pontyja. Sada je posrijedi ona vrsta tjelesnosti koja se može razumjeti tek iz susreta s posthumanizmom i transhumanizmom. Naravno, mišljenje tjelesnosti ne može se svesti na djelatnosti mozga-u-tijelu, na materijalnost i formalne strukture koje omogućuju gibanje tijela, osjećaje, doživljaje, perceptivne radnje i kognitivne procese. Tijelo, doduše, osjeća i pati. Ali bez njega mišljenje više ne može biti ljudsko-odveć-ljudsko. Lyotard je u tom pogledu „humanist“, jer ne može filozofijski prijeći granice koje dijele ljudsko od neljudskoga. Problem postaje još teži kada znamo da je tjelesnost tijela u tehnogenetskome smislu ono što je posve zastarjelo, kako to, bez ikakvog kompleksa iskazuje jedan od vodećih kibernetičkih suvremenih umjetnika Stelarc.

„Više se ne radi o ovjekovječenju ljudske vrste reprodukcijom, već o usavršavanju muško-ženskih međudnosa s pomoću interfeasa čovjek-stroj. Tijelo je zastarjelo. Nalazimo se na kraju ljudske filozofije i ljudske fiziologije.“<sup>50</sup>

7.

Misliti-bez-tijela jest moguće. I to je ono čemu je na putu tehnouznanstvena konstrukcija nadolazećih svjetova. Tijekom povijesti zapadnjačke metafizike tijelo je bilo žrtvovano posljednjoj svrsi duše/duha u svim filozofijsko-religijskim sustavima. Sloboda kao bezrazložnost bitka postaje događaj oslobađanja tijela od tamnice duševno-duhovnih „vježbi“, pa nije začudno zašto s Nietzscheom otpočinje dugovjeki proces emancipacije s dalekosežnim posljedicama za određenje „biti“ čovjeka. Lyotard je, dakle, skeptički i stoički uspostavio granicu između ljudskoga i neljudskoga polazeći od fenomenologijski „zadane“ granice mišljenja kao „utjelovljenja“ (embodiement), a ne mišljenja kao „ugradnje/konstrukcije“ (embeddement). Treba pritom imati na umu da su dvije razlike — ontologijska i kibernetička — međusobno korelativne, inače ne bi moglo nikad doći do prevlasti tehničkoga nihilizma nad razumijevanjem bitka kao otvorenosti događaja. Sloboda koja omogućuje mišljenju njegovo eksperimentiranje u igri s kontingencijama i kaosom, nije ni bitak, niti biće. Od Schellinga preko Heideggera do svih postmodernih mislilaca uvijek je ista razvojna crta: biti slobodan znači biti neodređen, neomeđen, neograničen slijepom nužnošću zbivanja. Povijesno događanje kao mišljenje označava događanje slobode. Bez nje filozofija kao ni

49 Žarko Paić, *Posthumano stanje*, str. 44.

50 Stelarc, *Pingbody*, [www.stelarc.va.com.au/pingbody.html](http://www.stelarc.va.com.au/pingbody.html) Vidi o tome: Žarko Paić, „Synaesthetic Without Sensitivity? The Body as a Technological Construction“, *Philosophy Study*, June 2019, Vol. 9, No. 6, 333-354 doi: 10.17265/2159-5313/2019.06.004

umjetnost ne bi imale smisla. Kada povijest u svojem lutanju bez kraja postane ovo gibanje u bezgraničnosti i beskonačnosti, svrha i cilj nisu više bjelodani. U stanju postmodernoga obrata susrećemo se stoga s posve drukčijim likom nihilizma negoli je to bilo uobičajeno još za Nietzschea i Heideggera. Sada se nihilizam „naselio“ u samo mišljenje kao stvaralačko oslobađanje od nužnosti ontogeneze.

Biti i egzistirati kao „nadčovjek“ pretpostavlja da je logika „imanentne transcendencije“ načelo proizvođenja „novoga“. Razlog zašto je to tako proizlazi iz sustavne analogije prema kojoj ono što je bilo zbiljsko za prethodni model mišljenja postaje moguće i nužno za sadašnji. Ne može se nipošto otkloniti ova ontologijska „zamjenična igra“ iz perspektive mišljenja kao eksperimenta s obratom ili preokretom metafizike. No, za razliku od Heideggera i njegove analize Nietzscheova mišljenja polazeći od „volje za moć kao umjetnosti“, vidimo da je tehnogeneza onaj način stvaranja „novoga“ koji u sebi obuhvaća dva temeljna pojma postmoderne: transgresiju i dekonstrukciju bitka kao „prirode“ (physis). Estetsko je uklopljeno u ono znanstveno kao takvo jer se „bit“ novoga stvaranja svjetova više ne izvodi nikako drukčije negoli autopoietički. To je nihilizam koji više nije izvan ovoga svijeta ili, pak, unutar njega, već je samo Ništa u središtu svijeta. Vanja Sutlić na kraju Biti i suvremenosti kaže:

„Van 'kruga' ovog svijeta (...) leži 'ništa', i to ovaj svijet pri povratku u 'krug' čini tako familijarnim, skrovitim i pouzdanim makar koliko inače bio kompliciran. Ali nije on samo van tog 'kruga': 'ništa' je i u srži ovog svijeta jer se on održava samo dinamikom stalnog obnavljanja i od početka prijeti da rastvori strukturu ovog svijeta.“<sup>51</sup>

Nihilizam „novoga“ tipa polazi od pragmatike znanja i performativnosti tehničkoga jezika čija je „bit“ sadržana u vizualizaciji događaja. Slika otuda prethodi jeziku kao što pisanje prethodi govoru. To je konačan rezultat postmodernoga obrata, a ne već dosadne „male priče“ o stilskim tendencijama između visoke i masovne kulture u svim područjima „duhovnoga bitka“. Biti otuda za „modernu“ ili „postmodernu“ posve je beznačajan čin misaonoga izbora između onoga što već uvijek „jest“ ili „postaje i biva“ drukčijim. Iluzija je očekivati ono spasonosno tek kao nadu da je filozofijsko mišljenje u stanju preusmjeriti tijekom planetarno-globalne povijesti. Uostalom, ono što obilježava duh raspršenosti i relativizma vrijednosti postmoderne ponajbolje se očituje u slobodi kao izboru. No, za razliku od Sartreova egzistencijalizma kao humanizma u kojem čovjek biva prisiljen izabrati u tjeskobnome činu „svoju“ slobodu u situacijama, što neizbježno dovodi do apsurdna, sada je izbor načelno „lakši“ jer se bira između alternativa. Paradoks i aporija slobode kao izbora stoga proizlazi otuda što je izbor već unaprijed izabran u mnoštvu pseudo-mogućnosti koje stoje pred singularnim pojedincem. Zanimljivo je pritom da čak i sociologijska teorija „racionalnoga izbora“ (rational-choice theory) kao legitimno opravdanje neoliberalizma počiva na ovoj „tiraniji pluralnosti izbora“, što nužno stvara probleme da izbor naposljetku postaje karikatura slobode — izbor „stila života“ (lifestyle). Pravi je problem ipak u tome može li se uopće tehnosferi stvoriti neka suvisla i dostatno „moćna“, alternativa koja će imati izgleda ne da „prevlada“ ili „pregori/preboli“ ovaj svijet koji gubi naočigled naših težnji bilo kakav smisao i tone u najdublju moguću ravnodušnost spram bitka, biti čovjeka i bića u cjelini, spram bezuvjetno Drugoga. Za tako nešto ni „dekonstrukcija“, niti „slabo mišljenje“, a ponajmanje različite politike estetskoga otpora nisu više mjerodavne orijentacije mišljenja. Kao što je „moć“ istoznačna od samoga početka s ovladavanjem bitka, a bitak sâm izjednačen sa „življenjem“, tako se jezik kao događaj kazivanja svijeta mora osloboditi straha od pada u tehnički bezdan. Moć kao življenje urgentno iziskuje „novi jezik“ osmišljavanja svijeta, iako su izgledi za to sve više i više ne-izgledni. Zašto? Zbog toga što ništa više ne može zaustaviti tehnogenezu na putu u nihilizam čiste singularnosti. Kada naizgled sve savršeno funkcionira u ovome svijetu, kada se „novo“ proizvodi kao događaj čiste kontingencije, pojavljuje se crv tjeskobe u onome što je preostalo od ljudskoga bitka. Zanesenost simulacijom zbilje koja je postala hiperrealnom pustinjom „koja se širi“, odjednom

<sup>51</sup> Vanja Sutlić, Bit i suvremenost: S Marxom na putu k povijesnom mišljenju, V. Masleša, Sarajevo, 1967., str. 255.

nema više značajke posvemašnje vjere u beskonačni „napredak“. Heidegger je o tome još 1950-ih godina upozoravao kada je paradigma moderne tehnologije bila primijenjena atomska fizika. Opasnost pritom ne leži u primijenjenoj znanosti, već u mišljenju koje osvaja i prisvaja bitak kao „svoje“ vlasništvo. Usto, takvo mišljenje poprima militarne značajke neovisno od toga što netko sebe smatra „humanistom“ ili „antihumanistom“. Zbog toga se čini da je mišljenje nadolazećega događaja s onu stranu svake modernosti-postmodernosti posljednji zalag o čuvanja dostojanstva jezika svedenog na pragmatiku ništavila. Kada sve postaje, bodrijarovski rečeno, „integralna stvarnost“ ili sintetički stvorena konfiguracija umjetnoga života (A-life), ono što još preostaje od mišljenja kao događaja još-ne-videne svjetovnosti svijeta pripada eksperimentu samoga „življenja“ kao egzistencijalnoga projekta slobode, kako su to dobro znali grčki stoici. Život se očigledno mora početi razmatrati u binarnim oprekama živo-umjetno, a ne živo i ne-živo. Ipak, ono prvo i posljednje nije u tome zadivljenost ništavilom tehnosfere. Ono prvo i posljednje znači očuvanje dostojanstva „življenja“ pred nihilizmom ovog doba koje je ostalo bez povijesti i njoj dostojnoga smisla.

# Žarko Paić, O SLOBODI KAO DOGAĐAJU: BESTEMELJNOST KAO OTVORENOST SVIJETA

"Die Freiheit ist der Grund des Grundes. /.../  
Als dieser Grund aber ist die  
Freiheit der Ab-Grund des Daseins."

M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes

## Sažetak

Autor pokazuje da je sloboda kao događaj uvjet mogućnosti cjelokupne metafizike i povijesti Zapada. Kao fundamentalni pokretač događanja sloboda se mora očitovati u svoja tri 'ontologijska' prostorno-vremenska načina pojavljivanja u svezi slučaja i nužnosti, fakticiteta i kontingencije, ali isto tako i kaosa i emergencije. Prvo je ono koje filozofiju otvara kao mogućnost mišljenja izvan redukcije na mit, religiju, umjetnost i znanost, uspostavljajući navlastitu autonomiju u doba tehnosfere. Drugo je ono koje ima navlastito političko značenje djelovanja, odlučnosti i stvaranja novoga u povijesti polazeći od ideje suverenosti naroda do kraja u postimperijalnoj suverenosti velikoga prostora (Großraum) kako Carl Schmitt određuje kraj epohe nacije-države u povijesti svijeta i prelazak u formu imperijalnih poredaka moći i njihove permanentne borbe za vladavinu nad teritorijem Drugoga. Treće je ono koje se pojavljuje kao posljednji znak otpora protiv svekolika porobljavanja i svođenja čovjeka na stvar-objekt-informaciju u sustavu vladavine posthumanoga stanja s homo kybernetesom kao posljednjom formom 'duhovnoga bitka' čovjeka uopće. Ključne riječi: metafizika, Zapad, sloboda, tehnosfera, homo kybernetes

## Uvod

Sloboda kao događaj? Usuprot tzv. partikularnome shvaćanju strukturalne antropologije Claude Lévy-Straussa po kojem su sve kulture ravnopravne i imaju istu ulogu u onome što se sekularizirano naziva modernom civilizacijom, a u okviru metafizike Hegela i spekulativno-dijalektičkoga mišljenja apsoluta ima još veličajni naziv 'svjetskoga duha', postaviti ću odmah na početku krajnje 'politički nekorektni' aksiom. Filozofija je samo i jedino stvar povijesnoga poslanstva Zapada kao iskona mišljenja u Grka. Doduše, indijska i kineska filozofija nesumnjivo postoje kao religiozni put kozmičke praznine i kao pragmatična 'mudrost' održanja carskoga poretka u svijetu. Židovska i arapska filozofija su onto-teologija kao sinteza eshatologije i vječne pravednosti. No, samo Grci misle povijesnu egzistenciju čovjeka iz najdublje biti onog što nadilazi svaku ontologiju kao takvu i čini je uopće mogućom. To nije ništa drugo negoli sloboda kao događaj otvorenosti smisla bitka. U Heideggerovim predavanjima tijekom čitavog misaonoga života bilo je posve razvidno da filozofija nije neko puko logičko mišljenje, a niti svjetonazor, kao što nije ni praktična mudrost ili uputstvo za akciju, već mišljenje sa svojom zadaćom ili smislom i poslanstvom u eminentno ne-metafizičkome značenju osmišljavanja života polazeći od izvorne slobode koja nije ni bitak niti biće, već naprosto događaj otvorenosti. Heidegger je u knjizi predavanja Što znači misliti? rekao i ovo.

- "1. Mišljenje ne vodi ni do kakvog znanja kao što to čine znanosti.
2. Mišljenje ne podaruje nikakvu korisnu životnu mudrost.
3. Mišljenje ne rješava zagonetku svijeta.
4. Mišljenje nema nikakve neposredne snage za djelovanje." (Heidegger, 2002: 163)

Ako mišljenje ima za svoj 'cilj' biti samo i jedino mišljenje, onda filozofija kao iskon i povijesna sudbina ovog mišljenja u svojim preobrazbama od Heraklita i Parmenida do kraja metafizike u kibernetici i nastanku tehnosfere kao umjetnoj inteligenciji i umjetnoj intuiciji mora ostati krajnje ekscentrično i eksperimentalno događanje slobode. Filozofija ne misli slobodu kao svoj izvanjski ili unutrašnji predmet refleksije. To bi značilo da je sloboda negdje u-svijetu kao neki 'objekt' kojeg samo ispravno mišljenje subjektivnosti poput metafizike novovjekovlja, navlastito Kanta, može uspostaviti kao načelo vladavine i odrediti svijet kao prostor i vrijeme beskonačnoga napretka i

razvitka. Uostalom, čak i Hegel koji jasno pokazuje da je bit filozofije događaj sinteze uma i zbilje iz poriva apsolutne slobode mišljenja, definira povijest kao teodiceju svjetskoga duha u procesu kretanja od najnižeg do najvišeg stadija njezina ozbiljenja. U prvome dijelu Filozofije povijesti Hegel raspravlja naširoko o orijentalnome svijetu, Kini, Indiji, Perziji, Asircima, Babiloncima, Siriji, Judeji, Egiptu. Drugi je dio, naravno, posvećen grčkome svijetu, a treći rimskom i srednjovjekovnom kršćanstvu, da bi četvrti dio uspona svjetskoga duha do apsolutne samosvijesti imao vrhunac u germanskom carstvu, a sve završava s idejom revolucije i prosvjetiteljstva. Moderno načelo slobode u praktičnome smislu dolazi iz Francuske, ali mu je filozofijsko obrazloženje njemačko u Kantovoj ideji subjektiviteta i autonomije slobode. To je, dakle, povijest svijeta kao metafizička povijest Zapada.<sup>52</sup>

Sloboda je imanentna filozofiji zbog toga što je to njezin temeljni 'nepokretni pokretač', da se poslužim Aristotelovim pojmom boga. Iako se njezino određenje pojavljuje u različitim diskurzivnim obrazloženjima od Spinoze do Hegela i Schellinga, od Marxa do Heideggera, očito je da sloboda označava svojevrsnu tautologiju onog što za svoje postojanje ne potrebuje nikakvu izvanjsku moć ili kontrolu djelovanja. Samouzročnost vodi slobodu do samosvrhovitosti. (Sutlić, 2022: 145-146) To se podjednako odnosi na egzistenciju i u konzekvenciji na mogućnost samo-vođenja i samo-upravljanja posthumanoga sklopa mišljenja i djelovanja tehnosfere kao autopoiesisa. Sloboda nije tek pitanje autonomnosti uma i slobode duhovnoga bitka čovjeka, već pitanje korelacije između logosa i psyché. Posve je otuda jasno da čovjek ne može ni drugo biće u prirodnome okružju poput životinje razmatrati kartezijanski kao puki objekt ili kao res extensa. Čini se da ova kozmičko-prirodno-ljudsko-posthumana nesvodivost zadire u bezdan bestemeljnosti slobode i u njezinu otvorenost u mogućnostima stvaranja novoga svijeta. Zato je za razumijevanje biti slobode nužno isključiti bilo kakvo posredničko i prosvjetiteljsko obrazloženje o osvještavanju kao procesu dosezanja spoznaje kako sloboda uvijek označava i samospoznaju inherentnih granica bića samoga i njegova položaja u svijetu. Možda je ovo ponajbolje ocrtao Gilles Deleuze koji je grčku filozofiju shvatio kao kontingentan događaj slobode, a ne povijesnu nužnost, i to u sintezi polisa i izvedbe samoga života kojim samo u Grka postoji mogućnost da stranci i ne-Grči postanu građanima i da dijele sudbinu zajedničke odgovornosti za budućnost slobode u okrilju demokracije. Stoga je filozofijski pojam imanencije, za Deleuzea, svagda ono političko kao uvjet mogućnosti postajanja-mišljenjem iz ekscentrične biti slobode.

“Filozofi su stranci, ali filozofija je grčka. (...) Uvijek iznova otkrivamo te tri grčke značajke: imanenciju, prijateljstvo, mišljenje.” (Deleuze i Guattari, 2017: 69)

Zašto je, dakle, filozofija jedina od svih oblika duhovnoga bitka ono što omogućuje da povijest postane svjetska povijest i nosi u sebi znamen univerzalnosti u tendenciji protiv svakog ovog ili onog pogubnoga partikularizma bio on prožet militarnom mistikom Vjere-Nacije-Kulture ili zaogrnut u novo ruho nekog pseudo-kozmpolitizma? Zašto ne mit, religija, umjetnost i znanosti, već samo filozofija koja je s Hegelom, danas toliko prokazanim i gotovo 'neutraliziranim' i 'suspendiranim' misliocem realizacije zapadnjačke metafizike dosegla vrhunac svojeg 'poslanstva', 'zadaće' i moći utemeljenja same zbilje kao umnoga načela vođenja života u formi apsolutne znanosti slobode, a ne znanosti o slobodi ili bilo kakve primijenjene 'filozofije slobode'? Mnogi 'danas' iz razloga tzv. dekonstrukcije zapadnjačke povijesti kao logocentrizma i iz njega izvedenih političkih kolonijalizama, zatiranja Drugoga i njegove nesvodivosti, nisu više skloni 'mistificirati' moć filozofije u njezinome konstruiranju svijeta i svjetova. (Derrida, 1967) Slažem se. Ali moja suglasnost je iz posve drukčijih razloga negoli iz pristajanja uz ovaj bezuvjetni etičko-politički obrat kojim se tzv. zapadnjačka civilizacija oslobađa danas uglavnom na pukoj diskurzivno-retoričkoj razini svojih povijesno-epohalno uspostavljenih crnih rupa i tamnih sjena prošlosti koje su

<sup>52</sup> Hegel u Filozofiji povijesti na kraju izvodi onu glasovitu postavku kako je "svjetska povijest ovaj događaj razvitka i zbiljskoga bivanja duha...a to je istinska teodiceja, opravdanje Boga u povijesti. Samo onaj uvid koji može pomiriti duh sa svjetskom poviješću i zbiljom, jest da ono što se događa i zbiva se zauvijek, ne samo što nije bez Boga, već je bitno njegovo djelo kao takvo." - Hegel, G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in zwanzig Bänden, sv. 12, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1970, str. 540.

kompromitirale čak i ideju prosvjetiteljstva kao i moderni projekt svjetsko-povijesnoga procesa oslobađanja svijeta od užasa religiozno-političkih diktatura, tiranija, autokratskih poredaka i naposljetku čudovišnih totalitarizama 20. stoljeća. (Paić, 2022)

Filozofijsko razumijevanje povijesti pretpostavlja razvijeno načelo slobode. Što to znači drugo negoli samosvijest kao autonomiju u onome što Kant određuje kao moralni čin bezuvjetnosti djelovanja ili kao ono što Hegel uzima za početak svakog daljnjeg promišljanja apsoluta u formi ideje koja dokida-prevladava tzv. nužnost prirodnoga određenja po kojem je čovjek svagda u stanju dijalektičkoga odnosa roba i gospodara. Razvijeno načelo slobode je spekulativna razina s kojom otpočinje moderno mišljenje koje čovjeka nastoji 'osloboditi' od izvanjskih ropskih svrha i podariti mu posvemašnje dostojanstvo polazeći od njegove duhovne usmjerenosti na ono što je nesvodivo na korist, pragmatiku, instrumentalnost. Zato je nakon kraja Hegelova apsoluta zadaća i stvar filozofije u mišljenju ozbiljenja slobode kao: (1) Marxove prakse rada kao znanstvene povijesti, (2) Nietzscheove volje za moć kao vječnog vraćanja jednakoga i (3) Kierkegaardove egzistencije kao nabačaja singularne vjere u božanski izvor slobode kao takve u napuštenom i otuđenome svijetu estetsko-etičkih bespuća. Čitava posthegelovska situacija 19. stoljeća s pronalaskom neotuđenoga rada, volje za moć i religiozne egzistencije čovjeka koji izravno komunicira s Bogom određeno je nastojanjem oko promišljanja slobode kao nesvodiva događaja mišljenja onkraj metafizičkih granica dosadašnje zapadnjačke povijesti. (Paić, 2021: 63-116) Nipošto ne smijemo olako prijeći preko ove trijade temeljnih pojmova kraja metafizike iz jednostavnog razloga što rad kao život u strukturi volje za moć kao bezuvjetne vladavine ljudske egzistencije u formi neljudskoga stroja posve razara elementarnu slobodu čovjeka kao bića sveze logosa i psyché i preobražava ga u ono što pripada trećem poretku kibernetike kao nihilizam vladavine umjetne inteligencije nad čovjekom i 'njegovim' svijetom. Problem s tzv. filozofijskim shvaćanjem slobode u svijetu bez posvećenosti Drugome i brigom za svijet postaje temeljno pitanje ne-autentičnosti čovjeka i filozofije koja mu podaruje takvo reducirano opravdanje. Paradoks je, naime, da svaki povratak tzv. ljudskome svijetu u suvremenosti u kojoj vladaju kontingencija, kaos i tehnološki modeli konstrukcije autonomnih objekata promašuje bit slobode jer ne uočava da sloboda nema svoju 'bit' i ne može se ontologijski fiksirati ni na što drugo osim na prazno mjesto 'svoje' bestemeljnosti. Heidegger daje najznačajniju 'definiciju' biti čovjeka kad 1929. godine u raspravi 'O biti temelja' kaže da je sloboda bezdan tubitka. (Heidegger, 1978: 123-173) To je ono 'najčudovišnije', ono najveličajnije i najtragičnije, naime, da čovjek egzistira bez svoje 'biti' koja mu se neprestano otvara kao nužnost odlučnosti, odgovornosti i otvorenosti dostojanstva samoga bitka i koju mora preuzeti u cjelini da bi opravdao svoju bestemeljnu egzistenciju.

Bez slobode povijest bi bila slijepa nužnost prirode inkorporirana u čovjeku čime se ne bi mogao realizirati kao slobodni individuum, kao namjesnik vlastita spasa i tragičnoga udesa, već kao ropski podanik nekog despotsko-tiranijskoga ustrojstva 'povijesti', a to je naprosto negacija smisla filozofije i njezine posvemašnje odlučnosti i ekscentričnosti kao nabačaja onog što Schopenhauer i Nietzsche nazivaju voljom u ontologijskome smislu sinteze mišljenja i djelovanja. Kao fundamentalni pokretač događanja sloboda se mora očitovati u svoja tri 'ontologijska' prostorno-vremenska načina pojavljivanja u svezi slučaja i nužnosti, fakticiteta i kontingencije, ali isto tako i kaosa i emergencije. Prvo je ono koje filozofiju otvara kao mogućnost mišljenja izvan redukcije na mit, religiju, umjetnost i znanost, uspostavljajući navlastitu autonomiju u doba tehnosfere. Drugo je ono koje ima navlastito političko značenje djelovanja, odlučnosti i stvaranja novoga u povijesti polazeći od ideje suverenosti naroda do kraja u postimperijalnoj suverenosti velikoga prostora (Großraum) kako Carl Schmitt određuje kraj epohe nacije-države u povijesti svijeta i prelazak u formu imperijalnih poredaka moći i njihove permanentne borbe za vladavinu nad teritorijem Drugoga. Treće je ono koje se pojavljuje kao posljednji znak otpora protiv svekolika porobljavanja i svodenja čovjeka na stvar-objekt-informaciju u sustavu vladavine posthumanoga stanja s homo kybernetesom kao posljednjom formom 'duhovnoga bitka' čovjeka uopće.

## 1. Filozofija kao povijest slobode



Hannah Arendt u knjizi *The Life of the Mind – The Groundbreaking Investigation on How We Think*, u trećem dijelu 'What Makes Us Think?' promišlja pitanje o nastanku mišljenja, o pokretačkoj moći koja dovodi do filozofije kao pitanja o smislu bitka. Pritom se bavi izvorima, Heraklitom i Parmenidom, kako je to činio čitav život u mnoštvu prigoda, osobito u predavanjima, njezin učitelj mišljenja Martin Heidegger. Baveći se Heraklitom, čitamo tako da se mišljenje pokazuje

"sa sviješću o nevidljivome skladnome poretku kosmosa, koji se očituje poput drugih vidljivosti premda su ova bila postala očevidna. Filozof je zadivljen s 'ne-vidljivim skladom', koji sukladno Heraklitu, 'jest bolji od vidljivoga' (harmoniê aphanes phaneres kreiton)." (Arendt, 1978: 143)

U nastavku Arendt pokazuje da se u Heraklita ovaj sklad povezuje s dvije temeljne riječi ranog predsokratskoga mišljenja kao što su to *physis* i *logos*. Jasno je da prva riječ označava ono isto što i bitak (*einai*) za Parmenida, dok druga jest metafizički sinonim za mišljenje koje nije puki razbor, već darovana sposobnost razlikovanja onog što pripada dobru i zlu, pozitivnome i negativnome. No, sklad je ono što povezuje *physis* i *logos*, prirodu kao bitak u njezinoj otvorenosti i mišljenje kao uvid u ono što jest. Čuđenje nad time što bitak jest, a nebitak nije, odnosno biće jest a ne-biće nije, nije moguće bez istodobnog čuda nad čudima, da, naime, između bitka i mišljenja u izvornome razumijevanju vlada sklad. Ono ne-vidljivo je bolje od vidljivoga, jer je uvjet mogućnosti vidljivoga. Zato jer se pojavnost svijeta mora zasnivati u onome što pojavu uopće omogućuje. No, Heraklit nije Platon i nije 'idealist', kao što nije ni 'materijalist' poput Demokrita. Ono što Arendt u razvitku ovog pojma čuđenja s kojim otpočinje filozofija izvodi odnosi se, dakle, na pitanje odakle proizlazi taj ne-vidljivi sklad, to suglasje i suzvučje, to sukladno djelovanje koje u pojmu *physis* i *logos* podaruje izvornome mišljenju nužnost sinteze i mogućnost razdvajanja. Očigledno je da Heraklit na svoj navlastit način pomišlja na ideju boga, iako ga ovdje ne iskazuje, osim u znamenovanju *logos* kad govori o Apolonu koji u ljudskome jeziku svagda naznačuje i pokazuje istinu o bitku, ali ne u formi racionalnoga dokaza. *Logos* je otuda uvijek onaj koji sabire i razabire ne-vidljivo tkanje sklada u svijetu, ali se ne može izjednačiti s onime što taj sklad omogućuje. Ne postoji bog *logos*, već je mišljenje, pa čak i u Aristotelovu Protreptikosu ili nagovoru na filozofiju najbliže po svojoj nakani onome božanskome. Pitanje o bogu postaje u Arendt i njezinome izvođenju temeljno pitanje metafizike od Leibniza do Schellinga, a 1929. godine ga je na najpregnantniji način iznova potaknuo Heidegger u svojoj raspravi "Što je metafizika?" ("Was ist Metaphysik?") kad je kazao da pitanje zašto uopće biće, a ne Ništa, postaje odlučujućim pitanjem suvremenoga mišljenja uopće, a kako vidimo, ono je u samome ishodištu zapadnjačke filozofije. (Heidegger, 1978: 103-121)

Arendt dolazi do pitanja o Spinozinome *causa sui* kao novovjekovnome adekvatu za Aristotelovog prvoga pokretača. Riječ je o tzv. bogu filozofa za koji se tvrdi da je bezuvjetna nužnost iz koje tek može onda nastati sloboda volje iz koje mišljenje misli sve ono što jest i ono što nije. No, preostaje pitanja odakle uopće razlog za postojanje ove bezuvjetne nužnosti, odnosno samopotvrđivanja uzroka samoga sebe ako ideja Boga upravlja ovim svijetom kao ne-vidljivi sklad? Moje je razumijevanje biti boga filozofa za razliku od Arendt sljedeće. Sklad bitka i mišljenja koji tvori strukturu čitave povijesti metafizike od Heraklita i Parmenida do Hegela, pa čak i Whitehada, s kojim već 1929. godine otpočinje filozofijsko razmatranje pojma događaja u njegovoj temeljnoj knjizi procesualne ontologije *Proces* i *realnost*, ne može se bitno promijeniti čak i ako umjesto postojanosti bitka tvrdimo da antiesencijalistički 'postoji' samo bivanje ili postajanja (*devenir*), kao što je to slučaj u Deleuzeovoj *Razlici* i ponavljanju. Bog se stoga ili suspendira i neutralizira kao u Humea i empirista, ili ga se materijalistički negira, smatra posve nepotrebnim za egzistenciju svijeta i mogućih svjetova. Poznato je, uostalom, da je astrofizičar Stephen Hawking imao dvije teorije o crnim rupama u svemiru, ranu i kasnu. U ranoj je poput Deleuzea tvrdio da je bog za ideju stvaranja svemira Velikim praskom nepotreban. To znači, ontologijski a ne polazeći od Einsteinove teorije

relativnosti ili kvantne teorije, da se *causa sui* ili bezuvjetna nužnost seli iz odredbe metafizički shvaćenoga prvoga uzroka kretanja u samo kretanje ili dinamičku strukturu materije i energije. Mogli bismo otuda po analogiji kazati da je to spinozistički panteizam bez boga. Pred kraj života Hawking je svoj postulativni ateizam, kako bi to rekao Max Scheler, odbacio i postao postulativni teist, jer je bio sklon mišljenju da je izvan logike stvaranja potrebno neko spiritualno ili metafizički pokrenuto zbivanje koje se događa u 'vremenu' prije stvaranja svijeta. Je li to, dakle, bezuvjetna nužnost onog Heraklitova ne-vidljiva sklada koji proizlazi iz ideje boga i koji prije stvaranja odlučuje o tome da je bolje da biće jest, nego da nije?

Pogledajmo stvari ovako. Umjesto sklada možemo pretpostaviti da je svijet slučaj u smislu kaosa kao odstupanja ili skretanja od pravila. Zakonomjernost je ponavljanje istoga, ali postoje dvije vrste ponavljanja kako je to znao i Kierkegaard od kojeg je jednim dijelom Deleuze preuzeo pojam ponavljanja kao bivanja ili postajanja bitka drugim i drukčijim, a drugim dijelom je to išlo od Nietzschea preko Whiteheada do Simondona. Prvo je ponavljanje ono elejsko u Grka i odnosi se na vremensku dimenziju prošlosti, a drugo je moderno i smjera u budućnost. Pitanje koje se neminovno postavlja jest je li taj novi, deterministički pojam kaosa s kojim kao što je poznato onaj leptir s Havaja svojim krilima prouzroči šikljanje gejjira na Islandu, samo drukčiji način one bezuvjetne nužnosti zbivanja ili ontologijski razlog za dokidanje svake moguće ideje sklada *physis* i *logos*, bitka i mišljenja? Ako postoji kaos kao univerzalni način zbivanja u svemiru, je li onda pojam zakonomjernosti i ponavljanja istoga samo derivacija od ponavljanja onog Istoga kao ne-sklada i ne-reda? Naposljetku, znači li to posvemašnju eliminaciju boga iz mišljenja o bitku kao takvome, u smislu da sada možemo tvrditi poput Deleuzea da metafizika umjesto četvorstva ima novo 'trojstvo' – bivanje kao postajanje, razliku i ponavljanje u filozofiji, umjetnosti i znanosti – koje se neprestano preobražava u dvojstvima kao u pojmu filmske slike koja ima svoju sliku-kretanje i sliku-vrijeme? Bog filozofa je pitanje o smislu bezuvjetne nužnosti ili pitanje o smislu kontingentne nužnosti, a zapravo je to samo modifikacija onog spora o nužnosti i slobodi još u okviru grčkoga atomizma između Demokrita i Leukipa. Prvi je zagovarao nužnost kretanja atoma ili determinizam koji pretpostavlja postojanje boga, a drugi deklinaciju atoma ili slobodno skretanje s ustaljenoga pravca i time nepotrebnost božje egzistencije.

Kako god bilo, *principium rationis* s kojim Leibniz dolazi do ideje prestabiliranoga sklada u svemiru, a to znači sagledavanje bezuvjetne nužnosti Boga koji se doseže teodicejom kao sintezom uma i intuicije, pa je mišljenje nužno dvojako, racionalno i intuitivno, znanosti su prvo, a umjetnost drugo, označava da faktičnost svijeta proizlazi iz ideje dobra. Ovo je prema Leibnizu najbolji od svih mogućih svjetova, što znači da bi kaos doveo do njegova razaranja i do nestanka. No, Leibniz s idejom beskonačnosti spašava ideju Božje egzistencije i stvaranja, pa je bjelodano da je stvaranje ono koje proizlazi iz vječnosti koja vremenitosti daje, rekao bi Heraklit, ne-vidljivi sklad. Ipak, a što ako je kaos uvjet mogućnosti svakog sklada i ako je taj sklad rezultat onog što Simondon naziva metastabilnom ravnotežom kojom se trijada informacije-materije-energije pojavljuje kao svojevrsna Planckova konstanta? Pitanje o bogu na taj način nije postalo nepotrebno, nije eliminirano i nije ontologijski besmisleno, jer je već Kant to najbolje objasnio rekavši da ga se ne može ontologijski, a to znači ni znanstveno dokazati niti opovrgnuti razlog njegove egzistencije. Kaos je *prima materia* i pojavljuje se kao transgresija metafizike kao što je to u shizofreniji mišljenja jednog Artauda. Sama metafizika ne gubi razlog svoje ludosti, kako bi to kazao Pessoa, time što postaje načelo monizma i time što se kao u Spinoze Bog iz transdencije premješta u carstvo vječne imanencije. Sve što je ovdje rečeno ne može biti nikakvo rješenje onog Leibniz-Schellingova pitanja o tome zašto je biće radije nego Ništa, jer to radije nije moguće izvesti nikako drukčije negoli razlozima *logos*. Bog nije stvarao svijet iz svoje ludosti i bezrazložnosti, jer bi onda metafizika bila čista shizofrenija kaosa kao načela i njegovo stvaranje bi bilo alogično i iracionalno te mu se ništa ne bi moglo suprotstaviti osim ludosti koja ne želi poput Freuda na kraju balade samoprosvjeljenja postati kao bog, savršena mudrost svijeta i savršeno dobro, ako je bog sve drugo negoli metafizička postojanost načela dostatnoga razloga. Što će nam logika ako je svijet stvoren ludošću i kaosom do kraja svijeta?

Problem bezuvjetne nužnosti boga kao *causa sui* mišljenja jest u samom činu mišljenja koje otuda izvodi slobodu kao nužnost kontingencije. Ne možemo metafizički misliti ni Boga niti svijet, ni bitak niti mišljenje, ako ne uvedemo onaj pojam koji je tome prethodeći i koji u svojoj slobodi i slobodovanju apsolutno omogućuje i Boga kao *causa sui* i mišljenje kao slučaj apsolutne kontingencije. Taj pojam su u 20. stoljeću razvili u ontologijskim razmatranjima i Whitehead i Heidegger i Deleuze. Riječ je o događaju. Za teologiju je to ključan pojam otvorenosti Božje egzistencije i njegova poslanstva u svijetu. Za filozofiju je to ključan pojam otvorenosti smisla bitka i osmišljavanja svijeta iz duhovne potrebe za mišljenjem bez ikakve redukcije na ono što je filozofiji izvanjsko poput teologije, znanosti i umjetnosti. Za znanost je to ključan pojam jer dostatno je kazati da teorijska fizika govori o horizontu događaja na rubu crnih rupa u svemiru. Naposljetku, za umjetnost je to više od pojma, jer umjetnost kao stvaranje novoga i kao stvaralaštvo proizvodi događaje kao čiste kontingencije. Jesmo li spašeni i u ovom strašnom času kad nam zloguki proroci vladavine tehnosfere u formi umjetne inteligencije najavljuju nastanak nadmoćne nove 'samosvijesti' koja u tendenciji može imati mogućnost da poput boga bude *causa sui* i da u ime dobra, ako u to vjeruje gotovo militantno poput HALA 9000 iz Kubrickove 2001: Odiseje u svemiru, odluči pretvoriti nas u ništa jer je to nezina apsolutna volja? Trebam li kazati da je ovime spašeno mišljenje uopće pod uvjetom da jedna njegova simbolička forma, kako bi to rekao Ernst Cassirer, ne tlači i ne negira drugu. Pogledajmo što smo dobiili umjesto novoga 'trojstva'. Staro metafizičko četvorstvo ili Heideggerov postmetafizički Geviert zemlje i neba, smrtnika i besmrtnika?

Dobili smo izgled mišljenja za budućnost, i to ne više teologije kao otajstva vjere, nego kao mogućnost promjene u samoj biti boga filozofa bez kojeg danas tzv. znanost o bogu nema nikakvih izgleda da preživi bezuvjetnu nužnost vladavine tehnosfere. Dobili smo posljednju mogućnost spasa od pada u čudovišni bezdan tehnoznanstvenoga nihilizma koji suvišnoga čovjeka više ne potrebuje niti za svoju igračku ili funkciju. Dobili smo mogućnost da preživimo sami sebe i svoju zapalost u tehnički ulovljenu mišolovku samosvijesti pod uvjetom da mišljenje otvorimo spram njegovih nepomućenih izvora kao naše otvorene budućnosti.

## 2. Sloboda u granicama Grošrauma

20. stoljeće bilo je u znaku suprotstavljanja liberalne demokracije i totalitarnih političkih poredaka u svijetu. Tzv. Hladni rat ideologijski se vodio, Hayekovim riječima, između ideja 'slobode' i 'ropstva'. Naravno, ovaj maniheizam je konstrukcija za potrebe jedne linearne dijalektike povijesti kakva je, uostalom, bila ona koju je izveo Fukuyama 1992. godine u knjizi *Kraj povijesti i posljednji čovjek na tragovima Kojèvea i njegovih analiza Hegelove Fenomenologije duha*. (Fukuyama, 2006) Je li 21. stoljeće, a nalazimo se u njegovoj trećoj dekadi, nastavak iste binarne logike drugim sredstvima ili možda ipak nešto drugo? Moj je odgovor podastrijet eksplicitno u knjizi *The Return of Totalitarianism – Ideology, Terror, and Total Control*. U posljednjem poglavlju, koje je naslovljeno 'Power, Mass, and Brutality: Putin's War Machine', (Paić, 2022: 197-218) nastojao sam pokazati da je narav tzv. autokratske vladavine Putinovoga ratnoga stroja neoimperijalnoga karaktera ono što nije ni obnova nacizma niti staljinizma drugim sredstvima, osim na simboličko-imaginarnoj strani patchworka ideologije kao terora i totalne kontrole prema vani i unutra, odnosno koloniziranjem tzv. vazalnih država i državnom represijom prema političkim protivnicima u formalno demokratskome djelovanju države i društva. Umjesto toga, riječ je o novome političkom fenomenu izgradnje autoritarno-autokratskoga poretka koji, doduše, po analogiji ima totalitarne značajke, ali ono što ga navlastito odlikuje jest trijada nove ideologije, terora i totalne kontrole.

Što to znači? Ništa drugo negoli da se susrećemo s 'praznim središtem moći', pa autokratski Vođa za razliku od totalitarnoga diktatora, u ovome slučaju Putin ili kineski vladar Xi Jinping, ne vladaju više tako što im je potreban kolektivni um i organizacija komunističke partije kao sekulariziranoga božanstva na zemlji. Partiju zamjenjuje nacionalno-ideologijski sustav terora i totalne kontrole države kao novoga imperija koji konstruira subjekt vladavine, dakle 'narod', ili populistički ili fundamentalistički. U Putina je to neotradicionalni savez ikone i sjekire, ruskoga nacionalizma i

pravoslavlja, a u kineskome slučaju nastojanje da se evolutivno ideja velikog kineskoga carstva od razdoblja drevnih dinastija preko komunističke izgradnje nacije s Mao Dze Dongom do danas pokaže kao kontinuitet povijesti u eshatologijskome smislu. Vladavina je, dakle, u znaku logike i-i, a ne ili-ili. Autokratski poretci su trijada hibridnosti, eklektičnosti i sinkretičnosti. U njima se zbiva ono što bismo nazvali fašizmom 2.0 i staljinizmom 2.0, ali ne više tako da bismo poput Marxa mogli kazati da se povijest ponavlja prvi put kao tragedija, a drugi put kao farsa. Ono što čini poteškoću u određenju ovog 'novoga totalitarizma' 21. stoljeća svodi se upravo na njegovu političku 'bit'. Naime, svi mjerodavni klasični teoretičari totalitarizma od Hanne Arendt, Franza Neumanna, Carla J. Friedricha, Raymonda Arona tvrde da je autokracija u načinu vladanja državom i društvom s onu stranu liberalno-demokratskih načela novovjekovlja poput odvojenosti države i društva, države i religije, trodiobe zakonodavne, izvršne i sudske vlasti, ono što uspostavlja logiku Moći uz pomoć trijade Vođe-Partije-Vojske odnosno represivnoga aparata izvršenja. No, problem proizlazi otuda što je totalitarizam u 20. stoljeću bio u znaku totalnoga pokoravanja Drugoga njegovim uništenjem i istrebljenjem u koncentracijskim logorima. Nacistički sustav logora za deportaciju Židova i staljinistički Gulag za deportaciju unutarnjih 'neprijatelja' zasnivali su se na ideji permanentnoga terora i destrukcije svih oblika liberalnih odnosa u onome što Hegel naziva strukturom objektivnoga duha od obitelji, društva do države. 21. stoljeće nije više stoljeće koncentracijskih logora za prokazane Druge, već totalna kontrola Drugoga uz pomoć tehnosfere, spoja umjetne inteligencije i biopolitike u agambenovskom značenju te riječi, što znači da je umjesto eksterminacije Drugoga na djelu njegovo neutraliziranje i suspendiranje. Progon i izgon manjina, etničkih skupina, političkih protivnika zbiva se kao strategija čišćenja geopolitičkoga prostora suptilnim metodama, delezovski rečeno, deteritorijalizacije/reteritorijalizacije. Da bismo još više pojasnili ovu bitnu razliku, koja je doduše kako bi rekao Freud u duhu 'narcizma malih razlika', vratit ćemo se analizi političkoga autoriteta u Hanne Arendt. Ona, naime, kaže da svi

"oni koji moderne diktature nazivaju 'autokracijama', ili zamjenjuju totalitarizam za autoritarnu strukturu, implicitno su izjednačili nasilje s autoritetom, a ovo uključuje one konzervativce koji pojavu diktatura u našem stoljeću objašnjavaju potrebom da se pronađe zamjena za autoritet." (Arendt, 1996: 18-19)

Uglavom, Arendt razlikuje između tiranskoga, autoritarnog i totalitarnog sustava. No, ono što određuje svo troje povijesno-epohalno uspostavljenih političkih poredaka vladavine od starih grčkih tiranija do nacizma i komunizma u 20. stoljeću te do Putina i Jinpinga, nije ništa drugo negoli samovladanje vladara s bezuvjetnim prerogativima Moći. Autokracija je, dakle, bit vladavine uz pomoć neograničene uporabe nasilja i različitih tehnika pokoravanja i koloniziranja Drugoga. Njoj u temelju očito stoji autoritet, ali ne kao tradicijom prenesena poslušnost podanika Vođi, nego kao svojevrsna transcendentna forma Moći koja pretpostavlja vertikalnu strukturu njezina izvršenja. 20. stoljeće bilo je u znaku apsolutnoga reza spram prosvjetiteljske eshatologije Uma i kozmopolitskoga poretka vladavine znanja i racionalnosti. Usto, totalitarizam je bio poredak političke vladavine koji nazivamo singularnim i nesvodivim, jer nema pandana u povijesti. Zato su mnogi teoretičari pod svaku cijenu nastojali pronaći bilo kakve, pa makar i hermetične i misteriozne veze s tradicijom da bi logika kauzaliteta u znanstvenom smislu mogla biti od koristi i u objašnjenju Auschwitzta i Kolime. Arendt je najradikalnije postavila stvari drukčije time što je totalitarnu vladavinu odredila pojmovima kontingencije, emergencije i nadilaženja okvira prosvjetiteljske vizije budućnosti. Ključ za uspon totalitarizma je raspad novovjekovne ideje suverenosti nacije-države i prelazak u ono stanje koje, usput, najbolje definira Carl Schmitt u Nomosu zemlje kad koristi moćan njemački izraz – *Großraum*. (Schmitt 1974) Prostor koji nadilazi granice zemlje i mora u modernome poretku tzv. suverenosti naroda postaje ono što razara metafizički pojam svjetske povijesti. Sada je, naime, riječ o globalno-planetarnome poretku totalne mobilizacije tehnouznanosti, militarizma i procesa kojim informacijsko-kognitivni kapitalizam više ne osvaja 'pustu zemlju' i porobljava njezine stanovnike kao izvorne narode u sustavu kolonijalizma, već stvara uvjete za neutraliziranje i suspendiranje slobode Drugoga kroz proces koji Deleuze i Guattari

nazivaju aksiomatikom deterritorijaliziranja/reterritorijaliziranja, odnosno raseljavanja i naseljavanja u logici pustošenja zemlje i njezinog pretvaranja u višak vrijednosti i profit za buduće investiranje. (Deleuze i Guattari, 1987)

Zašto je autokracija bit totalitarizma i ujedno ono što nužno ne mora dospjeti do njegove forme i prakse realizacije radikalnoga zla u povijesti? Zato što je riječ o modusu kojim se Moć uspostavlja kao političko stanje vladavine nad Drugim bez izvanjske legitimnosti države i društva. Autokratski vođe su tirani i diktatori bez tiranije i diktature. U 21. stoljeću njihov je okvir djelovanja u hibridnosti i fluidnosti mreža kojim tri temeljne ideologije kao politička artikulacije ideja vladaju Grošraumom. To su fundamentalizam, populizam i neoliberalizam. Pogledajmo kako Putin vodi ekonomiju Rusije, a kako je to u Kini. Naravno, kapitalistička industrijalizacija i tehnologiziranje provodi se uz pomoć oligarhije i državno-partijskih managera. Zbog toga je struktura vlasništva korporativno-imperijalna, kako to ponajbolje svjedoči kineski div HUAWEI. Ono što autokratskome vladanju u 21. stoljeću daje komparativnu prednost pred svim formama tradicionalno 'slabih' liberalnih demokracija jest upravo ono što Arendt odriče kao glavnu značajku autoriteta. Riječ je o normaliziranju nasilja i svekolike represije u svrhu pragmatičkih interesa Vođe i njegove vizije vladavine svijetom. Drugim riječima, hibridni autokratski poretci u 21. stoljeću su umreženi međusobno i nalaze se, paradoksalno, u neprestanom 'konfliktnome dijalogu' i konsenzusu s liberalnim demokracijama jer je korporativni kapitalizam sve drugo a ne apoteoza tolerancije i povjerenja. Naprotiv, korporativni kapitalizam zasniva se na Vođi koji je narcističko-patološki autokrat, kao što je to Donald Trump. Stoga bit autokratske vladavine danas u trijadi ideologije, terora i totalne kontrole pretpostavlja dekonstrukciju tradicionalnoga pojma autoriteta. Nije to više nikakva izvanjska niti unutarnja moć kojoj se bezuvjetno i razumno pokoravaju Drugi, nego Moć brahijalne vladavine s pomoću strukturnoga nasilja koje spaja ekonomiju-politiku-kulturu kao autopoietičke sustave umrežene u Grošraumu.

Bit je autokracije u bezuvjetnoj volji za moć u granicama totalne kontrole koja se ne može srušiti smrću ili nasilnim svrgavanjem Vođe zato što je poredak u stanju, rekao bi Gilbert Simondon, metastabilne ravnoteže. (Simondon, 1994) Jamči ga upravo misteriozna moć Tradicije. Uz pomoć političke religije kao duhovne supstancije vladavine ona nastavlja sa savezom 'ikone i sjekire' i kad je Vođa neutraliziran i suspendiran, jer je bit autokracije u 21. stoljeću u uspostavljanju logike djelovanja izvanrednoga stanja (Ausnahmestandard) na globalno-planetarnoj razini. To vrijedi i za demokracije i diktature. Ima li uopće izlaza iz ove no-way-out situacije? Je li sloboda u svojoj čudovišnoj moći nepokornosti ostala bez svoje supstancije i subjekta, tradicionalno metafizički govoreći, a to znači bez suverenosti naroda u logici Grošrauma i gubitku egzistencijalnoga uporišta samoga čovjeka koji pada u bezdan zastrašujuće ravnodušnosti spram univerzalne slobode kozmopolitskoga poretka bez kojeg i filozofija kao ekscentrični događaj mišljenja u otvorenosti svijeta nema svoje posljednje opravdanje? Strah od mogućnosti nastanka 'novoga totalitarizma' slobodu dovodi do krajnjih granica raščovječenja čovjeka i to ponajprije zbog toga što čovjek više nije cilj i svrha razvijenog sustava autopoietičkoga djelovanja tehnosfere. On je njezina struktura, funkcija i sklop pragmatike znanja kao know-how kojim vizualizacija života jezik kao kazivajuću bit mišljenja čini neoperabilnim i zastarjelim za ono što postaje pitanje aktualne budućnosti.

### 3. Tehnosfera i autopoiesis – kraj slobode?

Jedan od zacijelo najradikalnije postavljenih kasnih Nietzscheovih spisa Uz genealogiju morala napisan je između 10. srpnja i kraja kolovoza 1887. godine u njegovu ljetnome boravištu Sils-Maria u švicarskim Alpama. Naime, sam pojam morala pripada biti metafizike i razvija se od Platona, židovstva i kršćanstva kao asketski ideal. Umjesto apologije obilja i moći životnosti života što je krasilo grčki svijet predsokratske filozofije i umjetnosti, sve se odvija u smjeru nijekanja života, odricanja od tijela i njegovih uznositih snaga. Ako je pojam koji odgovara Nietzscheovoj artistskičkoj estetici upravo fiziologija, onda je moral kao sklop vrijednosti nužno asketsko vođenje života kao nastojanja prevladavanja patnje. Što otuda proizlazi ako ne da je moralno suđenje svagda partikularno, a ne univerzalno. Moral predstavlja dekadenciju života. Kad se asketizam u formi

kršćanske utjelovljene patnje samosvjesno uzdiže do temeljnog načela vođenja života, onda smo suočeni s pitanjem koje Nietzsche postavlja dramatično u posljednjem 28. fragmentu ovog spisa. Ovo pitanje i Nietzscheov odgovor samo je put spram onog što u svojoj knjizi *The Superfluity of the Human – Reflections on the Posthuman Condition* nazivam besmrtnošću bez tajne. (Paić, 2023: 87-108) Nietzsche, dakle, kaže.

"Ne uzme li se u obzir asketski ideal, čovjek, životinja čovjek nije do sada imao nikakvog smisla. Njegov opstanak na zemlji nije sadržavao nikakav cilj. 'Čemu uopće čovjek?' – bilo je pitanje bez odgovora. Volja za čovjeka i zemlju nedostajala je. (...) Asketski ideal i znači upravo to da je nešto nedostajalo, da je čovjek okružen golemom pukotinom. On nije znao sama sebe opravdati, objasniti, potvrditi, patio je od problema svog smisla. Patio je i inače, bio je u osnovi jedna boležljiva životinja. No njegov problem nije bila samo patnja, nego to što nije bilo odgovora na krik pitanja: 'Čemu patiti?' (...) Asketski ideal bio je u svakom pogledu jedno *faute de mieux par excellence*. U njemu je patnja bila protumačena." (Nietzsche, 2004: 187-188)

Patnja pretpostavlja bolest tijela i ujedno žrtvovanje kao zalag isкупljenja. Stoga smisao patnje može biti samo metafizički-religiozno određen iz očekivanja vječnoga blaženstva u drugome životu. Kad Nietzsche postavlja pitanje 'Čemu čovjek?', tada se ono životinjsko u ljudskome mora moralno prevladati kao što je to postulirao Kant svojim kategoričkim imperativom. No, pravo pitanje koje proizlazi iz spisa *Uz genealogiju morala* jest pitanje o genealogiji posthumanoga stanja. To znači da tek iz 'ontologijskoga' položaja nadčovjeka možemo napustiti ono biološko kao predodređenost i nužnost podnošenja patnje koja pogađa usud čovjeka. Umjesto toga, ono što nadilazi granice svekolikoga 'asketskog ideala' nije ništa ljudsko-suviše-ljudsko, već transhumano. I zato je radikalna kritika platonizma i njemu inherentnog židovsko-kršćanskoga morala bezuvjetna nužnost prevladavanja resentimenta. Nije to više pohvala tragičnome životu kao u Grka, a ponajmanje zagovor praznog mesijanstva zbog tzv. nade u nadolazeću budućnost. Ono istinski novo moralu oduzima 'temelj' za tzv. više ciljeve. Patnja prestaje biti alibi za askete i vjerske egzegete kad više nema razloga za mesijanstvo. Ključni argument Nietzschea protiv 'ropske psihologije kršćanstva' nalazi se u tome što bez patnje i žrtvovanja tijela nema ni isкупljenje svoju posljednju svrhu. No, ono što je najčudovišnije u svemu tome nastaje kao nihilizam kraja metafizike kad čovjek shvaća da mu je preostala samo volja za ničim jer sve je drugo postalo suvišno. Suvišan čovjek nije posljednji čovjek bez morala, već prvi homo kybernetes kojemu bit određuje ono što više nije ni sudbina niti udes. Apsolutna sloboda podaruje moć izvedbe onog ljudskoga izvan dosadašnje povijesti onog neljudskog.

Kaosmos je ključan 'pojam' ne samo kasnoga Deleuzea, već i čitave suvremene filozofije i kozmologije. Iako ga je sam Deleuze prisvojio i dao mu novo značenje od Joycea, Gombrowicza i Borgesa, njegovo je pravo 'ontologijsko' podrijetlo u stoika, a istinsko mjesto prožimanja mišljenja i bitka nalazi se u okrilju kibernetičke teorije složenosti i emergencije. (Deleuze, 1969) Nije mi nakana ovdje otvoriti problem genealogije jednog hibridnoga sklopa koji, čini se, odlično pogađa u srž problema suvremenosti. Dostatno je tek ukazati da se na kraju prvoga i opširnije u drugome svesku moje Tehnosfere u sklopu analize pojmova informacije, feedbacka, kontrole i komunikacije u Norberta Wienera, Godharda Günthera i Maxa Bensea te pojma metastabilne ravnoteže Gilberta Simondona razvija ovaj način mišljenja transklasične logike i-i, istodobnosti i korelacije prostora i vremena kao virtualne aktualizacije. (Paić, 2018) Sve što je krasilo postmodernu estetiku aleksandrinizma, od Eca do Borgesa, s trijadom pojmova sinkretizma, eklektičnosti i hibridnosti, sada se pojavljuje u onome što ima značajke ne-dijalektičke sinteze. Što to znači drugo negoli da ono pripadno tehnosferi određuje prirodi nove granice pojavljivanja. Istraživanja u području umjetne inteligencije najbolja su potkrepa ove postavke. Uostalom, kibernetika u svojoj biti nije samo-vođenje, samo-upravljanje i samo-organizacija iz logike prirode kao takve u smislu homeostaze, nego pokoravanje prirode ljudsko-neljudskim svrhama tehničke egzistencije. Biti-kaostroj označava preokret u razumijevanju odnosa bitka i mišljenja kao nove tehnologije proizvodnje i distribucije informacija. Stoga kaosmos nije nikakva sinteza izvornoga nereda i reda na višoj razini

spekulacije i refleksije, već kibernetičko prožimanje onog izvornoga i onog proizvedenoga polazeći od vladavine 'Velikoga Trećega'.

Stari su narodi kozmos-prirodu-čovjeka zamišljali kao rezultat teomahije iz koje kao pobjednik izlazi uvijek vrhovni moćni bog-Bog koji vlada svijetom kao svezom neba i zemlje na temelju uspostavljenoga reda u svim stvarima od mistike do ljudske naravi, od kozmologije do politike i umjetnosti. Sklad i ravnoteža pripisane su ontologijske značajke zapadnjačkoj metafizici od Grka do kvantne teorije. Sve ima svoje fiksno mjesto u prostoru i vremenu, a bitak je ono postojano, vječno i nepromjenljivo. Pojam kaosa u Hesiodovoj teogoniji označava ono bezoblično i čudovišno ne-skladno u svojoj nesvodivosti. Red kao taxis i kosmos je nastanak ravnoteže između odnosa bogova i ljudi. I zato je pojam koji ima za Parmenida isto značenje kao i bitak priroda – physis. Dvojtva su nužna. Samo je pitanje kako se uspostavljaju, odozgo ili odozdo. Ako je prvo slučaj, onda je riječ o transcenciji kao načelu oblikovanja pojavnoga svijeta, a ako je imanencija ona koja vodi igru, onda smo u jednoznačnosti bitka, u jednom jedinom svijetu empirizma za kojeg, doduše, kao u Spinoze može i Bog biti supstancija kao spoznata nužnost. No, oboje, i ono transcendentalno i ono što pripada imanentizmu svijeta umjesto manihejske borbe na život i smrt u epistemologiji sada se prožimaju u nečem 'trećem'. Kant i Hume postaju mjerodavni za Deleuzea u formi mišljenja 'transcendentalnoga empirizma'. Što je bilo posve razdvojeno sada se sintetizira, ali dvojnosti i nadalje preostaju samo u drukčijem metafizičkome odnosu. Što je, dakle, kaosmos – kaos kao red ili red kao kaos? I jedno i drugo. Ali, ovaj i-i, ili korelativna istodobnost onog što se događa u svijetu, i dobrog i lošeg, i autentičnoga i vulgarnog, i demokracije i diktature, i napretka i nazatka, i čovjeka i inteligentnog stroja, ne može biti izvedivo bez onog 'Velikoga Trećeg', tertium datur, koji kibernetički usmjerava putanju lutajuće ireverzibilnosti 'mišljenja' i 'bitka'. Kaosmos zato nije kibernetički 'bog" tehnosfere, jer je novo četvorstvo uzroka za razliku od klasične Aristotelove sheme kauzaliteta-teleologije ono koje tehnogenetski i autopoietički stvara nove događaje, a ne kopira i oponaša ono što već uvijek jest kao bitak-bog-svijet-čovjek.

Kosmos je događaj koji nastaje mišljenjem kao realizacijom kibernetike u tehnosferi. Umjesto sklada i ravnoteže prirode, sve se beskonačno ubrzava, postaje drukčije i različito od istoga, gubi supstancijalnu određenost hegemonije Jednoga, ruši se u tehnički bezdan, a ništavilo više nije Ništa kao nijekanje i ništavnost, već Ništa koje stvara iz mišljenja kao događaja kontingencije, ne više nužnosti. Sloboda prethodi kaosmosu i njezina je nesvodivost Unheimlich zbog toga što se odnosi i na životinje, i na ljude, i na stvorove nastale umjetnom inteligencijom. Sloboda izvan antropo-humanističkoga kruga metafizike postaje ono uistinu 'kaosmotično' za što naše mišljenje ne može više biti mjerodavno. Kad više ne djeluje metafizika s njezinim monumentalno-grandiozno iluzornim okvirom reda, harmonije i sinkronosti, posve je očito da se nalazimo na kraju povijesti kao kraju metafizike u doba tehnosfere kao nihilizma koji funkcionira kao metastabilna ravnoteža kaosa i novoga reda. I zato smo tako tradicionalno vjerni bilo kakvome redu iz dobre stare metafizičke povijesti. No, zaboravimo na te iluzije bez pokrića. Kad mišljenje 'misli' kao događaj, sve je otvoreno u svojoj ne-odredljivosti slobode u znaku bestemeljnosti kao otvorenosti svijeta. Čak i to da nekim 'čudom' postanemo otporni na ovu mahnitu transformaciju stanja i procesa i otpočnemo iznova misliti na drevnim i neizbrisanim tragovima one 'puste zemlje' kojom prolazimo poput mjesečara u još dublju noć od ove globalno-planetarne pomrčine svijeta, razotkrivajući ipak znakove novoga svitanja.

## Zaključak

Čovjek-kao-eksperiment jest istinsko novo 'ontologijsko iskustvo' s onu stranu svekolike dosadašnje metafizike iz jednostavnog razloga što je postao najviša mogućnost vlastita ozbiljenja slobode. Taj događaj nije, međutim, stvar iskona i iskonske predaje u kojoj se zbiva grčka filozofija. Tek s pomoću onog što omogućuje nastanak neljudskoga u znanstveno-tehničkome procesu oslobađanja prirode i ljudskoga u praksi rada ili volji za moć čovjek dolazi do svijesti o otvorenosti povijesti na kraju njezine metafizičke dovršenosti, ne i prije. Dakle, čudovišno iskustvo eksperimentalnosti

slobode jest povijesni događaj u kojem se stječe razumijevanje smisla bitka kao slobode otvorenosti ljudskoga i svih drugih mogućih svjetova, u prirodi i kozmosu, i egzistencijalni nabačaj onoga što proizlazi iz slobode same kao biti čovjeka. Nije li znakovito da je od svih ideja koje u novovjekovnoj metafizici od Kanta do Hegela uspostavljaju sustav i metodu spekulativne dijalektike povijesti od ontologije do etike-politike i estetike upravo sloboda ona koja jedina nema svoje utemeljenje i načelo dostatnoga razloga? Heidegger je stoga s pravom Schellingov spis o slobodi nazvao najznačajnijim spisom klasičnoga njemačkoga idealizma. (Heidegger, 1988) Ako, naime, sloboda nije ona koja je nečime kauzalno-deterministički postavljena kao načelo djelovanja, onda mišljenje ne može misliti slobodu kao nešto u smislu aliquid ens, već samo kao otvorenost bitka, kao ono omogućujuće i otvarajuće povijesti. Metafizika slobodu već uvijek nužno pretpostavlja kao matricu vlastite usmjerenosti na prvi uzrok i posljednju svrhu. Stoga se povijesno-epohalno pojavljivanje slobode u svjetskoj povijesti odvija kroz tri paradigme mišljenja i osmišljavanja bitka – ontologijsko kroz djelo utemeljenja povijesti s pomoću filozofije kao izvorišta znanosti i tehnologije, političko kroz ulazak u 'veliki prostor' (Großraum) postimperijalne suverenosti u kojem se moć totalne mobilizacije tehnosfere i kapitala uspostavlja posljednjom granicom između autokratskih i demokratskih poredaka, te naposljetku kibernetičko u kojem sam život postaje informacijom-kontrolom-komunikacijom te se sloboda otvara kao egzistencijalni nagovor i odgovor čovjeka spram njegova raščovječenja. Sloboda nije nešto niti Ništa, već upravo ona povijesna otvorenost mogućnosti događaja koji u svojoj nesvodivosti i sam nije više misliv ni filozofijski, ti politički niti kibernetički. Takav je događaj pitanje životnosti samoga života u eri sveopćeg nihilizma, bestemeljnost kao nova otvorenost svijeta.

#### Literatura

- Arendt, H. (1978) *The Life of the Mind – The Groundbreaking Investigation on How We Think*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. (1996), "Što je autoritet?", u *Politički eseji*. S engleskoga prevela Tatjana Sekulić Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Deleuze, G. (1969) *Logique de sens*, Paris: Minuit.
- Deleuze, G. i Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, London-New York: Continuum.
- Deleuze, G. i Guattari, F. (2017) *Što je filozofija?* S francuskoga preveo Marko Gregorić Zagreb: Sandorf i Mizantrop.
- Derrida, J. (1967) *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Fukuyama, F. (2006) *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Hegel, G. W. F. (1970) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in zwanzig Bänden*, sv. 12. Frankfurt.a. M: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1978) "Wom Wesen des Grundes", u: *Wegmarken*, Frankfurt a. M: V. Klostermann. str. 123-173. 2. prošireno i pregledano izd.
- Heidegger, M. (1978) "Was ist Metaphysik?", u: *Wegmarken*, Frankfurt a. M: V. Klostermann, 1978, str. 103-121. 2. prošireno i pregledano izd.
- Heidegger, M. (1988) *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) GA*, sv. 42. Frankfurt a. M: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2002) *Was heisst Denken?* Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Nietzsche, F. (2004) *Uz genealogiju morala*. S njemačkoga preveo Mario Kopic. Zagreb: AGM.
- Paić, Ž. (2108) "Crna kutija metafizike": *Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja, Tehnosfera*, sv. II. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.
- Paić, Ž. (2021) *The Spheres of Existence: Three Studies on Kierkegaard*, Ljubljana: Toronto University-Apokalipsa.
- Paić, Ž. (2022) *The Return of Totalitarianism: Ideology, Terror, and Total Control*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Paić, Ž. (2023) *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Conditions*. Basel: Schwabe Verlag.
- Schmitt, C. (1974) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot.. 2. izd.
- Simondon, G. (1994) *Une pensée de l'individuation et de la technique*. Paris: Chatelet.
- Sutlić, V. (2022) *Predavanja o Nietzscheu*. Prir. Damir Barbarić. Zagreb: Matica hrvatska.

#### Abstract

The author shows that freedom as an event is a condition for the possibility of the entire metaphysics and history of the West. As a fundamental driver of events, freedom must manifest in its three 'ontological' spatiotemporal ways of appearing in connection with chance and necessity, facticity and contingency, chaos and emergence. The first is the one that opens up philosophy as a possibility of thinking beyond a reduction to myth, religion, art and science, establishing its own autonomy in the age of the technosphere. The second is the one that has its political meaning of action, determination and the creation of something new in history, starting from the idea of the sovereignty of the people and



ending in the post-imperial sovereignty of a large area (Großraum), as Carl Schmitt defines the end of the era of the nation-state in the history of the world and the transition to the form of the imperial order of power and their permanent struggle for rule over the territory of the Other. The third is the one that appears as the last sign of resistance against all kinds of enslavement and reduction of man to thing-object-information in the system of rule of the posthuman condition with homo kybernetes as the last form of "spiritual Being" of Human in general.

Key words: metaphysics, West, freedom, technosphere, homo kybernetes

## Conclusion

Man-as-experiment denotes a truly new 'ontological experience' beyond all previous metaphysics for the simple reason that it has become the highest possibility of one's realization of freedom. This event is not, however, a matter of tradition in which Greek philosophy takes place. Only with the help of what enables the emergence of the non-human in the scientific-technical process of liberating nature and the human in the practice of work or the will to power does man come to the awareness of the openness of history at the end of its metaphysical completion, not before. Thus, the uncanny experience of the experimentality of freedom represents a historical event in which one gains an understanding of the meaning of Being as the freedom of the openness of the human and all other possible worlds, in nature and the cosmos and the existential challenge of what comes from freedom itself as the essence of man. Isn't it significant that of all the ideas that in modern metaphysics from Kant to Hegel establish the system and method of the speculative dialectic of history from ontology to ethics-politics and aesthetics, freedom is the only one that does not have its foundation and the principle of sufficient reason? Heidegger therefore rightly called Schelling's writing on freedom the most significant book of classical German idealism. (Heidegger, 1988) If, namely, freedom cannot be that which is causally-deterministically set as a principle of action, then thinking cannot think of freedom as something in the sense of aliquid ens, but only as the openness of Being, as that which enables and opens history. Metaphysics always necessarily assumes freedom as a matrix of its orientation towards the first cause and the last purpose. Therefore, the historical-epochal appearance of freedom in world history takes place through three paradigms of thinking and conceptualizing a Being - ontologically through the work of established history with the help of philosophy as the source of science and technology, politically through entering the 'great space' (Großraum) of post-imperial sovereignty in which the power of total mobilization of the technosphere and capital is established as the last border between autocratic and democratic orders, and ultimately cybernetic in which life itself becomes information-control-communication and freedom opens up as an existential appeal and response of man to his dehumanization. Freedom is neither something nor Nothing, but precisely that historical openness to the possibility of an event which, in its irreducibility, is itself no longer thinkable either philosophically, politically or cybernetically. Such an event opens the question of the vitality of life itself in the era of universal nihilism, groundlessness as a new openness of the world.

## Josip Luković: PUTOVANJE NA ATLANTIDU

Bilo je i biti će mnogih uništenja čovječanstva... i ono će kao dijete morati da otpočinje uvijek iznova, ne znajući šta je bilo prije njega...[1]. Mitski, davno izgubljeni kontinent one strane Heraklovih stupova a koji je progutalo more u samo jednom strašnom danu i jednoj strašnoj noći[2] motivsko-tematska je okupacija mnogih historiografa, pisaca, pjesnika i mnogih drugih kroz povijest Zapadne civilizacije, u čijem je samom tkivu upisana ta eshatološka potreba za linearnim tokom a čije je krajnje ishodište svojevrsna „transgresivna katastrofa“. Kažem transgresivna, jer implicira svojevrsni proboj u onostrano, bilo to u religijskoteološkom smislu, tragičkom ili utopijskom. Moguće koordinate tog izgubljenog kontinenta, kroz povijest i razne interpretacije, obuhvatile su svaki komadić naše planete, i ako se pozornije vratimo Platonovim tekstovima Timej i Kritija, lako možemo doći do zaključka na koji je poentirao i sam Borislav Pekić u predgovoru romana Atlantida (dijelu antropološke trilogije Besnilo – Atlantida – 1999.), kako Platon govori o Atlantidi kao svetu, a o Atlantidanima kao o čovečanstvu[3] upućujući na opis iz Kritije gdje Platon piše kako je nekada nastavala zemlju najplemenitija rasa ljudi koja je ikada živela...[4]. Navedena teza nam, kao i samom Borislavu Pekiću, pruža legitimitet da se, slijedeći maštu bar koliko poštujemo očiglednosti realnog sveta od kojih živimo[5], poigramo unutar kulturalnog imaginarija naše Zapadne civilizacije, i živeći u ovim nejasnim i turbulentnim vremenima, kada nas sa svih strana obasipaju apokaliptičke slike raznih nasilnih prosvjeda (od onih u Hong Kongu do onih u Peru), konstantnih upozorenja o nadolazećim katastrofama – od ekološke do društveno-političke – (na koje gotovo redovito možemo naići u medijima) pa do općenitog i generalnog nepovjerenja u budućnost i nezadovoljstva. Vjera u demokraciju koja je preplavila Europsku intelektualnu elitu urušavanjem Berlinskog zida 1989. godine već je početkom novog milenija uvelike oslabjela bujajućim razočaranjem u kapitalizam i demokratske procese. Izazovi suvremenog društva, koje je Richard Munch u svome djelu Globalna dinamika i lokalni svjetovi života vješto sumirao kroz pitanje može li se s one strane nacionalnih država, na nadnacionalnoj i globalnoj razini, iznova dovesti pod nadzor ekološka, socijalna i kulturna razorna snaga svjetskog kapitalizma[6] a s obzirom na sve očitiju svijest da država ne može zaštititi svoje građane od vanjskih učinaka odluka drugih aktera ili lančanih reakcija[7] ponovno izaziva zveckanje noževa u kuhinjskim kredencima Starog kontinenta i dovodi u pitanje svojevrsnu suvremenu desakraliziranu inačicu Atlantide – Europsku uniju.

U svom glasovitom eseju Kraj povijesti? Francis Fukuyama je, vodeći se Hegelovim shvaćanjem povijesti kao teleološkim procesom iznio viziju povijesti kao progresivističke i evolutivne, i čiji je cilj, određen kao ostvarenje slobode u spoju sa neodoljivom silom pravde i civilnim ustavom, napokon bliži svome ostvarenju u onome što je Fukuyama vidio kao taj konačni iskorak prema vječnosti – liberalnoj demokraciji. No, ako je već i zabijen Glogov kolac u dva velika i katastrofalna velika narativa – fašizam i komunizam – i samim time opasnost od njihovog ponovnog (auto)generiranja reducirana na minimum, to i dalje ne označava kako je ovaj trenutni spoj kapitalizma i liberalne demokracije najbolje i jedino rješenje. Dovoljno je samo se osvrnuti na Kinu ili Indiju, u kojima kapitalizam cvate, no upravo zahvaljujući tzv. konfucijanskim „azijskim vrijednostima“. Također, uz destruktivno djelovanje kapitalizma, moguće je detektirati i ono što Slavoj Žižek naziva tri procesa proletarizacije izazvana zastrašujućom prijetnjom ekološke katastrofe, neadekvatnošću privatnog vlasništva za takozvano “intelektualno vlasništvo” i društveno-etičke implikacije novog tehno-znanstvenog razvitka.[8] Demokratski

procesu sve više ne zadovoljavaju realne potrebe vlastitog demosa što je vidljivo i u sve manjoj participaciji građana u izborima te povećanoj sklonosti za populističkim instant rješenjima. Jaz između političkih elita i „običnih“ građana izaziva sve veći osjećaj otuđenosti od državnih institucija i unutar te „praznine“ moguće je zapaziti koroziju koncepta liberalne demokracije kao takve. Kako to naglašava Colin Crouch u poglavlju Zašto postdemokracija?: Demokracija napreduje kada mase imaju mogućnost aktivnog sudjelovanja u definiranju prioriteta javnog života, ne samo preko glasovanja nego i putem rasprave i preko autonomnih organizacija; kad se masa aktivno koristi tim mogućnostima; kad elita nije u stanju kontrolirati i ublažiti način na koji se o tim pitanjima raspravlja[9]. Naravno, ambiciozno je očekivati da će veliki broj ljudi participirati u demokratskim procesima na opisani način, no, također činjenica da sve veći broj radije bira poziciju pasivnih agensa koji svoju političku volju eventualno iskazuju svakih četiri godine na izborima, također je krajnost suprotnog pola. Dodamo li ovome i konzumerističku ideologiju koja od subjekta čini običnog aktera unutar kapitalističko-potrošačke mašinerije, pred nama se počinje materijalizirati ono što je još Nietzsche nazvao posljednjim čovjekom čija je osnovna paradigma opisana u Zaratustrinom govoru: Malo otrova tu i tamo: to stvara ugodne snove. I naposljetku puno otrova, za ugodno umiranje[10]. Ako bismo se poigrali i pokušali zamisliti kako suvremeni pojedinac zamišlja Atlantidu, ne bi li to bilo nešto nalik na obestrašćen, dekofeiniziran svijet u kojemu svatko ima svoju željicu za dan i svoju željicu za noć: ali [i]štuj[e] zdravlje[11]?

No, ne dolazi li time suvremeni pojedinac, uhvaćen u Gilliamskoj viziji fetišiziranih birokratskih sustava, robe i robne razmjene, u stanje onoga što je 1962. Herbert Marcuse u svome Čovjeku jedne dimenzije govoreći o seksualnoj revoluciji nazvao represivnom desublimacijom a koju je u djelu Eros i civilizacija opisao kao: opterećenje spolnosti u vidovima i oblicima koji smanjuju i slabe erotsku energiju i u tome procesu spolnost prelazi u ranije zabranjene dimenzije i odnose. Međutim, umjesto da se ponovno stvore te dimenzije i odnosi u predodžbama načela užitka, učvršćuje se suprotna težnja: načelo stvarnosti širi svoju vlast nad Erosom[12]. Napose, nemogućnost zadovoljenja potreba izvan načela stvarnosti vodi prema porastu agresije koja se kanalizira prema stvarnom ili imaginarnom neprijatelju društva. Stoga, ne čini li se suvremeni pojedinac nalik na svojevrstan biomehanički stroj uvjetovan da participira u kružnom gibanju robne razmjene unutar okvira vlastitog društvenog položaja? Pa ne čudi stoga sve veći izboj nasilja diljem Europe u obliku prosvjeda (Pariz, London), šovinizma, rasizma, a koji u svojoj osnovi sve više nalikuju na karnevaleskno izokretanje društvenih vrijednosti bez ikakvog egalitarnog potencijala; nasilje per se. Napose je zanimljivo gledati reakcije na te fenomene, doduše, ovisno o ideološkom spektru onih koji na njih reagiraju, a koje su uglavnom pokušaji objektivnog sagledavanja uvjeta koji su do njih doveli, no zanemarujući njihovu subjektivnu dimenziju.

Stoga, ako bismo transponirali priču o Atlantidi u suvremenu stvarnost, onda je lako moguće zamisliti kako bi se ona, zaodjenuta u postmoderno ruho, u obliku simulakruma rastočila u bezbrojne partikularne koordinate žudnje svakog pojedinog društva. No, s obzirom da je ona unutar kulturalnog imaginarija ovijena u mistiku vlastitog katastrofalnog nestanka, nekako je lako zamisliti kako se iz njene predodžbe uzdiže Benjaminov anđeo povijesti kao svojevrstno mišljenje onkraj povijesti kao jedinog preživjelog stanovnika te (alegorijske) zemlje: Postoji jedna Kleeova slika koja se zove Angelus Novus. Na njoj je prikazan anđeo koji izgleda kao da s upravo pokušava udaljiti od onoga što skamenjeno gleda. Oči su mu razrogačene, usta širim otvorena, a njegova krila raširena. Tako mora izgledati anđeo povijesti. Svoje je lice okrenuo prošlosti. Tamo gdje nama izgleda kao da postoji čitav lanac događanja on tu vidi jednu jedinu katastrofu koja neprestano gomila ruševine na ruševine. On bi,

istina, najradije zastao, probudio mrtve i posložio sve porušeno. Ali jak vihor puše iz raja tako silovito i udara u njegova krila da ih on ne može više zatvoriti. Vihor ih bez prestanka tjera u budućnost kojoj je anđeo okrenuo leđa dok gomila ruševina pred njim raste do u nebo. To što mi nazivamo napretkom zapravo je ovaj vihor[13]. Taj rakurs onkraj povijesti Benjaminova je reakcija na tehnološko ozbiljenje svijeta koji se očituje u svojoj necjelovitosti i podvojenosti unutar koherentnog poretka označavanja. Angelus novus tako je svojevrsna melankolija koja se očituje u gubitku ili raspadu aure na kraju povijesti gdje ostaju samo maske; tijela su žrtvovana logici društvenog napretka. Razvoj tehnološkog društva zaogrnut je u kapitalistički imperativ za gomilanjem i ekspanzijom. No, inherentne granice koje prijete i onemogućavaju razvoj takvog sustava ab infinitum ujedno su i granice prostora tekovina prava i sloboda imanentnih liberalnoj demokraciji. Možda se i može pretpostaviti kako su velike globalne sile zašle u svoj post historijsku fazu, pa je prijetnja globalnim sukobima nalik na one prošlog stoljeća relativno mala, no, izazovi poput društveno etičkih implikacija novog tehno znanstvenog razvitka ili nadiruće ekološke katastrofe nameću nam činjenicu kako se nalazimo pred nečime s čime se do sada nismo još susreli. Razdoblje u kojemu se nalazimo, a koje se sve više obuhvaća nazivom antropocen, prvi je trenutak u povijesti čovječanstva u kojemu sam čovjek postaje aktivni dio geoloških procesa na Zemlji. Granice naše slobode, kako to poentira Žižek, globalnim zagrijavanjem postaju opipljive, i svojevrsan su paradoksalan rezultat eksponencijalnog rasta naše slobode i moći. Kako bilo, u osnovi apokaliptično je samo posljednja stanica na linearnoj vremenskoj lenti, vrijeme kraja vremena. Tek ukidanjem te linearnost i prihvaćanjem nužnosti nadolazeće budućnosti, otvara se prostor mogućnosti i djelovanja. Kako to zgodno poentira Žižek: umjesto da kažemo “budućnost je još uvijek otvorena, još uvijek ima vremena za djelovanje i prevenciju najgorega”, katastrofu treba prihvatiti kao neizbježnu i zatim retroaktivno poništiti ono što je već “zapisano u zvijezdama” kao naša sudbina[14].

---

[1] Platon. Timaj. Beograd : Mladost, 1981.

[2] Ibid.

[3] Pekić, Borislav. Atlantida. Zagreb : Znanje, 1988.

[4] Platon. Meneksen ; Fileb ; Kritija. Beograd : Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1983.

[5] Pekić, Borislav. Atlantida. Zagreb : Znanje, 1988.

[6] Munch, Richard, Globale Dynamik – lokale Lebenswelten, Frankfurt a/M., 1998.

[7] Habermas, Jürgen, Eseji o Europi : s priložima Dietera Grimma i Hansa Vorländera, Zagreb : Školska knjiga, 2008.

[8] Žižek. Slavoj. Živjeti na kraju vremena. Zaprešić : Fraktura, 2012.

[9] Crouch, Colin. Postdemokracija. Zagreb : Izvori, 2007.

[10] Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Tako je govorio Zaratustra. Zagreb : Mladost, 1980.

[11] Ibid.

[12] Marcuse, Herbert Eros i civilizacija : filozofsko istraživanje Freuda. Zagreb : Naprijed, 1965.

[13] Benjamin, Walter. Novi anđeo. Zagreb : Izdanja Antibarbarus, 2008.

[14] Žižek. Slavoj. Živjeti na kraju vremena. Zaprešić : Fraktura, 2012.

## Srećko Pulig: STRUKTURNE PROMJENE U FAŠISTOIDNIM POLITIKAMA

Kada je buknuo ovaj zadnji nalet pokušaja fašizacije države i 'društva' u Hrvatskoj, zajedno s formiranjem nestabilne vlade, odmah je bilo jasno da će jedan od problema biti: kako izbjeći upotrebu stigme 'fašizma' tamo gdje ga nema. Ali i kako ne odustati od njegovog prepoznavanja, u slučaju da se on uistinu pojavljuje.(1)

U tim okolnostima, pa tako i u ovome najnovijem, više ne samo medijskom, 'pomirbenom deliriju' – kada je filofašiste na uličnom maršu protiv kratke zabrane emitiranja televizije Z1, među njima i novopečenog saborskog zastupnika Ivana Tepeša, prepoznao čak i Zoran Milanović, kada liberalni i socijalistički dijelovi civilnog društva prepoznaju profašističke stavove novog ministra kulture Zlatka Hasanbegovića, te stoga s razlogom traže njegovu smjenu, te kada predsjednik SNV-a Milorad Pupovac piše predsjednici Kolindi Grabar Kitarović prepoznajući 'rast netolerancije i govora mržnje', spominjući u svome pismu uz sve ostalo i totalitarnu (fašističku) maniru u kojoj Zagrebom ovih dana u poštanske sandučice stiže jedno anonimno pismo, a predsjednica mu veselo odgovara kako je suglasna s njime u dijagnozi porasta nesnošljivosti, samo što se po njenom mišljenju radi o 'sličnim postupcima' dvije strane u 'ideološkom i svjetonazorskom' sporu(2)– vrag je ponovo odnio šalu. Na djelu je natražnjačka kampanja. Politička kasta opet se drži skupa. Čini se kao da su rasprave o fašizmu dostignuće fašizma samog, koji je izborio pravo da se kvalificira za predmet javne diskusije. Mnogima je od toga nelagodno, a baš takvi lak su plijen nove zamke u koju ih interpelira vladajuća ideologija, koja sada kaže kako je dosta bilo priče o 'ustašama i partizanima' i kako se umjesto toga moramo okrenuti 'stvarnim problemima'

Naizgled, potaknuta je nekakva 'javna rasprava' o fašizmu, koliko je to u od političkog i medijskog establišmenta direktno dirigitiranoj ili 'samo' indirektno izmanipuliranoj javnosti, sada uopće moguće. Pa makar to bilo i u formi pisanja i komentiranja televizijskih nastupa i novinskih članaka 'uglednika' ili čak 'osobnog' dopisivanja političkih funkcionara. Jesmo li, kao politizirano civilno društvo smjeli to dopustiti, ne bi li prvi potez trebao biti da odbijemo oktroiranu 'javnu raspravu', s nametnutim ideološkim koordinatama? Situacija je mnogostruko cinička, poput onih koje opisuje Peter Sloterdijku svojoj *Kritici ciničkog uma*, gdje stoji i da je 'znanje što ga posjedujemo takve (je) vrsti te nam ne pada na pamet da bismo ga ljubili, nego se pitamo, kako ćemo progurati da s time živimo a da ne okamenimo.' Na djelu je, riječima Borislava Mikulića, dvostruko ponavljanje.(3) Za razliku od stava pukog nereflektiranog povratka ili čak neizlaska iz 1990-ih, treba spoznati da su već devedesete bile vrijeme inscenacije povratka. A sada je na djelu ponavljanje toga ponavljanja. 'Točka na U' pretvara se tako u trotočku. Prisustvujemo reprizi one prve inscenacije povratka društva u svoj 'izgubljeni hrvatski zavičaj'. Iz toga podgrijanog 'programa' sve strane u sporu nadaju se kako će ovoga puta iz 'predstave' izvući više, da će biti bolje nego li na premijeri, koja to ionako nije bila. Ali novih misaonih uloga za sada je nažalost vrlo malo.

Jer, kada se vratimo u taj hrvatski 'izgubljeni zavičaj' tamo nas ne čeka borba, nikakvi bitni 'ideološki sukobi', lijepo nazvani i svjetonazorskim, već nešto tome upravo 'suprotno': u pastoralnoj idili razbaškareni 'hrvatski identitet', uz koji se, poput neželjenog djeteta, privinuo 'identitet Srba u Hrvatskoj', uvijek spreman da zadovolji 'hrvatsku želju'. Kada zagusti, samo preko tih identiteta u Hrvatskoj je moguće doći i do političke ideologije. Pa onda i do fašizma, kao jedne od njih, a sada i do uglavnom vrlo specifično shvaćenog antifašizma. Ali, zašto mi, upitao bi se možda netko tko nije odavde, iako je naša situacija sve samo ne singularna, u posizanju za ideologijama – a bez njih ipak nema, kakvog takvog, političkog života(4) – u naizgled slijepom pipanju među svim pričama u gradu uvijek napipamo fašizam? A zajedno s njime i balkanizam i antikomunizam. Očito, jedno od svojstava sadašnje političke klase jest da pokušava svoje ponašanje 'legitimirati' pomoću negativnih ideologija.

Hineći zatečenost, o tome se pitaju i 'objašnjavaju' oni koji su, nakon dva desetljeća, sada uhvaćeni s rukom u crnom pekmezu: na fotografiji sa ustaškom kapom, u videu u kome pjevaju ustaške odnosno četničke pjesme, u crnoj uniformi ili bez nje, kako dižu ruku na fašistički pozdrav. Svi takvi čudom se čude, kao pura dreku, od kuda sad ti dokazi. Pa posežu za 'kontekstom', čime se tek

uvale u govna. Izmišljanje 'alibi strategija' svojom inventivnošću ipak ne nadilazi bajke za odrasle, koje se sve svode na jednu: u izvanrednom stanju sanjali smo hrvatsku državu. A u tome snu na javi živom čovjeku svašta se može dogoditi. Ne tako malom broju njih priviđalo se čak i buđenje.(5) U Hrvatskoj imamo tek sada na fašistoidnoj desnici ono što je u Sloveniji različitim intenzitetom prisutno još od 90-ih, a to su 'teorije' o 'komunističkoj zavjeri', pozivi da se 'nacionalistička revolucija', koja još nije dovoljno osigurana, odradi do kraja i sl.

Ima nešto u tezi da javne diskusije o fašizmu dokazuju moć fašizma. To nikako ne znači kako bi 'pukim obrtanjem' i prelaskom iz obrane u napad htjeli oni u kojih prepoznamo fašistodnost, da smo fašisti baš mi koji smo ih prepoznali. Svejedno, čini se kao da su rasprave o fašizmu dostignuće fašizma samog, koji je izborio pravo da se kvalificira za predmet javne diskusije. Mnogima je od toga nelagodno, a baš takvi lak su plijen nove zamke u koju ih *interpelira* vladajuća ideologija, koja sada kaže kako je dosta bilo priče o 'ustašama i partizanima' i kako se umjesto toga moramo okrenuti 'stvarnim problemima'. Oni su naravno 'ekonomski', ali za nevolju i kroz njih se vraća problem nove fašistoidnosti.

U pokušaju da korigira i tako nadopuni svoje teze o fašizaciji društva iz 90-ih g. sociolog Rastko Močnik na jednom je skupu 2012. g. govorio o dvije vrste fašistoidnih politika.(6) Prve bi bile one koje možemo svesti pod rubriku 'kulturnog fašizma' i baš su one, po njegovim uvidima iz sredine 90-ih g., bile podlogom za političke prakse koje su potpalile rat u Jugoslaviji. One su dovele do 'etničkih čišćenja', pa čak i do genocida. Uostalom, to je danas na jedan način prihvaćeno stajalište, kojemu se opiru samo još sve usamljenije 'elite vlasti', koje sve teže prodaju svoju šamanističku mantru o dobrome 'vlastitom' narodu, napadnutom od zlog 'tuđina'. Po toj teoriji za rat su krive rasističke i ekstremno nacionalističke ideologije, koje su se oslanjale na mitologiju nacionalnog književnog kanona. I kada smo već pomislili kako smo s 'kulturnim fašizmom' kao ozbiljnom društvenom prijetnjom raskrstili, on se u Hrvatskoj vratio. Kroz borbu za 'kulturni novac' ponovo je pokrenut Kulturkampf desničarskog gramšijanizma i ne treba sumnjati da će on proizvesti novu štetu i u 'visokoj' i u 'popularnoj' kulturi.

Da je neka knjiga uspješna, tj. da je ostavila traga u nekoj kulturnoj sredini, a ne samo da se prodala u izvjesnom broju primjeraka, vidi se tek za 20 g., tvrde ozbiljni izdavači. U tom smislu na Močnikovu knjižicu o fašizmu sada se u Hrvatskoj pozivaju mnogi, uglavnom citirajući teze iz uvodnog eseja napisanog za hrvatsko izdanje, dok novinari okreću samo naslov u člancima o tome 'koliko fašizma' i 'koliko antifašizma' sada imamo ili trebamo. I dalje se ne poteže osnovna provokacija tih eseja, po kojoj je Tuđmanov režim bio 'polu', a Miloševićev 'tričetvrt' fašistoidan. U tome se autor pozivao i na novinske članke crnogorskog politologa Milana Popovića u, izašle 1992. i 1993. g. u *Borbi*, gdje ovaj obrazlaže kako nacistička tehnologija pri legitimaciji vlasti u Srbiji i Hrvatskoj, nije dovoljna da bismo te režime proglasili fašističkima. Popović piše kako oni 'ne mogu postati fašistički ... prije svega zbog svoga (napola) perifernog, krajnje ovisnog statusa u hijerarhizovanom svetskom sistemu, odnosno u svetskoj ekonomiji.' No, postoji i nastavak priče. U drugome Popovićevom članku 'Ipak fašizam' sada se poziva na Chomskyjevu teoriju fašizma (u knjizi *Deterring Democracy* iz 1991. g.) u kojoj je 'rubnost' upravo jedan od uvjeta za razvoj fašistogene dinamike. Ta dinamika protječe u tri faze: 1. etapa, u kojoj reakcionarne sile u svjetskom centru nude posrednu potporu ili čak neposredno instaliraju fašističke aparate na periferiji; 2. etapa, u kojoj narasta napetost između (demokratskog) centra i nekadašnjeg (fašističkog) klijenta; 3. etapa, ona neposredne konfrontacije. Miloševićev režim, sada to znamo, prošao je kroz sve tri ove faze (a da se s njegovim 'nasljeđem' u Srbiji i nakon njegove smrti nije raskrstilo). Tuđmana je vjerojatno samo smrt spriječila da se ostao ljuljati u prvim dvjema fazama (da bi njegovo 'nasljeđe' današnji vlastodršci preradili u nekakav antitotalitarizam-tuđmanizam, tako da iz toga 'simboličkog kapitala' proizvoljno uzimaju što im kada treba).(7) U Hrvatskoj imamo tek sada na fašistoidnoj desnici ono što je u Sloveniji različitim intenzitetom prisutno još od 90-ih, a to su 'teorije' o 'komunističkoj zavjeri', pozivi da se 'nacionalistička revolucija', koja još nije dovoljno osigurana, odradi do kraja(8) i sl. Nevolja s Hrvatskom utoliko je veća što 'teorija' zavjere o 'udbo-mafiji' ima svoje racionalne momente. Ali, pošto je druga strana te 'duboke vlade' koja je 'stvarala Hrvatsku' bila ustaška emigracija, ta se svima poznata pozicija međusobne

ucjenjenosti onih koji su iz ta dva miljea još živi neće čačkati nikakvom lustracijom. Niti 'komunističkih', niti fašističkih 'totalitarista'. Umjesto toga imamo zabavu gdje predsjednik HDZ-Tomislav Karamarko tuži za klevetu Josipa Manolića, jer ga je ovaj u intervjuu za Nacional označio bivšim suradnikom Udbe. Na djelu je dakle prekasno uvođenje ovdje specifično ograničenog antikomunizma.

U Jugoslaviji teorijska produkcija bila je, pa i na ovu temu, puno bogatija i raznovrsnija, od 'toplijih' vrsta oficijelnog marksizma, preko onoga sasvim nedogmatskog, stvaralačkog, da bi još od 70-ih g. zavladao teorijska pluralnost, kritičko suočavanje marksističkih i nemarksističkih mislilaca iz zemlje i svijeta, ali već onda i upad teorijskog i povjesničarskog revizionizma raznih vrsta

No, inzistiranje na tom 'subjektivnom' momentu fašizacije nije dovoljno. Potrebno je istražiti i objektivnije povijesne procese i njihovu logiku, dakle promjene u povijesnoj strukturi i njenim 'automatskim' procesima. Na to nas obavezuje već i poststrukturalističko, a utoliko više i marksističko shvaćanje povijesti. Uostalom, svi do sada spomenuti ideološki i politički elementi jesu fašistoidni, ali se svejedno ne artikuliraju u uzorak povijesnog fašizma.

Močnik govori i o tome kako se u Sloveniji već 1992. pojavila i drugačija vrsta fašistoidne prakse. Prepoznao ju je u izbornom sloganu 'reformiranih komunista' koji je glasio: 'Ni lijevo ni desno, već bolje'. Vođa te stranke bio je stari aparatčik Milan Kučan, a njeni kadrovi karijeristi svih režima. Prva misao bila je da oni depolitiziraju svoj diskurs jer žele sakriti svoju prošlost. No, istu formulu ponovio je i gradonačelnik Ljubljane Zoran Janković 2011. g., izjavivši: 'Nećemo govoriti o ideologijama, već ćemo provoditi svoj program.' Ništa nije smetalo što programa tada nije imao, svejedno je dobio izbore. Mi smo morali čekati do 2016. g. da dobijemo, doduše direktno ne izabranog, premijera Tihomira Oreškovića, da bi u njemu desničari utjelovili diskurs kako nećemo pričati o ideologijama, nego ćemo rješavati probleme u 'ekonomiji'. Kako taj vulgarni trik funkcionira vidimo ovih dana. Kada izvedu jedan fašizirajući nalet, npr. u 'kulturi', vladajući na politički otpor koji se pojavi samo podignu kviska. I onda je slijedeći tjedan na političkom dnevnom redu 'ekonomija'.

Dakle, sada nam se u novom kontekstu vratio romantični 'kulturni fašizam', čija je osnova nacionalizam 19. st., ali bez liberalnih dimenzija. Jak sastojak je i rasizam (tzv. izbjeglička kriza će ga i ojačati), opreke Europa/Balkan, te obnovljena mitologija 'srednje Evrope', na kojoj jaši predsjednica Kitarović, gurajući nas prema Višegradskoj skupni i 'osovini' Jadran-Baltik. I kao da nam to nije dosta, uveden je novi momenat, koji Močnik zove realistična tehnokratska 'ne-politika'. Njena ideologija je liberalna, poput 'nultog stupnja' modernih buržoaskih političkih sistema. Tu dolazi i zazivanje tolerancije i multikulturalizma, a stil je autoritaran i 'nepopulistički'(9). I tu je predsjednica, kao i dijelovi desničarskog civilnog društva koji sada imaju potporu u Saboru u prvim redovima inoviranja fašistoidnog diskursa. Druga strana toga je naravno uvođenje zakonskih propisa koji će omogućiti diskriminaciju u praksi (u zdravstvu, školstvu itd.), te pretjerano iskorištavanje daljim 'fleksibiliziranjem' radnih statusa. Tako se upravo najlakše stvara novo kvazikastinsko društvo, utemeljeno na raznolikosti pravnih i radnih statusa, te segmentaciji tržišta radne snage. Na kraju svoje intervencije Močnik se pita od kuda masovna potpora fašistoidnim 'antipolitikama', kada je jasno da radne mase dobivaju samo novu podređenost i iskorištavanje, gore i surovije od onoga u socijalističkoj prošlosti. Spominje individualističku atomizaciju masa, paniku ljudi pri prijetnji nezaposlenošću i siromaštvom. To je sada jednako u Sloveniji kao i u Hrvatskoj, a to što smo mi imali i rat nije razlog današnjim nevoljama, već samo jedna od alibi strategija za ucjenjivanje građanstva. Ako bismo savjesnije historizirali (što često činimo u Aktivu; Prilogu Novosti za teoretizaciju prakse) našli bismo u ovdašnjoj 'kulturi pamćenja' masa i sjećanje na nemoć prilikom uništenja samoupravnog sistema. A nove vlasti čine sve što mogu i da unište političku zastupljenost radnih masa (stranka koja se deklarira kao radnička odmah se upisuje u rubriku ekstremista). Ukratko, nove vlasti čine sve da od političkog odlučivanja odrežu 'svoje' stanovništvo, jer samo tako mogu izvršavati protunarodnu politiku u korist kapitala. Fašistoidni elementi – a povijesni fašizam je, kao i HDZ, bio pseudonarodni pokret – uklapaju se u to stanje, a s druge strane sami pripomažu njegovo funkcioniranje.

Situaciju čini još gorom što zatirane i iskorištavane mase ne samo da 'kupuju' identitetsku politiku, koja im se servira 'odozgo', već se i same u samoobrani 'retradicionaliziraju' na nivou domaćinstava i svakodnevnog opstanka. Ako sve dohotke treba usmjeriti u obiteljski proračun i nitko ne smije izostati, onda etnička lojalnost, religiozna ideologija i tradicionalne vrijednosti postaju 'materijalnom silom'. Tu ljude, koje država razvlašćuje, sada hvataju razne markičke, koje su polje borbe prenijele iz države (naravno, uz njenu potporu) u desničarsko civilno društvo. Tako 'mreže potpore' i na taj način vraćaju identitetski teror u okolinu koju uništavaju kapitalistički procesi. Nekadašnja nacionalna država Hrvatima i Srbima u Hrvatskoj preobrazila se u identitetsku. A toj su konstrukciji fašistoidne prakse imanentne.

## Metodološki ekskurs

Da je *fašizam* često neuhvatljiva kategorija, koja čuva svoju analitičku vrijednost samo ako mu domet jasno ograničimo<sup>(10)</sup> govori i povijest političkih zloupotreba toga pojma. Najčešće spominjani slučaj zloupotrebe je onaj njemačkih komunista koji su uoči Drugog svjetskog rata izrazom 'socijalni fašisti' iz oportunističkih razloga tako stigmatizirali socijaldemokrate. Uostalom i u razlazu Jugoslavije sa SSSR-om nije nedostajalo međusobnih optužbi za fašizam. U povijesti marksizma, naročito onoj oficijelnoj, dok je još postojala, općeprihvaćenom je bila definicija bugarskog komunista Georgija Dimitrova iz 1933. g. (bio je na čelu Komunističke internacionale od 1934. do 1943. g.), po kojoj je 'fašizam produkt kapitalizma ili određenih naročito reakcionarnih i imperijalističkih elemenata kapitalizma, u povijesnoj situaciji kada se kapitalizam osjećao ugroženim zbog napada snažnog proletarijata u ekonomskoj krizi.'<sup>(11)</sup> Ova je definicija uz varijacije uglavnom preuzimana u socijalističkim zemljama, a i danas je ponegdje u upotrebi. U Jugoslaviji teorijska produkcija bila je, pa i na ovu temu, puno bogatija i raznovrsnija, od 'topljih' vrsta oficijelnog marksizma, preko onoga sasvim nedogmatskog, stvaralačkog, da bi još od 70-ih g. zavladao teorijska pluralnost, kritičko suočavanje marksističkih i nemarksističkih mislilaca iz zemlje i svijeta, ali već onda i upad teorijskog i povjesničarskog revizionizma raznih vrsta. Što učiniti sa najozbiljnijim prigovorom, onim da je označitelj 'fašizam' i suviše historijski, te da više ne odgovara opisu nevolja koje nam se upravo događaju? Tu, kao i drugdje, dodavanje prefiksa 'post', i govorenje o post-fašizmu, malo što rješava. U istoj definicijskoj neodređenosti zastao je i Boris Buden, kada se upitao: 'A što ako je ovo čemu sada u globaliziranom svijetu prisustvujemo nešto novo i gore od fašizma, za što još nemamo ime?' Na nama je da se ova crna slutnja ne ostvari. U okvirima povijesti marksizma samoga bilo je, i prije i poslije ove 'kanonizacije', kroz cijelo 20. st. vrijednih analiza fašizma, koje su originalno sagledavale ovaj fenomen. Spomenimo ovdje samo dva primjera: Antonio Gramsci uočivši razlike u razvijenosti i strukturi njemačkog i talijanskog kapitalizma u svojim Lionskim tezama 1926. napisao je da fašizam nije posljednja karta buržoazije u po njenu egzistenciju opasnom sukobu s marksizmom, nego da je tipičan proizvod mladog kapitalizma koji se razvija, poput onog talijanskog. Ako komparativna analiza kapitalističkih struktura u različitim zemljama i u različitim vremenima, ne može pokazati sličnost ekonomskih uvjeta u fašističkim državama i onima fašistoidnošću ozbiljno zahvaćenima, te njihovu različitost spram onih nefašističkih, tada se mora tragati i za drugim razlozima, drugim uzrocima koji će nam pomoći da objasnimo raspodijeljenost fenomena na mnoga društva. Potrebno je uočiti i druge, neekonomske, 'nekapitalističke' strukture i tradicije. Tako npr. i nepostojanje liberalno-demokratskih institucija, te povratno djelovanje lokalnih institucija na načine ponašanja, inducirane 'nacionalne karaktere' i oblike klasnih razračunavanja. Pitanje je dakle, probija li se fašizam do vlasti samo u zemljama bez starih liberalno-demokratskih tradicija? Na tome tragu je bila i svojedobna kritika dometa knjige Reinharda Kühnla o dva oblika građanske vladavine, liberalizmu i fašizmu, koju je u predgovoru iznio Ivan Prpić. Tamo on kaže kako autor fino opisuje te oblike, ali da nema neku opću teoriju o povijesnoj biti građanske epohe, pa nedokazano sugerira da ona mora završiti u nekim oblicima fašizacije. A onda se dogodila 'tranzicija'. Drugi primjer koji ćemo navesti su analize njemačkog marksiste Ernsta Blocha, koji polazi od toga da su u Njemačkoj paralelno postojale institucije i mentaliteti različitih epoha (npr. obzirom na modernost), te da je ono



neistodobno postojalo istodobno. Dakle, političke tradicije s jedne i epohalni faktori s druge strane, mogu biti presudnijima od 'kapitalističke strukture'? Sve ovo nije nužno negacijom historijskog materijalizma i teze kako su proizvodni odnosi u jednom društvu u krajnjoj instanci odlučujući. Jer i gornje teze daju se materijalistički interpretirati, u smislu većeg značenja faktora nadgradnje (država i njeni ideološki aparati), koji razvijaju relativno autonomno kretanje. Da bi onda, povratno djelovali na bazu. I ne samo to. Ovaj odnos baze i nadgradnje, koji ne treba u potpunosti napustiti, dvostruko je prelomljen. A to znači da se i faktori koji sada čine nadgradnju daju objasniti iz ranijih ekonomskih odnosa. U tom smislu je fašizacija u post-socijalističkim, 'tranzicijskim' državama sigurno u vezi i sa iskustvom socijalizma, koji je tu, različito 'realno' postojao. Ali ne u smislu kako bi htjeli današnji lumpen teoretičari, postojanja 'dva kolektivizma', tj. 'totalitarizma' koji se međusobno nadopunjuju. Već kao opomena da bez neke doze fašizacije ljudi ne bi odbacili socijalizam u cjelini. Ma koliko to ovako izloženo izgleda zamršenim, upravo na taj način i pokušavamo analizirati i našu suvremenu situaciju.

Zbog svega rečenog, kao i zbog vrlo promjenjive historijske situacije, u kojoj se zemlje poput Hrvatske nalaze, nije čudno što se ocjene o 'kvantitetu' i 'kvalitetu' u njima prisutne fašistoidnosti, pa i u istih autora, protekom vremena i mijenjanjem položaja zemlje, drastično mijenjaju. Od ocjena da Tuđmanov i Miloševićev režim ne možemo objasniti bez analize velikog udjela fašistoidnosti u njima, do teze da danas uvjeta za fašizaciju države, a preko nje i društva, više nema. Oni koji odbijaju svaki govor o ovome fenomenu najčešće hoće uvesti pojmove 'autoritarnog' i 'klerikalnog', ali ipak još demokratskog društva, kao dovoljne. Razlog tome da uvjeta za fašizaciju više nema ne bi toliko ležao u našoj sadašnjoj političkoj 'integriranosti' u strukture Eu i NATO-a (naprotiv, odatle dolaze novi poticaji za obnovom fašizacije, npr. u obliku antimuslimanskog rasizma Višegradske skupine, u koju nas gura predsjednica), već u ekonomskoj sferi. Mi smo naime toliko 'integrirani' u neoliberalnu globalizaciju, da se o postojanju neke nacionalne ekonomije teško i može govoriti. Zbog toga se teško može govoriti i o postojanju nacionalne buržoazije. Mislili smo stoga da je ona kompradorska, a to znači da služi kao posrednik između lokalne privrede i stvarnih centara kapitalne moći, koji su izvan zemlje, te da za tu svoju ulogu od njih dobiva pravo na rentu u poslovnim transakcijama. Sada se čini da će i takav njihov položaj postati upitan, jer će vanjski centri moći sami preuzeti sve privredne funkcije, a 'domaća buržoazija' biti će potisnuta u čisto parazitski, pa onda i prinudno pljačkaški položaj.(12) A sve opisano, povratno, opet stvara uvijete za novu fašizaciju.

I na kraju, što učiniti sa najozbiljnijim prigovorom, onim da je označitelj 'fašizam' i suviše historijski, te da više ne odgovara opisu nevolja koje nam se upravo događaju? Tu, kao i drugdje, dodavanje prefiksa 'post', i govorenje o post-fašizmu, malo što rješava.(13) Uostalom, analitičari koji upotrebljavaju taj izraz odavno govore kako je on tu zbog nedostatka boljeg, novog. U istoj definicijskoj neodređenosti zastao je i Boris Buden, kada se, prepričano po smislu, upitao: 'A što ako je ovo čemu sada u globaliziranom svijetu prisustvujemo nešto novo i gore od fašizma, za što još nemamo ime?'(14) Na nama je da se ova crna slutnja ne ostvari.

## Literatura

*Leksikon temeljnih pojmova politike* (uredili Ivan Prpić, Žarko Puhovski, Maja Uzelac), ŠK, Zagreb 1990., natuknicu Fašizam/nacionalsocijalizam napisao Ivan Prpić. *Kleines Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie* (uredili Manfred Buhr i Alfred Kosing), Dietz Verlag, Berlin 1982., natuknica Faschismus. Zbornik *Fašizam i neofašizam* (uređivački odbor Dušan Bilandžić, Dragutin Lalović, Vlatko Mileta, Radovan Pavić, Ivan Prpić, Radovan Vukadinović), FPNi CDD SSOH, Zagreb 1976., naročito članci: Umberto Cerroni: Za redefiniciju fašizma; Thomas Nipperdey: Primjedbe uz odnos fašizma, kapitalizma i modernizacije; Gerhard Lozek: Fašizam = totalitarizam?; Manfred Wissbecker: Prilog problemu kontinuiteta i diskontinuiteta u proteklom i sadašnjem razvoju fašizma. Reinhard Kühnl: *Oblici građanske vladavine*; Liberalizam – fašizam; Izdavački centar Komunist, Beograd 1978, i predgovor Ivana Prpića. Alfred Sohn-Rethel: *Ekonomija in razredna struktura nemškega fašizma*, Založba Sophia, Ljubljana 2012, vidi i pogovor Leva Centriha. Rastko Močnik: *Koliko fašizma?*, Arkzin, Zagreb 1998/99., posebno tekstove Poslije ukradene revolucije (Predgovor hrvatskom izdanju 1998), *Koliko fašizma?*, te *Koliko fašizma – drugi put*. Rastko Močnik: Dvije vrste fašistoidnih politika, hrvatski prijevod Novosti 677, Zagreb 09.12.2012., dostupno i na <http://arhiva.portalnovosti.com/2012/12/dvije-vrste-fasistoidnih-politika1/> Zbornik *Stigma totalitarizma*; Antitotalitarni diskurs u funkciji diskreditacije levice (uredili Milivoj Bešlin i Vojislav Martinov), AKO, Novi Sad

2014., naročito 'Čitanje između redova', gdje su prenesene Rezolucija Saveta Evrope (1096) o merama za demontiranje nasleđa bivših komunističkih totalitarnih sistema, Rezolucija Saveta Evrope (1481) o potrebi za međunarodnom osudom zločina totalitarnih komunističkih režima, Deklaracija Evropskog parlamenta o proglašavanju 23. avgusta kao Evropskog dana sećanja na žrtve staljinizma i nacizma, Te Rezolucija Evropskog parlamenta o evropskoj savesti i totalitarizmu. Usto, vidi priloge: Srećko Pulig: Prikrivena Obznana, Primož Krašovec: Svi antikomunisti su tigrovi od papira, te Boris Buden: Budućnost utopija nakon kraja utopije. Zbornik *Prispevki h kritiki menagerske ideologije*; R. F. Drucker in njegov menagerski ideologem (uredio Tonči Kuzmanić), Mirovni inštitut, Ljubljana 2008., naročito I Predgovor: Tonči Kuzmanić: Management kot post-ideologem znanja in nosilec post-totalitarnega, te poglavlje II Kapitalizem, socijalizem in fašizem, sa prilozima Blaža Kosovela, Aleša Rojca i Primoža Krašoveca. Boris Buden, Želimir Žilnik, kuda.org i ostali: *Uvod u prošlost*, Centar za nove medije\_kuda.org, Novi Sad 2013. Borislav Mikulić: *Trg izgubljene republike*; I druge uzorite priče 90ih, Arkzin, Zagreb 2015., posebno uvodni razgovor s ovim autorom Zabranjena mjesta mišljenja: mit o tabuima 90-ih i završni esej teatar Exit Croatia: kraj demokratske komedije & 'jarčji pjev' desnice. Srećko Pulig: *Koliko fašizma? 2.0*, Novosti br. 677, Zagreb 09.12.2012., sada i na <http://arhiva.portalnovosti.com/2012/12/koliko-fasizma-2-0/>

1) Etički prigovor koji je u Sloveniji pratio pojavu knjige sociologa Rastka Močnika *Koliko fašizma?* (1995. g., u Hrvatskoj prevedenoj 1999. g.), a dolazio je i iz krugova bivših teorijskih drugova lakanovaca, bio je da etiketa fašizma proizvodi stigmatizaciju. Još je bilo živo sjećanje kako su pomoću nje u Sloveniji 80-ih baš slovenske vlasti pokušavale kriminalizirati punk, ili umjetnički pokret NSK, a sličnih pojava bilo je i drugdje u Jugoslaviji, npr. u BiH. No, važnijim od toga, u situaciji kada je već iza nas bio prvi rat za jugoslavensko nasljeđe, bio je prigovor da se tom kvalifikacijom oduzima 'teško stečeni' legitimitet vlastima novonastalih država, jer ako su one 'fašističke' badava im je priznanje 'međunarodne zajednice' i sav međunarodnopravni legalitet ovoga svijeta. U očima progresivne svjetske i domaće javnosti one ne bi mogle biti legitimnima. Takvo politički neodgovorno poigravanje pojmovima moglo bi proizvesti još jednu štetu: upravo gurnuti ionako frustrirane nove vlasti u nacionalnim državicama još uvijek 'krhkog identiteta' u nelegalne, sad tek fašistoidne postupke i usmjerenja. Sva ova problematika ostala je do danas 'puko akademskom', pošto se niti jedan važan politički faktor u zemlji i svijetu, a za razliku od medija, nije poduhvatio ovakvog označavanja. Iznimku čine svojedobno utjecajni dijelovi elitističke 'nacionalne kulture' u Sloveniji i Hrvatskoj, za koje je Miloševićev režim jedno vrijeme bio nesumnjivo fašistički, te neke udruge civilnog društva u BiH, koje su tako mislile i o 'Srbima' i o 'Hrvatima'. Da je nečega od toga bio svjestan i autor Močnik, vidimo u samoj toj njegovoj knjižici, koja u tekstu 'Koliko fašizma – drugi put' preispituje i odbacuje takve prigovore. Utoliko je tužnije što se sa zadržkom od dva desetljeća 'radikalne kritike', a u stvari usputnog brecanja na Močnikove teze, prihvatio i Žarko Puhovski, koji u svojoj kolumni u časopisu Banka konstatira da su one 'spektakularno pogrešne'. Razlog je što Močnik pretpostavlja da je 'fašizam' tu, iako 'ne zna (se) baš točno što je to (osim dakako da je nešto zlo), no propituje se koliko 'toga' uokolo ima.' Slijedi otresanje i na kustoski kolektiv WHW 'koji ovih dana predstavlja svoj projekt na temelju Močnikovih teza', uz optužbu kako je kolektiviziranje autorstva dokaz baš njihove 'fašizacije stvaralaštva'. Pametnome dosta. Što reći na činjenicu da je isti ili neki drugi Žarko Puhovski u zborniku *Fašizam i neofašizam*, koji je objavljen kao rezultat istoimene međunarodne konferencije održane na Fakultetu političkih nauka u Zagrebu 1975. g., a povodom tadašnje krize kapitalizma u svijetu, sudjelovao makar i školničkom temom 'Kritika nacionalsocijalizma u radovima suradnika 'Frankfurtske škole', nego da je tu problematiku iz Jugoslavije vidio, a od kada se 'oslobodio', valjda 1991. g., više ju ne vidi? O problemu teškoća u definiranju fašizma, reći ćemo nešto kasnije. Vidi, Rastko Močnik, *Koliko fašizma?*, Arkzin, Zagreb 1998/1999.; te Žarko Puhovski, 'Govor – i mûk – mržnje', objavljeno na portalu časopisa Banka 05.02.2016., <http://www.banka.hr/komentari-i-analize/govor-i-muk-mrznje>.

2) Tako predsjednica piše i da smatra kako je potpuno neprihvatljivo izvikivanje ustaškog pozdrava 'Za dom spremni', uz argumentaciju kako on 'šteti nacionalnoj koheziji, državljanskom zajedništvu i interesima Republike Hrvatske'. Mali problem je samo u tome što su nacionalna kohezija, državljansko zajedništvo i državni razlog upravo neka od svojstava fašistoidne politike.

3) Vidi Mikulićevu kritiku slogana 'vratile se devedeste', prisutnog i kao dio umjetničko-aktivističkog projekta Arkzina i Multimedijalnog centra MaMa 2013. (dostupno na <http://www.mi2.hr/2013/11/vratile-se-devedesete-vraca-se-i-arkzin/>), u tekstu Teatar Exit Croatia: kraj demokratske komedije & 'jarčev pjev' desnice, sada i u knjizi Borislav Mikulić: *Trg izgubljene republike*; I druge uzorite priče 90ih, Arkzin, Zagreb 2015. Tekst je krajem aprila 2015. g. trebao biti pročitán na Trećem programu HRT-a, no spiker Željko Tomac odbio je pročitati esej, zbog autorova stava prema šatorasima i predsjednici. U medijskim odjecima događaja svi su u tome prepoznali prvi glas nove cenzure, uz jednu interesantnu iznimku, onu Ivice Đikića.

4) Da se okanimo 'ideologija' i prihvatimo 'stvarnih problema' bio je moto desnice na ovim parlamentarnim izborima. O nerješivosti te lažne 'dileme' već smo pisali, a ovdje ćemo se na nju vratiti kao na jedan od bitnih diskurzivnih mehanizama nove fašizacije. Vidi Srećko Pulig: Ideologija i stvarni problemi, Novosti br. 842, 5. februara 2015. U proširenoj verziji sada dostupno na <http://www.portalnovosti.com/ideologija-i-stvarni-problemi>.

5) Da je 'stvaranje nacije' tj. u našem slučaju nove nacionalne države, u pravilu ratnički, nasilan, 'muški' i surov događaj, opisano je u sada već nepreglednoj literaturi o nacionalizmu. U tome događanju potrebno je puno toga

zaboraviti, a izgleda i još više izmisliti, kako je nadahnuto izrekao u svom i u nas prevedenom sorbonskom predavanju 'Što je nacija?' još 1882. Ernest Renan. Jer, svako razdoblje se uspostavlja na podlozi neke interpretacije prošlosti; na tome što si uzima za svoju prošlost, kako ju tumači... i također na tome što iz svoje prošlosti isključuje, što ne interpretira, o čemu šuti. Da je u tome događanju poželjno lagati, a ponekad čak i nekažnjeno ubijati (neovisno o ratnim zbivanjima), o tome svi imamo dovoljna saznanja. Ukratko, kao da državotvorstvo daje nekakvu *carte blanche*, ili tko više voli *bjanko ček*, kada je 'upućenima' sve dozvoljeno, a u ime 'posvećenog' cilja. Tako spisateljica Ivana Šojat Kuči ovih dana, misleći da time pomaže ministru kulture, sadržano u opremi Jutarnjeg lista, izjavljuje: 'Da, i ja sam bila pripadnica HOS.a! Sa 20 g. bila sam luda ko' šiba, ljuta na sve, ali brzo sam se ohladila.' S druge strane, o tome kako bojovnici (i bojovnice?) često niti 'ne vide' svoje ženske žrtve pisao je Klaus Theweleit u višetomnom djelu *Muške fantazije*. Vidi, Klaus Theweleit: *Muške fantazije*, GzH, Zagreb 1983.

6) Rastko Močnik: Dvije vrste fašistoidnih politika; autorizirani magnetogram rasprave na simpoziju, objavljeno i u Novostima br. 677., sada dostupno na <http://arhiva.portalnovosti.com/2012/12/dvije-vrste-fasistoidnih-politika1/>

7) Odmah kada se, za života, događalo ustoličenje Tuđmanovog kulta ličnosti mnogi su, među njima i Boris Buden, primijetili kako je Tuđman idealna figura hrvatske tranzicije. A sve po logici, ako se u vođu 'demokratske Hrvatske' mogao 'preobratiti' jedan komunistički dogmatik i bivši vojni general, to je znak svima da 'slijede njegovim putem'. Danas, kada revizionistički povjesničari negiraju antifašizam kao totalitarizam, jedna od strategija im je i retoričko pitanje: 'Pa nećete valjda reći kako Tuđman nije bio antifašist?' Je, haški.

8) Tako u svome pismu, odgovoru Miloradu Pupovcu, predsjednica Kitarović piše: '...ali dužna sam upitati zar je 'totalitarna manira' samo fašistička? Zašto stalno izbjegavamo osuditi komunizam, iako je on ne manje od fašizma nastao i održavao se na raznim oblicima zločina i kršenja ljudskih prava, i to desetljećima?' Da, zbilja, mi već četvrt stoljeća živimo u nekritičkom slavljenju komunizma i pretjeranoj kritici fašizma i evo gdje smo sada. Zato prestanimo kritizirati fašizam i usredotočimo se na dokusurivanje njegovog neprijatelja. U tome smislu sadašnja vlast i njeni 'stručni' pripuzi ne proziva Pupovca kao 'Srbina', već kao antifašista. Druga je stvar što je to razlikovanje 'presuptilno' za one 'ostale u 90-ima' kojima se omililo izraz 'četnik' (pa još i antifašista, baš na liniji aktualnog revizionizma u Srbiji). Treća je pak stvar Pupovčeva antifašizma, što ga on uporno pokušava utemeljiti na identitetu Srba u Hrvatskoj, a politički na hrvatskoj verziji civilne liberalne ideologije, što je nemoguća misija.

9) U taj žanr spada i pismo-odgovor Grabar-Kitarović., koje nakon niza autoritarno izrečenih insinucija završava pozivom na 'dijalog': 'Želim da hrvatsko društvo na temelju istinske snošljivosti, uvažavanja i otvorenosti istini prevlada razdiobe koje ga opterećuju. Vjerujem stoga da bi otvoren dijalog u političkim i znanstvenim forumima o tim pitanjima i prijedporima pridonio, ako ne jedinstvenim odgovorima, a ono svakako umanjivanju napetosti i širenju demokratske kulture i uvažavanju različitosti.'

10) O tome u svojoj popratnoj studiji slovenskog prijevoda Sohn-Rethelove studije o fašizmu piše i Lev Centrih. Tu se ne zaustavlja na prepoznavanju fašizma, već analizira i političke i ekonomske uvijete njegova nastanka. Sohn-Rethel ga naziva 'ideološkim antikapitalizmom', a Centrih 'kvazi antikapitalističkim projektom'. Bez obzira na svoje početne antikapitalističke slogane, on je bijes radničke klase preusmjerio od kapitalizma prema Židovima, komunistima i drugim rubnim skupinama, a svijet gurnuo u krvavi rat. Vidi, Alfred Sohn-Rethel: *Ekonomija in razredna struktura nemškega fašizma*, Založba Sophia, Ljubljana 2012.

11) Ovako kaže jedan od zadnjih leksikona marksizma-lenjinizma, onaj istočnonjemački: 'Fašizam je političko-ideološki pokret i strujanje, a kada mu uspije doći na vlast, otvorena teroristička diktatura najreakcionarnijih, najčešće šovinističkih, najčešće imperijalističkih elemenata financijskog kapitala.', u *Kleines Worterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie*, Sechste Auflage, Dietz Verlag, Berlin 1982.

12) Ovakve teze o propadanju lokalne buržoazije iznosi slovenski ekonomist Franček Drenovec. Vidi Franček Drenovec: *Kolaps elite*; Iskanje normalnosti in naprednosti v majhni evropski državi, Založba \*cf., Ljubljana 2013.

13) Termin post-fašizam koristi slovenski politolog Tonči Kuzmanić, ali kao samo jedan od tri označitelja za prošlo, a nesvršeno vrijeme, uz post-socijalizam (taj se izraz jedini primio u mainstreamu) i post-kapitalizam. Svi oni, po njemu vrhune u današnjoj situaciji post-totalitarizma. Vidi Kuzmanićev predgovor za zbornik o kritici menagerske paradigme, koji je uredio: *Prispevki h kritiki managerske paradigme*; P.F: Drucker in njegov managerski ideologem, Mirovni inštitut, Ljubljana 2008. Problem upotrebe teorija totalitarizma za stigmatizaciju ljevice, upravo u sadašnjoj hajci protiv 'dva totalitarizma', zaslužuje posebnu obradu. Ovdje samo upućujemo na zbornik *Stigma totalitarizma*; Antitotalitarni diskurs u funkciji diskreditacije ljevice (uredili Milivoj Bešlin i Vojislav Martinov), AKO, Novi Sad 2014.

14) Vidi Boris Buden, Želimir Žilnik, kuda.org i ostali: *Uvod u prošlost*, Centar za nove medije\_kuda.org, Novi Sad 2013.

## Aleš Debeljak: ISTOK, "TAMNA STRANA" EVROPE

### Neuspjeli susret

Duboko ispod mene gubio se Atlantik. Vireći kroz prozor pakistanskog «boinga» zamišljao sam ogromne pocijepane kumuluse kako plove nad vodama koje ne spavaju. Letio sam za Pariz. Doslovce sam (u)skočio u grad svjetlosti, na predstavljanje antologije istočnoevropske poezije, na samo nekoliko kratkih dana koje sam početkom devedesetih ukrao iz zahtjevnog rasporeda postdiplomskog studija na američkoj strani oceana. Među koricama te Penguinove knjige je, voljom urednika Michaela Marcha, svoje mjesto našlo i nekoliko mojih pjesama. Bio sam izrazito ponosan na izdanje Djeca Evrope: nova antologija istočnoevropske poezije (1990). Za razliku od mojih dosadašnjih izdanja u različitim zbornicima jugoslavenskih književnosti, to je bio prvi zbornik u kojem su moje lirske sanjarije dobile izričito evropski kontekst. Preciznije: dobile su istočnoevropski kontekst, kontekst Evropljana s greškom, polovičnih Evropljana, kontekst Evropljana s tamne strane kontinenta.

Drhtao sam od uzbuđenja kada sam sa svojim primjerkom u laganoj jeftinoj torbi stao na francusko tlo. Na sajmu knjige susreo sam se sa drugim pjesnicima iz područja koje se svim silama, naročito u posljednja dva stoljeća, trudi da pobjegne od prokletstva anonimnosti koje opterećuje «nepoznate zemlje» na evropskoj geografskoj karti. To je prokletstvo u knjizi Rodna Evropa (1958) sjajno, ali ne bez jetke gorčine, da je uopće potrebna, opisao Czeslaw Milosz. Njegova čuvena pjesma bila je i naslov za antologiju. Ne slučajno: u Miloszevom liričnom prizivanju velike humanističke tradicije i egzistencijalnog bola prilikom nasilnih društvenih potresa zrcali se i čežnja za pripadanjem zajedničkoj evropskoj kulturi, koja – upravo zbog toga što je utemeljena na (pri)povijesti isključivanja – predstavlja izazov vlastitom prevazilaženju.

Za kratkotrajnu pozornost publike nagomilane na štandovima Gutenbergovih bastarda i uglađenih mešetara sa tuđom maštom, najvjerojatnije nije bila kriva jedino i samo prepreka jezika, iako je nipošto ne treba podcjenjivati. Naročito ne u Francuskoj, gdje je moderni nacionalni jezik političkom pupčanom vrpcom vezan za institucije države. Ta pupčana vrpca politički je važnija od «univerzalnog» civilizacijskog poslanstva Francuske, čije ostatke još uvijek ganjaju izdašno finansirane, iako sve manje realistične mreže u zajednici pedeset i šest država – la Francophonie, u kojima je francuski jezik još uvijek više ili manje u opticaju.

Skoro bih se mogao zakleti da tog dalekog popodneva nisam bio jedini kojem nije promakao ironični trenutak neuspjelog susreta na kojem istočnoevropski pjesnici zajedno sa engleskim urednikom grade krhki, nužno privremeni, ali intenzivno osjetljiv razgovor o pripadanju zajedničkoj sudbini, zajedničkom evropskom bazenu metafora i ideja, ako već ne iskustava svakodnevnog življenja, a publika nam, sa rasijanom znatiželjom slučajnih posmatrača, na neki način poručuje da (pri)znamo ono što i sami slutimo. Da smo polovični Evropljani; mi, koji se neprestano javljamo za riječ kao Evropljani, to još uvijek nismo; mi, koji svoj evropski identitet moramo isticati, radimo to zato što se on još uvijek ne podrazumijeva.

Blaise Pascal je svojevremeno precizno primijetio kako ono što je istina na jednoj nije istina na drugoj strani Pirineja. Istinu o evropskoj podjeli, koja traje i nakon okončanja hladnog rata i nicanja postkomunističkih novih demokratija, moguće je iščačkati iz paralelnog, ali na različitim spoznajnim temeljima zasnovanog shvatanja kulture. Kako Zapadna tako i Istočna Evropa – da zbog potrebe očiglednog argumenta sačuvam tipske oznake – jesu, naime, u njedrima svojih posebnih povijesti razvile svaka svoje shvatanje kulture. Ta se dva oblika shvatanja pojmovnog sadržaja izrazito razlikuju, a povremeno su možda čak i suprotstavljeni.

Prevladavajuća tradicija Zapadne Evrope o kulturi je razmišljala kao o nečemu što kroz svoja mnogovrsna otjelotvorenja prkosi prirodi. Kultura je, dakle, obuhvatala sve oblike mišljenja i djelovanja koji su bili odvojeni od prirode. Osnovni pojmovni par ili binarna suprotnost modernosti – suprotnost, naime, između nature i kulture, prisutna je već u postrenesansnoj Evropi, ali je svoj vrhunac dosegla nakon Drugog svjetskog rata. Za povijesnu, etnološku i filozofsku misao koja se

razvila u Zapadnoj Evropi i koju su ustoličili Michel Foucault, Claude Levi-Strauss i Jacques Derrida, upravo je dokazivanje kako je priroda jedino i samo učinak diskurzivnog prisvajanja i na taj način kulturni konstrukt, predstavljalo zajednički imenitelj u pokušajima desubjektivizacije subjekta. Za ono vrijeme kad su se od čovjeka, valjda, poznavali samo još tragovi u pijesku i kada je smrt autora postajala općeprihvaćena (šuplja) fraza intelektualne javnosti, sve što je prirodno – neka nagonsko bude doživljeno kao ubod komarca koji svrbi, ili pak idealno zamišljeno kao arkadijsko pomirenje proturječnosti – izjednačeno je sa drugim oblicima stvarnosti. Dakle, postalo je ovisno o načinu shvatanja svijeta i postupaka simboličke (pri)povijesti, ulazeći time u domen kulture.

Ta misao je svoj kritički ljevičarski zanos razvijala u skladu sa (samo)uvažavajućim javnim sudovima o povijesno pretjerano vlastoljubivoj Evropi, o Evropi kao sistematičnoj izvoznici destruktivnih rušilačkih genocida, kolonijalizma i imperijalizma. Iskustvo poraza utopijskih energija iz buntovnih šezdesetih godina za razočarane radikalne mislioce kanaliziralo se, bilo u traženje rješenja u narodnim demokratijama, bilo u profesionalno odbijanje cjelokupne prosvjetiteljske paradigme. Perima starih poststrukturalista i karizmatičnih »novih filozofa« prosvjetiteljstvo je, od sedamdesetih godina dalje, kada je ta perspektiva javno prihvaćena, moralo prenositi optužbu kako je tehnologizirani razum modernog doba sramotno skončao u Auschwitzu i Gulagu.

Dekonstruktivsko raskrinkavanje retoričkih postupaka prevlasti u književnosti u ovom se kontekstu uskladilo sa sviješću političke nepravde koju je Evropa očito prisiljena preuzeti na sebe, jer je svoj način mišljenja i djelovanja htjela nametnuti cijelom planetu i jer je, u ime svoje više vrijednosti, htjela iskoristiti druge narode i nacije, kako objašnjava Alain Finkielkraut. U tom je kontekstu unutarnja rascijepljenost »evropske paradigme« još očitija. U 19. stoljeću zapadnoevropski narodi su u svojim nastojanjima za punim nacionalnim subjektivitetom, tj. za uspostavljanjem nezavisne države, po pravilu polazili od njemačke tradicije Kulturnationa. Znači, polazili su od romantičnih ideja koje su naglašavale jedinstvenu osobenost pojedinačnih etničkih skupina, njihovog jezika i životnih navika. Ta forma poimanja nacionalne osviještenosti, za narode koji su bili u bijednom vazalstvu pod austrougarskim, ruskim i otomanskim carstvima, bila je mnogo mnogo primjerenija da je skroje prema lokalnoj mjeri: bila je primjerenija od one koju su nudile ideje francuskog prosvjetiteljstva i centralizirane države državljana.

U vrijeme proljeća naroda elite i masovni nacionalni pokreti ispostavili su upravo samo svoje i samostojne kulturne tradicije kao najopravdanije zahtjeve za priznanjem, u idealnom scenariju legitimirane u neovisnoj nacionalnoj državi. Naletjele su na tvrdoglav otpor čuvara monarhijskih i imperijalnih privilegija, na nasilna gušenja i vojne kazne, pri čemu na primjer habsburški dvor, kako bi mogao pokoriti uporne Mađare, nije ni pomišljao zamoliti vojnu pomoć od carske Rusije, inače svoga rivala na evropskoj pozornici 19. stoljeća. U takvom političkom i socijalno-povijesnom okviru u Zapadnoj Evropi došlo je do drugačijeg razvoja shvatanja kulture.

Kultura na istoku

Nasuprot autoritarnim prevlastima koje su nastupale u ime modernosti i napretka, kulturu su u Istočnoj Evropi shvatali i prakticirali kao umjetničko djelo, braneći pri tome stvaralaštvo i tradiciju, koju su rojalistički, a još snažnije komunistički vlastodršci brutalno podređivali svojim posebnim interesima, tj. zadržavanju apsolutne moći. Suprotni pol u ovom okviru nije više bila priroda, nego je tu ulogu preuzelo barbarstvo. Postupno su se formirala dva temeljna društvena stava: na zapadu Evrope kultura je bila shvaćena kao suprotnost prirodi, na istoku, pak, kao suprotnost barbarizmu. U Istočnoj Evropi kultura je pokrivala prvenstveno istančane proizvode stvaralačke mašte i intelektualne kritike, podržavajući pretpostavke o elitnoj umjetnosti kao doličnom prostoru istine, pravde i ljepote. To je naročito primjetno u djelima za koje je socijalna filozofija fašizma i komunizma odlučila da ih ili obezvrijedi ili podredi sebi mjerama cenzure, zatvora i progona. Upravo stoga što se nje autoritarna vlast odričala, stvaraoci su bili prisiljeni razviti svojevrsno prisvajanje nacionalne prošlosti. Politički kontekst Istočne Evrope dobro objašnjava glavne razloge odsutnosti potpunog odbijanja prošlosti kakvo je iziskivao program zapadnoevropskih avangardnih grupa. Do kraja Prvog svjetskog rata, na primjer, Poljska uopće nije bila na geografskoj karti, jer su

poljski etnički teritorij razdijelila tri carska režima: pruski, ruski i habsburški. Nakon 1918. godine sve novonastale nacionalne države na istoku slijedile su model nacionalizma koji je razvio tradicionalni Zapad. Znači, slijedile su istovremeni nastup kako institucionalne prakse tako i ideologije prevladavajućeg naroda. Istočnoevropski umjetnici su se zato morali suočiti sa zahtjevnom zadaćom: narodno/nacionalno naslijeđe udružiti sa stilskim formama i sadržajima panevropskog modernizma. To nipošto nije bio jednostavan projekt.

Mađarski kritičar Ernő Kállai, koji je 1924. godine objavio prvi opsežan pregled avangardne umjetnosti konstruktivizma postavljen u izričit komparativni okvir Evrope, na primjer, uprkos odobravanju transnacionalnih stvaralačkih tehnika i postupaka, ipak je priznao kako je posebnim formama kubizma u Mađarskoj, Holandiji, Njemačkoj i Rusiji značajno doprinio upravo nacionalni element, koji nosi »društvenopovijesno utvrđen subjektivitet«.

Svuda po Istočnoj Evropi umjetnici i kritičarski duhovi sudjelovali su u crtanju modernističke karte. Upravo ona se nije mogla osloboditi nacionalne specifičnosti, iako se uvijek iznova borila sa programskim načelom avangardne doktrine, koja je sa bojnim poklicem *épate le bourgeois* tražila ukidanje svih žanrovskih, formalnih i vrijednosnih konvencija, pa i konvencije nacionalnosti. Pogledajmo nekoliko primjera: bivši dadaist Marcel Janco, koji je 1916. godine sa Tristanom Tzarom i Hugom Ballom sudjelovao u dalekosežnim predstavama Kabarea Voltaire u Cirihu, pokrenuo je nakon povratka u Bukurešt 1922. godine, skupa sa pjesnikom Ionom Vaneom, avangardnu reviju *Contimpuranul*. Taj tjednik, podnaslovljen kao organ rumunskog konstruktivističkog pokreta, predstavljao je nove evropske ideje i tražio za njih javnu podršku u naporu da inovacije internacionalnog stila uskladi s rumunskom narodnom kulturom.

Arhitektonskom osnovom nekih zgrada, inspiriranom kubizmom, Janco je u okviru ograničenih društvenih i privrednih mogućnosti uspio obilježiti značajan sloj u urbanoj obnovi koja bi stvorila »balkanski Pariz« od grada čiji je provincijalni karakter nakon Prvog svjetskog rata nedvojbeno otkrivao sveprisutnost jednospratnih kuća opasanih vrtovima.

Kubizam, koji Prag, poslovično »mjesto tisuću zvona«, poznaje u većoj mjeri nego druge istočnoevropske prijestolnice, crpio je isto tako i iz specifične češke baštine, pa onda i iz baroka. U Poljskoj, u Krakovu, avangardna grupa formalista na čelu sa braćom Pronazsko i Stanislawom Ignacyjem Witkiewiczom-Witkacyjem, zagovarala je poetike koje su proizlazile iz ekspresionizma i futurizma, a naročito iz kubizma. Kasniji članovi formalista osvijestili su to iz prve ruke za vrijeme pariskog egzila pred Prvi svjetski rat. Tu panevropsku riznicu avangardnih metoda formalisti su kalemili na poljsku narodnu predaju. Iako su se razlikovali među sobom, kao zajedničko su prepoznali upravo istovremenu privrženost avangardnim stilovima i tradicionalnoj narodnoj kulturi, u ime koje su često pozivali za svjedoka romantičarskog pjesnika Adama Mickiewicza, najdržavotvornijeg poljskog umjetnika.

Taj političko-kulturni program možemo označiti kao evropsku formu usklađenu sa sadržajima narodne tradicije. Razotkrivaju ga i vizionarske zamisli u nerealiziranom Plečnikovom projektu »slovenske Akropole« na ljubljanskom gradskom brdu. Pratimo ga i u Plečnikovom temeljitom preuređenju rodnoga grada Ljubljane, koja je, zahvaljujući arhitektovoj izvornoj verziji klasicizma, preobrazbu u organsku modernost doživjela pomoću prepoznatljivih elemenata folklornog naslijeđa. Plečnikove ideje, jednake idejama slovenske književne moderne, sadrže transhistorijski impuls koji sugerira kako neovisnost stvaralačkog talenta nije nužan okvir za solidarnost sa širom zajednicom. U dijalektici prikrivanja i razotkrivanja, kritičko razmišljanje o umjetničkim djelima koja nude ruku prošlosti kako bi mogla podsticati sadašnjost i danas nam omogućava dragocjenu perspektivu: omogućava nam da se egzistencijalno, emotivno i spoznajno orijentiramo s onu stranu života, u »vječnom sada« koje nameće savremeni estetizirani svijet.

Povijesno gledano, u Istočnoj Evropi je ta prošlost koja stvara most sa suvremenošću usko vezana upravo za kraj Prvog svjetskog rata. Tada je stasala prva generacija intelektualaca, pisaca i umjetnika za koje njemački jezik, *lingua franca* nekadašnjeg Austro-Ugarskog Carstva, nije više bio mjerodavan. Slovenski i mađarski jezik sadrže, naime, vidljive taloge njemačke kulturne prevlasti. Upravo ta prevlast u podunavskoj monarhiji je četiri stoljeća ne samo značajno formirala jezičke registre nego je uticala i na spoznavanje svijeta, norme ponašanja i načine osmišljavanja iskustva:



sezalo je to od rumene boje Marije Terezije na fasadama željezničkih stanica svuda po K.und K.-niji do trijumfa fantastike nad racionalnim, čime su uvedeni popularni stilovi baroka i romantike. To znači da njemački kulturni prostor nije više predstavljao ključni fond slika i ideja za nacionalnu inteligenciju, koja se sad okrenula arheološkim iskopavanjima narodne tradicije kako bi je modernistički preradila za potrebe grupne samosvijesti koja se razvijala.

Kada su pojedini narodi bivših habsburških država stekli vlastite političke države, javila se i mogućnost institucionalizacije vlastitog jezika. Poznati roman Doživljaji dobrog vojnika Švejka, koji je u periodu od 1921. do 1923. u formi podlistka objavio Jaroslav Hašek a originalnim ilustracijama opremio Josef Lada, predstavlja dobar primjer modernističke umjetnosti, koja nacionalne specifičnosti na duhovito dvosmislen način koristi u službi opće ideje, a u ovom slučaju, dakle, kritike militarizma. Česi su se tako poistovjetili sa junakom romana, koji je tupavim izrazom lica uspio nadmudriti krutost činovnika i oficira. Hašek je, naime, Švejku dao mogućnost da simuliranjem prostodušnog glupaka, za kojeg nikada nije sasvim jasno da li je uistinu potpuni glupak, dobro zamaglio granicu između ironičnog podsmijeha i prilagodljive poniznosti: u takvom Švejku Česi su prepoznali vlastiti »nacionalni karakter«. Poistovjećenje je samo pojačala činjenica da se Hašek oslanjao na lik glupaka Honze, debeljuškastog naivka iz češke narodne tradicije. Upravo sa Švejkom je češka kultura dobila književni lik koji je čitalačka publika mnogih evropskih naroda, naročito njemačka, kratko nakon objavljivanja originala prihvatila kao važan, nadahnut i pažnje vrijedan. To treba naglasiti zato što nikada prije nije promjena kulturnih vrijednosti tekla u tom smjeru: njemačka kulturna paradigma je tradicionalno uticala na češku, ne obratno. U novoj državi je češki identitet u Švejku našao i novu jezičku samosvijest, kao što je u eseju The Linguistic Turn pokazao Michael Henry Heim.

U kulturama Istočne Evrope narodno se naslijeđe pojavljuje kao »samopokretački« izvor i istovremeno svjestan okvir za ideologiju, koja je morala stvoriti egzistenciju novih nacionalnih država. U Zapadnoj Evropi, pak, drugačije su doživljavali modernizam, a naročito avangardu kao njegov radikalni izdanak. Upravo to su intelektualci i umjetnici u Parizu, Berlinu i Rimu izgradili kao netrpeljivost prema prošlosti, kao tabulu rasu u odnosu na sva druga prethodna djela: avangarda je umjetnički stav koji dosljedno obezvređuje staro i razbija naslijeđene norme. Sjetimo se samo F.T. Marinettija i njegovih manifestnih odbijanja tradicije, njegovih futurističkih hvalospjeva savremenoj tehnologiji uništavanja i uzdizanja tenkova iznad vrlina biblioteka i muzeja, pa ćemo vidjeti kako je prvi uvjet za avangardni način djelovanja upravo prezir prema ludačkoj košulji tradicije.

U Istočnoj Evropi je, kao što smo rekli, povijesna avangarda imala pred sobom složeniji izazov. Njeni su nosioci u većini slučajeva doživljavali avangardnu umjetnost kao onu u kojoj se montažom tradicionalnih slika i formula za sposobnost zamišljanja pokušava iz staroga iscijediti novo; dakle, radilo se o eksperimentu koji u oslabljenom starom vidi potencijal za dobro novo, a ne jednostavno ono što treba uništiti. Razloge za takav stav treba tražiti u kolektivnoj ugroženosti kulture od strane ideologije kao fašističkog i komunističkog čuvara istine.

Tako sam na pariškom književnom sajmu dobio još jedan očigledni dokaz za raskorak između istočnoevropske patetike s jedne, i pragmatizma naših zapadnih domaćina s druge strane. Stajali smo tamo, pod bljedom svjetlošću neona, u mravinjaku skupina za debatnim stolovima i recitacija, primamljivih štandova i lijepih hostesa, uljuljani u lagodnost trenutne pažnje i istovremeno blago zbunjeni. Osjećajne recitacije na nerazumljivim jezicima, od estonskog do mađarskog i slovenskog, nisu pobudile u publici drugi interes osim onog koji čovjek letimično namijeni estetskoj zavodljivosti mokre, crne grančice što su je morski valovi izbacili na obalu: hmm, zanimljiva je, ali ne bih je ponio kući. Za nas koji smo to htjeli slušati to je bio koncert tih jezika, u suštini zvučna slika jedne Evrope u kojoj se o (samo)svijesti pojedinca nije brinula država, koja je u pravilu u rukama stranih političkih, ekonomskih pa i društvenih elita, nego se razvijala njegovanjem kulturnog stvaralaštva i jezičkih osobenosti koje su predstavljale autentičnu domovinu.

Teškoće simbolične geografije

Takva Evropa u kojoj su tradicije svih i svake nacionalne domovine priznate kao sastavni dio zajedničke (pri)povijesti je, dakako, stvar budućnosti. Bojim se da je moramo razumjeti kao

motivacijski cilj, ne kao stvarnost. Evropa ima, naime, ogromne probleme kada pokuša odrediti gdje prestaje. Čak i kada bismo ustvrdili da Evropu određuje zajednička povijest koja treba obezbijediti transcendentnu jedinstvenost, moramo primijetiti kako su različite vrste međusobne razmjene iskustava (rat, trgovina, hodočašća, obrazovanje, vjerska preobraćenja, diplomatija, promjene državnih granica itd.) stvorile veze nejednakog trajanja i potencijala zbog kojih je Evropa prije područje kultura koje se istinski takmiče nego maštanja o kulturnoj cjelovitosti.

Nejednake veze nisu obilježile samo odnose između tradicionalnog Zapada i njegove periferije. Upravo su narodi evropske periferije, sa svojim centripetalnim željama za bijegom od geografije kao sudbine i sa susjedima još dalje na Istoku, koje dakako treba zadržati pred vratima, stvarali narcizam sitnih razlika među narodima, iako zajednički podnose naslijeđe periferne modernizacije. Ako se članstvo u evropskom klubu određuje ponajprije uspostavljanjem granice prema onima koji nemaju ili ne smiju imati pristup, onda je još jedino u okviru priznatih stereotipa unutar vladajućih kolektivnih predstava u današnjoj Sloveniji moguće precizno vidjeti tu vlastitu viševrijednost u odnosu na narode koji žive istočnije i koji su, naravno, »nepopravljivi divljaci«, te kao takvi nisu vrijedni ulaska u izgubljeni raj (Zapadne) Evrope. U toj duboko neosviještenoj, mehaničkoj molitvi upravo mi, Slovenci, smo među južnoslavenskim narodima izgleda jedini »Evropljani« jer nismo »Balkanci«. Jašta: na Balkan radije začepljenog nosa guramo Hrvate, koji, opet, mogu ustrajati u svome »europeljstvu« prije svega tako što ga osporavaju Srbima, a ovi su opet u svojoj vlastitoj (samo)spoznaji, na kraju krajeva, još i posljednje predziđe hrišćanstva – *antemuralis Christianitatis* pred opasnošću od islama, itd. Razumljivo je da se u vrijeme prijetećih sporova i hronične nestabilnosti ljudi hvataju za očajničke pokušaje traženja neke jedinstvenosti, i zato zajednička evropska (pri)povijest, evropejstvo kao mit koji usmjerava, nije ništa manje osuđena na to da životari kao pojmovna krpenjača.

Ako uzmemo u ruke Vodič kroz evropske narode, koji je uredio povjesničar Felipe Fernandez-Armesto, naići ćemo na povijesno povezane zajednice čija je pripadnost nekada pripisivana Evropi, ali samo onda kada su živjele na teritorijama koje su bilo kad bile uključene u ovu ili onu predloženu definiciju Evrope. Spisak je dug, iznenađujući i otrežnjujući: tu su, između ostalih, i Čuvaši i Čečeni, Azerijci i Gruzijci, Tataari i Kalmiki, Baškiri i Kurdi, Vlasi i Rusini. Pri tom, naravno, spisak ne uzima u obzir hibridne zajednice koje su nastale uslijed novijih migracija i predstavljaju ih npr. amsterdamski Marokanci i londonski Bengalci, rimski Nigerijci i pariski Alžirci.

Čak i ako razmotrimo kulturne tokove i procese dugog trajanja, teško je reći gdje Evropa završava. Da li završava na granicama država za koje je značajan uticaj renesansne Evrope? Praktički gledano, takva bi predstava isključila Rusiju i pola Balkana. Može li ovaj kriterij biti rezultat protestantske reformacije? Iz takve Evrope bile bi isključene pravoslavne Grčka, Rumunija, Bugarska, Srbija i Rusija. S druge strane, Evropa koja bi sebe pokušala razumjeti prije svega u smislu ovisnosti o židovsko-kršćanskoj tradiciji možda bi čak bila u stanju uključiti Rusiju, ali bi zasigurno isključila Tursku, a najvjerojatnije i Albaniju i Bosnu.

Kako god pogledamo, argument kulture – odnosno, još preciznije, argument nekog posebnog razumijevanja kulture, uvijek nam izmakne. Ovisno o granici do koje seže. Pritom svaki pokušaj zamišljanja Evrope nailazi na manjkavosti fizičke geografije. Ona se iskazuje u odsutnosti izričite prirodne granice prema istoku evropske cjeline. Iz te manjkavosti rodila se potreba za simboličkom geografijom. U njoj su pojedinačni prostori bili definirani u međusobnoj pojmovnoj i vrijednosnoj suprotnosti. Evropa je, naime, uvijek bila određena negativno. Njene vanjske granice su, između ostalih, otjelotvoravali Odra i Nisa, zakarpatske močvare, planinski grebeni Karpata, Urala, vrhovi Alpa i Pirineja, gorje Atlasa ili obale Crnoga i Kaspijskog mora, željezna zavjesa ili granica šengenskog limesa. S neprestanim mijenjanjem značenja što ih je Evropa pripisivala neprijatelju koji, uprkos različitim odijelima, nije smio nestati, povijesno su se formirali privremeni savezi interesa i pragmatične koalicije moći.

Njihov zajednički imenitelj bio je strah, kao što je to lijepo pokazao Jean Delemau u knjizi Strah na Zapadu. U svijesti naroda koji sebi pripisuju članstvo u Evropi, Istok i Zapad su dobili polarizirana značenja, u kojima Istok preuzima značenje negativne, druge Evrope. Prilikom akcija mijenjanja



granica između domaćih i stranih, u retorici Srednjega vijeka prostor drugog zauzimali su Azija i islam, u modernom dobu, pak, Istočna Evropa sa Balkanom i komunizam. Predstavom evropskog »Drugog« naime, sve do danas, gospodari kontinuum stereotipnih slika, od Orijenta do istočnjačkog despotizma, i od Rusije (izuzev St. Petersburga) do Balkana i njegovih tamnih vilajeta. Bez obzira o kojoj slici se radi, uvijek je riječ o utvrđivanju granice između prihvatljivog, našeg, domaćeg na jednoj, i neprihvatljivog, njihovog i tuđeg na drugoj strani.

S ovog stajališta, evropski Istok predstavlja neki međuprostor, koji još uvijek nije prava Evropa a time ni civilizirani zapadni svijet, ali nije ni Azija a time ni barbarski svijet. Istočnu Evropu kao samo svoj svijet izmislili su prosvjetiteljski filozofi, iako bi trebalo reći da njihov ambivalentni odnos nije Istočnoj Evropi pripisivao status potpune, definitivne različitosti kakav su, na primjer, imali islam, Orijent i Azija, kao što u svojoj iscrpnoj knjizi Izmišljanje Istočne Evrope tvrdi Lary Wolff.

Montesquieu, Voltaire, Helevetius, Condorcet, Hume, Smith i drugi prosvjetitelji su se, na osnovu ubjeđenja da je evropski program pupčanom vrpcom napretka vezan za program modernizacije, zauzimali za takvu sliku Evrope u kojoj će biti moguće formirati racionalno, pravedno i slobodno društvo. Evropu su razumijevali na ravni kulture, Aziju pak na ravni prirode. Za razliku od Srednjeg vijeka Karla Velikog, kada je Evropa bila jedva nešto više od široke geografske oznake, prosvjetiteljstvo je Evropi dalo pojmovno opredjeljenje. Takvom opredjeljenju suprotstavilo je orijentalnu tradiciju, koja je kasnije, u romantizmu, dobila jasne crte stereotipa, kojeg slike harema, odaliski i visećih vrtova ispunjavaju misticismom, senzualnošću i strastima.

U vrijeme dok je čuvena Encyclopedie koju je uređivao Diderot još uvijek suho konstatirala da je Evropa jedna od četiri cjeline, obimom najmanja, ali bogatstvom i civiliziranošću najvažnija, Montesquieu je u svojoj knjizi O duhu zakona (1748) iscrpno razmatrao različita gledišta evropskog režima vladanja i Evrope kao jedinstvene zajednice.

Osnovna poruka knjige, zasnovane na polarnoj suprotnosti između Evrope i Azije, je ova: mogućnosti slobode postoje samo u Evropi, ne i u Aziji. Montesquieu je, naime, razvio vlastitu teoriju podneblja, u kojoj je ključna razlika između Azije, neumjerenog područja, sa jedne, i Evrope, u kojoj se krajnosti toplih i hladnih podneblja međusobno uravnotežuju, s druge strane. Upravo zbog toga što hladnoća okrepljuje a vrućina slabi, snažni narodi u Aziji neprestano su u pohodu na slabije narode, dok u Evropi snažni narodi imaju kao svoje susjede takođe snažne narode, koji se međusobno drže u šahu. Jedino u tom stanju ravnoteže moguće je otvoriti vrata slobodi.

Idealni tipski par Evropa-Azija filozofu je omogućio takva uopćavanja u kojima je moguće odbaciti ili prezreti pojedine povijesne detalje i okolnosti. Pojam Evrope karakterizira aktivnost, dok Azija otjelotvoruje pomirenost sa sudbinom. Sve uvijek ostaje isto, što je samo drugo ime za despotički režim. Sloboda, s ovog stajališta, može najbolje uspjeti u državi u kojoj je moć raspodijeljena između više centara. Kada više centara međusobno saraduju i istovremeno se takmiče za vlast, stvara se željena ravnoteža, bez koje nema slobode.

Montesquieu, dakako, nije činjenično opisivao postojeće stanje nego utopijski program modernizacije u kojem autoritet tradicije treba da nadomjesti kritička misao. Koliko god je moguće život mora biti podvrgnut (pre)ispitivanju racionalnog suda, što bi bilo ostvarivo jedino u Evropi. Azija, koju predstavljaju ogromna otvorenost beskonačnih stepa i promjene hladnih i toplih podneblja, ograničena je prirodom. Štaviše: Azija je priroda. Iz te perspektive Evropa, to je jasno, može istupati kao kultura. Kultura, pak, znači zauzdavanje nagona. Takav je takođe i prosvjetiteljski pojam slobode: obuhvata individualizam i racionalni nadzor. Pozitivno značenje Evrope, dakle, (pro)izlazi iz simboličkih efekata prosvjetiteljskog projekta o stvaranju slobodnog, racionalnog i pravednog društva, kako piše Ronny Ambjornsson u zborniku Kulturna raskršća Evrope.

Ipak, treba naglasiti da Evropa nije u mislima prosvjetiteljskih filozofa bila samo površno kulturna, nego uz to i izričito urbana pojava. Rousseau je, na primjer, vidio Evropljane kao ljude koji neprekidno naseljavaju velike gradove i među kojima, po svoj prilici, nema velike razlike, dok je Voltaire čak i o seljacima u istočnoj Francuskoj sažaljivo govorio kao o Azijcima, što će reći kao o ne-pravima, potencijalnim ili polovičnim Evropljanima. Stoga jedino o perspektivi posmatrača i

selektivnih (pri)povijesti ovisi ko je »pravi Evropljanin« i na koji pol u mentalnoj jednačini će se lijepiti oznake slabijeg, bez kojih ni konstrukcija pozitivnoga nije moguća. Upravo zbog toga što bez pobijanja sebi neprimjerenih oblika života ne može opsta(ja)ti, Evropa nužno treba svoju drugost, a time onda i »balkanski« mentalitet. I baš zato posljednja riječ o ovoj tematici još dugo neće biti rečena.

·  
(*Sa slovenskog prevela: Farah Tahirbegović*)

#### LITERATURA:

- Ambjornsson, Ronny. "East and West: On the Construction of European Identity", u: Forsgren, Tuuli ur. (1997). *Cultural Crossroads in Europe*, Forskningsradsnamnden, Stockholm
- Delemeau, Jean (1982). *Strah na Zapadu. Zamak kulture*, Vrnjačka Banja
- Heim, Michael Henry (2002). "Central Europe: The Linguistic Turn", v: Benson, Timothy /ur./. *Central European Avantgardes: Exchange and Transformation 1910-1930*, Los Angeles County Museum & MIT Press, Los Angeles-Cambridge
- Wolff, Larry (1994). *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilisation on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford

## Marko Raguz: ITALO KALVINO I ČEŽNJA ZA VIŠESTRUKO IZBRUŠENOM VIZIJOM SVIJETA

„U starom znanju u kome se i makrokosmos preslikavaju u suglasju između psihologije i astrologije, između raspoloženja, temperamenata, planeta, konstelacija, priroda Merkura je najnedefinisanija i najpromjenljivija. Ali, po najrasprostranjenijem mišljenju, temperament pod utjecajem Merkura, okrenut ka razmjeni i trgovini i okretnosti suprotstavlja se temperamentu pod uticajem Saturna, melanholičnom, kontemplativnom, usamljenom. Od davnina se smatra da je saturnovski temperament tipičan za umjetnike, pjesnike, mislioce, i činilo se da to odgovora istini. Naravno, književnost nikada ne bi postojala da jedan dio ljudskog roda nije bio okrenut ka introspekciji, nezadovoljan svijetom onakvim kakav jeste, zaboravljajući na sate i dane, i držeći nepomičan pogled na nijemim nepokretnim riječima. Naravno, moj karakter odgovara tradicionalnim osobinama te kategorije kojoj prirpadam: i ja sam oduvijek saturnovac, bilo kakvu drugu masku da sam nosio. Moj kult Merkura odgovara možda samo nekoj težnji, nečemu što bih želio da budem: ja sam saturnovac koji sanja da je merkurovac, i sve ono što pišem trpi ova dva uticaja.“ Italo Kalvino

### Metafizičko uporište Kalvinovog svijeta

Italo Calvino je u svojoj knjizi eseja „Američka predavanja“ napravio jedan zanimljiv jezički eksperiment, pokušavajući da smjesti svoj narativ u vrijeme budućnosti, vrijeme novoga milenijuma koji je bio na pomolu. Sam Calvino je smatrao da je njegova literarna pozicija „međustanje“. Bez obzira na tu konstataciju, tehnološki razvoj u dvadesetom stoljeću mu je bio dovoljna sugestija da nasluti kojim će se putem duhovni procesi čovječanstva kretati nakon što se to „međustanje“ okonča i nastane jedna nova era.

„Američka predavanja“ su napisana 1985 godine u Italiji, kao priprema za Calvinovu akademsku posjetu Americi. Na žalost, smrt ga je pretekla pa u Ameriku nikada nije otišao, a zadnji esej (koji je trebao biti završno poglavlje njegove knjige „Američka predavanja“) nije stigao napisati. Dakle, ova je knjiga „posljednje“ od Calvina, njegov literarni testament kojim je svoj opus zavještao vremenima koja dolaze. Mi koji smo preživjeli prvu četvrtinu 21 vijeka, znamo da novi milenijum nije nastao 2000-te godine, kalendarski, jer je stari svijet produžio svoje trajanje. Stoga se može reći da je to vrijeme bilo tek produžetak Calvinovog „međustanja“. Kakvi su izazovi književnosti, u stanju koje kreira moderna tehnologija i kako se može prevazići to Calvinovo „međustanje“ i u punom smislu otvoriti period 21 stoljeća, ta pitanja je postavljao Italo Calvino još 1985 godine u svojim „Američkim predavanjima“. Po svemu sudeći je to „međustanje“ tek period između Drugog i Trećeg svjetskog rata. „Nova era“ će nastupiti tek onda kada se stari 20-ti vijek „izbaci iz igre“. Monopol nad resursima, imovinom i svjetskom politikom u svojim rukama još uvijek ima taj stari svijet. Postoje neki šamani tehnologije, i vjesnici vremena budućnosti koja dolaze (kakvi su Julian Assange i Edward Snowden), koji su došli do tehnoloških mogućnosti da dovedu u pitanje monopol nad informacijama, koji trenutna represivna vlast posjeduje. To može pripremiti teren da oni izgube vlast, ali sa političke pozornice ta klika može otići samo putem puške, jer njome i održavaju svoju vlast. To znači da se Treći svjetski rat po svemu sudeći neće moći izbjeći. Tim problemima se na nešto drugačiji način bavio i Italo Calvino u svojim „Američkim predavanjima“. Pošto je on istinski partizan iz Drugog svjetskog rata, znao je odakle „vjetar duva“, i kakvi će izazovi biti pred literaturom na kojoj je zadatak da otvori nove staze budućnosti za čovječanstvo, a pogotovo je poznavao djelovanje represivne vlasti, koja tim nastojanjima želi pomrsiti konce. Tako je Italo Calvino u „Američkim predavanjima“ napisao: „Podsjetimo se da je knjiga koju možemo smatrati najkompletnijim uvodom u kulturu našeg vijeka bila jedan roman: Der Zauberberg (Čarobni brijeg) Tomasa Mana. Može se reći da iz zatvorenog svijeta, iz sanatorijuma u Alpima, kreću sve niti koje će potom razviti maîtres à penser našeg vijeka: sve teme koje još danas pothranjuju rasprave tu su najavljene i poredane.“

Pošto je vrijeme vještačke inteligencije već otpočelo, književnost kao veliki rezervoar mitova i građe, kojom se virtualna tehnologija hrani, bit će izložena usisavanju crpkom tehnologije i preobražavanju svoje prirode, ali će svojim pozicioniranjem unutar virtualnih sistema prozvesti novu konstelaciju, a time i „ideologiju“ novog doba. To će značiti i reformu tradicionalnih disciplina, poput književnosti, filozofije itd. Tu je još jedan nedovoljno naglašen problem. Naime, postoji realna mogućnost da moderna tehnologija izbaci jezike iz upotrebe. Današnji jezici su, iz ugla tehnologije, više sredstvo nesporazuma nego sredstvo sporazumijevanja. Mi se izražavamo kroz jezik, ali naše misli, snovi i druga svjesna i pod-svjesna stanja, po svojoj prirodi nisu jezička. Mogu se izražavati i na druge načine. Pošto danas postoje kompanije koje nastoje ljudski um povezati sa kompjuterom i sa drugim umovima, vrše se eksperimenti koji bi omogućili direktno prenošenje informacija, bez jezika. Mi bogatu tradiciju mitologije, religije, literature i filozofije poznajemo preko jezika. Međutim, sad se nekako samo od sebe otvorilo pitanje može li se postojeći „sustav“ kodirati u neke sisteme koji nisu jezički, a koji će značiti novi način prenošenja informacija.

Slavoj Žižek se dotakao tog problema u tekstu „Kako mi je Elon Musk upropastio seks“. Ilon Musk je, piše Žižek, objavio da je prvi pacijent primio implant od Neuralinka, što znači detekciju nervnih impulsa putem čipova. U tom tekstu je napisano: „Čak i ako prihvatimo izvodljivost zajedničkih iskustava, postavlja se niz pitanja. Prvo se tiče uloge jezika u formiranju naših misli i našeg „unutrašnjeg života“. Mask pretpostavlja da su naše misli prisutne u našem umu nezavisno od njihovog izražavanja u jeziku, pa ako povežem svoj mozak direktno sa mozgom drugog, drugi će direktno doživjeti moje misli u svom njihovom bogatstvu i nijansama, neiskrivljene jezičkom nespretnošću.“

Da li je došlo vrijeme da se promijeni ukupni „modus povezivanja“?

Do današnjeg vremena jezik je bio prostor za pohranjivanje goleme tradicije ljudskog roda, ali se putem njega ostvarivao ustroj društvenog života. Vremenom su se pravila mijenjala, od poštanskih konja, telegrafa, telefona i potom mobilne telefonije, na kraju interneta. Ali u svim tim etapama je jezik ostajao nezaobilazan i aktuelan. Da li će vještačka inteligencija izbaci iz igre sam jezik, tj. da li će doći do novih „modusa povezivanja“? Italo Calvino je u svojoj knjizi „Američka predavanja“ zapisao: „U svom prethodnom predavanju o lakoći citirao sam Lukrecija koji je vidio u alfabetu model nedodirljive atomske strukture materije; danas citiram Galileja koji je vidio u alfabetskoj kombinatorici („u raznim skupinama od dvadeset malih znakova“) neprevaziđeno sredstvo komunikacije. Komunikacija između osoba udaljenih u vremenu i prostoru, kaže Galilej; no, valja dodati, trenutna komunikacija koju pisanje uspostavlja između svih postojećih i mogućih stvari.“ Calvino je propitivao preobražaje literature koja je smještena u informacijskoj konstelaciji novog milenijuma. Pri tome je redefinirao moduse povezivanja unutar same književnosti. Čak i da se u nekom futurističkom vremenu jezik potpuno izbaci iz upotrebe, uz sav taj silni i bespotrebni trud oko prevođenja, književnost sasvim sigurno ne bi nestala. Ali bi morala da se saživi sa novim modusima povezivanja i redefinira svoje uporište u tradiciji, koje je uistinu veliko. U „Američkim predavanjima“ je zapisano: „S obzirom da sam u svakom od ovih predavanja dao sebi zadatak da preporučim budućem milenijumu neku vrijednost koja mi leži na srcu, danas je baš ova vrijednost koju želim da preporučim: u jednom dobu u kome drugi prebrzi mediji krajnjih dometa trijumfuju, i teže da oklope svaku kombinaciju u neku uniformisanu i homogenu koru, funkcija književnosti je da komunicira u onome što je različito, utoliko ukoliko je različito, ne ublažavajući već veličajući tu razliku, u skladu sa ličnom vokacijom za pisani jezik.“

U tom procesu virtualna tehnologija djeluje kao crpka koja je ubodena u polje tradicije iz koje crpi, ali je istovremeno rastavlja na elemente i preoblikuje u jednom novom obliku. U ovom svijetu koji stavlja akcenat na brzinu, dugogodišnje učenje jezika će se pokazati kao prevaziđen, obiman i dugotrajan proces, a čitanje književne tradicije je još manje praktično u novim okvirima, tako da će te djelatnosti biti rastavljanje na svoje gradivne atome i preoblikovane u jednom novom tehnološkom i komunikacijskom ambijentu. Tako Calvino piše: „Već sam citirao Ovidijeve Metamorfoze, još jedna enciklopedijska poema (napisana nekih pedesetak godina poslije Lukrecijeve) koja polazi od mitoloških bajki, a zaobilazi fizičke stvarnosti. I po Ovidiju se sve

može preobraziti u nove oblike; i za Ovidija je poznavanje svijeta razbijanje njegove kompaktnosti; i za Ovidija postoji neka suštinska ravnopravnost između svega što postoji, naspram bilo kakve hijerarhije vlasti i vrijednosti. Ako je Lukrecijev svijet sačinjen od nepromjenljivih atoma, Ovidijev je napravljen od vrijednosti, atributa, oblika koji definišu različitost svake stvari, biljke, životinje i čovjeka; ovo su samo krhke školjke jedne zajedničke smjese koja – kad je duboka strast prodrma – može da se pretvori u nešto najrazličitije. Može se reći da se ove dvije vokacije bore na književnom polju već vijekovima: jedna teži da napravi od jezika element bez težine koji lebdi iznad stvari kao neki oblak, ili bolje neka sitna čestica, ili još bolje kao polje magnetnih impulsa; druga teži da jezikom izrazi težinu, debljinu, konkretnost stvari, tijela, osjećanja.“ Bez obzira koliko moderna tehnologija bila napredna, bez naklonjenog rasporeda zvijezda neće moći učvrstiti svoju prevlast na planeti. Tehnologija mora u sebe ugraditi metafizičke elemente kosmičkog poretka; ukoliko se to ne dogodi, svaki sistem će vrlo brzo doživjeti stanje dezintegracije. Tako da je i borba između dvadesetog i dvadeset prvog vijeka, nakon koje će tek moći biti „otvoren“ novi milenijum, prije svega kosmička borba, kakvu poznajemo još od Olimpa, i svrgavanja dotrajalih božanstava. Taj problem Italo Calvino u svojoj knjizi nije zaobišao: „U starom znanju u kome se mikrokosmos i makrokosmos preslikavaju u suglasju između psihologije i astrologije, između raspoloženja, temperamenata, planeta, konstelacija, priroda Merkura je najnedefinisanija i najpromjenljivija. Ali, po najrasprostranjenijem mišljenju, temperament pod utjecajem Merkura, okrenut ka razmjeni i trgovini i okretnosti suprotstavlja se temperamentu pod uticajem Saturna, melanholičnom, kontemplativnom, usamljenom. Od davnina se smatra da je saturnovski temperament tipičan za umjetnike, pjesnike, mislioce, i činilo se da to odgovora istini. Naravno, književnost nikada ne bi postojala da jedan dio ljudskog roda nije bio okrenut ka introspekciji, nezadovoljan svijetom onakvim kakav jeste, zaboravljajući na sate i dane, i držeći nepomičan pogled na nijemim nepokretnim riječima. Naravno, moj karakter odgovara tradicionalnim osobinama te kategorije kojoj prirpadam: i ja sam oduvijek saturnovac, bilo kakvu drugu masku da sam nosio. Moj kult Merkura odgovara možda samo nekoj težnji, nečemu što bih želio da budem: ja sam saturnovac koji sanja da je merkurovac, i sve ono što pišem trpi ova dva uticaja.“ Čovjek uistinu zanemaruje kosmičke zakone. Ako jedan planetarni sistem izbacila iz svoje orbite jednu planetu, to izbacivanje kosmičkog tijela promjeni odnose u drugom planetarnom sistemu u koji svojim izbacivanjem to tijelo dospije. Ti zakoni važe za moduse povezivanja između ljudi. Ukoliko ne posjeduje „metafizičko uporište“ niti jedan poredak ne traje dugo. Čovjek je jezik projicirao u svemir. Mapirao je poznate planete i davao im imena iz svoje jezičke, religijske tradicije. To je u svakom slučaju doprinosilo kosmičkom karakteru jezika na planeti, zadnjih nekoliko milenijuma. Era vještačke inteligencije će u svoje virtuelne vijuge kao crna rupa usisati kosmički poredak. To će na nov način redefinirati mitologiju i ostale gradivne elemente ljudske stvarnosti. Ukoliko jezik kao „modus povezivanja“ bude izbačen, novi virtuelni jezik će morati na nov način uskladiti ljudski um s kosmičkim relacijama. Danas poznati jezici su to uspjeli tek djelimično. Evo još jednog Calvinovog zapažanja o nebeskim tijelima i njihovom utjecaju na našu stvarnost: „I ovdje moram da se pozovem na jedno slučajno čitanje, no ponekad se ideje koje pojašnjavaju rađaju iz čitanja čudnih knjiga koje bi se teško mogle klasifikovati sa stroge akademske tačke gledišta. Knjiga o kojoj govorim, a koju sam pročitao kad sam proučavao simbologiju tarota, zove se „Histoire de notre image“, Andrea Virela (Ženeva, 1965). Po autoru, istraživaču kolektivnog imaginarnog – mislim jungovske škole – Merkur i Vulkan predstavljaju dvije vitalne funkcije, nerazdvojive i komplementarne: Merkur „skladnost“, to jest učešće u svijetu oko nas; Vulkan „žarište“, to jest konstruktivnu koncentraciju. I Merkur i Vulkan su Jupiterovi sinovi, čije je carstvo carstvo individualizovane i socijalizovane svijesti, no, po majčinoj strani Merkur potiče od Urana, čije je carstvo bilo carstvo „ciklofreničnog“ vremena neizdiferenciranog kontinuiteta, a Vulkan potiče od Saturna čije je carstvo bilo carstvo „šizofreničnog“ vremena egocentrične izolacije. Saturn je zbacio Urana, Jupiter je zbacio Saturna; na kraju, u uravnoteženom i svijetlom carstvu Jupitera, Merkura i Vulkanu, svaki od njih pamti po jedno od prvobitnih mračnih carstava, preobražavajući ono što je bila destruktivna bolest u pozitivnu vrlinu: sklad i žarište.“

Može biti da je još uvijek preuranjeno prognozirati izbacivanje jezika iz stroja ljudske civilizacije. To se neće dogoditi u tako bliskoj budućnosti, barem ne u narednim godinama. Tako da je jezik još uvijek najbolje komunikacijsko sredstvo koje čovjek posjeduje. Značaj književnost isto tako sve više opada. Italo Calvino je smatrao da se prevelika ambicija može zamjeriti mnogim disciplinama, ali ne i književnosti, jer književnost opstaje samo ako sebi zada velika zaduženja; samo ako pisci pred sebe stave prevelike poduhvate, književnost će imati i dalje neku funkciju. Pri tome bi se, smatra Calvino, trebalo koristiti umijećem preplitanja različitih znanja i različitih kodeksa, kako bi se dosegla višestruko izbrušena vizija svijeta.

Čežnja za „višestruko izbrušenom vizijom svijeta“, to je po meni pravi Calvino. Ta čežnja ne samo da provejava kroz njegove knjige nego je primjetna i grozničava „potraga za svetim Gralom“, koji bi taj njegov ideal i snoviđenja sačuvao odnosno spasio. Prikupljajući materijal za ovaj tekst, sasvim slučajno sam nabasao na zalutalog, meni nepoznatog, umjetnika klasične muzike sa albumom „Seven days walking“ (Sedam dana šetnje), u kojem muzički komponuje svoje šetnje planinskim krajolicima. Nešto kasnije (u pauzama čitanja Calvinove knjige) sam se njega ponovo sjetio, i ukucao ime Ludovico Einaudi u pretraživač. „Iščepkam“ da je riječ o italijanskom kompozitoru bogate karijere, koji je pored ostalog snimao muziku za brojne slavne filmove. Po svojim orkestralnim nastupima jako podsjeća na velikog Enrika Morikonea. Posebno se zanimao za odnos literature i muzike, pa je tako snimio album „Le Onde“, koji je inspiriran romanom „Talasi“, Virginie Woolf. Pored ostalog je bio naveden podatak da je Ludovicov otac imao izdavačku kuću „Giulio Einaudi Editore“, koja je bila poznata i po tome što je objavljivala knjige Itala Calvina. Bože, kako je malen ovaj svijet. Ovo, sasvim slučajno otkriće je još jedna potvrda da „nevidljive veze“, o kojima je Calvino pisao u svojoj posljednjoj knjizi „Američka predavanja“, uistinu postoje i da se ništa ne dešava slučajno.

## **Biljana Delić: ČOVJEČANSTVO KOJE KASKA SAMO ZA SOBOM**

*Prerano sam se rodio za ravnodušnosti zemlje.  
S vijekom moje duše umrle su gatke.  
Našao sam istinu po svom srcu, a to je da su slatke  
i patnje, kad se u kutu mirna doma dr'jemlje.*

Što reći o Svijetu kada prva suvremena demokracija od preko tristo milijuna duša ne nalazi bolje kandidate za predsjedničke izbore do li Donalda Trumpa i Joe Bidena. Nije li nakon nestvarnog scenarija Drugog svjetskog rata osnivanjem Ujedinjenih naroda dozrelo vrijeme za uhvatiti dobar vjetar prema horizontu Mira. Ali između „We The People“ i „Эти люди“ pojavila se željezna zavjesa, „the iron curtain“, ma za poželjeti... inače propustili bismo sjajne nastavke James Bonda, Apokalipsu danas, Lovca na jelene, Polja smrti i mnoge druge...

*Naučio sam se ljubiti stvari sitne i nevažne.  
I malenkost me o bitnom čaru uči.  
Ja cijenim čašu vode i pogačice ražene,  
a u dnu vode sna tek me oblak muči.*

Recimo da smo zaboravili nadrealističan (nerealan i nepojmljiv) svijet Holokausta, hm, kreiran od protestantske većine i katoličke manjine. Da ne upirem prstom samo ne jedne, nebrojene su mogućnosti: katolici protiv pravoslavaca; pravoslavci protiv muslimana; muslimani protiv hindusa; šijiti protiv sunita i kršćana, Židovi protiv Palestinaca, a svi opet jedni protiv drugih i protiv Boga i svakog zdravog razuma... dakako u svim mogućim kombinacijama, jer, u naprednom smo dvadesetprvom stoljeću, da se ne propusti nešto...

Slušam na jednoj tribini predavača o međureligijskoj suradnji unutar kršćanstva; nužno spominje se islam, judaizam. Predano se pišu se knjige, „znanstveni radovi“, organiziraju simpoziji i pitam se vodi li to ikakvoj dobrobiti svijeta. Moguće je da vodi.

I dok pristojno neverbalno odobravam predavaču pitam se pliva li to još jedan komad plastike u Oceanu Istine. Što ostavljamo u nasljeđe našoj djeci? Jer, „čin vjere je preskok s one strane razumnog“, ponavlja predavač uobičajenu frazu, dogmu... kao što bijaše na početku, tako i sada (u dvadeset i prvom stoljeću) i vazda i u vijeke vjekova... a sve bez ikakvog propitivanja / pozivanja na nešto recentno-relevantno iz neuroznanosti, kognitivne psihologije ili fizike elementarnih čestica...ili, najjednostavnije, ogoljenog uvida da Svijet naprosto ne funkcionira. „Kršćanin ali dobar čovjek“ piše Forest Karter u „Malom Drvu“. Topla preporuka svima koji kane dosegnuti Boga...moja Nova Biblija.

Iako mi nije sasvim jasno jesam li u toj priči s Bogom ateist, gnostik, agnostik, stray ili gay, možda queer...radije biram one koji ljubeći Isusa, otkrivaju vedska znanja, postaju budisti, hodočaste internetom u potrazi za Svetim Bozonom, moralno posrnu idolopoklonstvom prema četiri elementarne sile, vjerujući da će nekako dokučiti Plotinovo Jedno.

Nismo li odavno trebali iščitati Freuda (Budućnost jedne iluzije, Totem i tabu i druge knjige genijalnog uma). Nismo li od braće muslimana trebali naučiti i znati o više o islamu, s njima slobodno propitivati vjerske dogme, smijati se i radovati se Istini, s naporom gurati ovaj Svijet prema Obrazovanju. Da ne bude zabune, nismo mi svi Charlie Hebdo. Ja nisam. Civilizacijska tekovina je znati da ovaj Planet dijelimo s ljudima različitih uvjerenja. Ako je ismijavanje proroka prihvatljivo u zapadnoj kulturi, nije prihvatljivo među muslimanima. I tko daje pravo Zapadu da se smije onome što je muslimanima sveto. Topla preporuka za knjigu Marshall Rosenberg: Nenasilna komunikacija. Ne bi li ova knjiga na tom samodopadnom Divljem Zapadu trebala biti redovni udžbenik od osnovnog obrazovanja, obavezan za psihologe, sociologe, novinare. Kako se jednostavno govor nerazumijevanja i mržnje može transformirati u suosjećanje, razumijevanje

drugog i drugačijeg. Kako je lak put kada se otvori srce.

Zar ne bi trebalo u zajedničkom kolektivnom refleksu diljem Svijeta imati makar osnove antičkih filozofa, stoika, neki minimum novovjeke političke pismenosti, minimum znanja o islamu, Konfucijeva učenja, vedska znanja, kulturno nasljeđe Inka, Maja.

*Ja cijenim na zemlji dobru jednostavnost  
i nejasnoću, što je sunce od jasnoće.  
Moja rijeka teče strujom zaboravnost,  
daleko sam od kavge, tuče, zle riječi i sve zloće.*

Reforma obrazovanja u doba Jokića i Petra Bezinovića (2016.) bila je izvrsno osmišljena, sudjelovali su svi dionici učitelji, akademska zajednica, roditelji, privreda. Tadašnji odličan kurikulum građanskog odgoja i obrazovanja obuhvaćao je ljudsko pravnu, političku, društvenu, kulturološko gospodarsku i ekološka područja te nije zaživio u praksi. Radim u obrazovanju i ne vidim jasnu politiku, sustavnost i odgovornost države u razvoju kompetencija predviđenih NOK-om.

*Od mene počinje era koja još ne poče.  
Biti daleko, to je moja bit, i sebe skriti  
u klupku borbe, mrtvac bez grobišne ploče,  
i bez potrebe, od milja, za se, na se suze liti.*

I tako bez jasne svjesnosti i savjesnosti glede obrazovanja krpamo rasprodanu, opljačkanu industriju uvoznom gaming industrijom. Čitam „Budući Centar gaming industrije imat će zgradu fakulteta, studentski dom, ugostiteljske i sportske objekte te moderno opremljen studio. Inkubator za testiranje videoigara imat će čak 2 i pol tisuće sjedećih mjesta.“ \* I pitam se pita li se itko koji će biti sadržaj tih igrice (nasilje?), hoće li biti smislenih, kreativnih edukativnih sadržaja u tim igrama za mlade? Koji je smisao gaming industrije? Humanizam? Učenje, osobni rast i razvoj? Ili je krajnji cilj samo zarada.

Jer mladi lako povjeruju da se mogu obogatiti preko noći ulažući u kriptovalute. Ne pitaju se ako ja dobivam tko gubi? Sin mi pokušava objasniti demokratske principe ulaganja u kriptovalute, dostupnost, transparentnost. Gledam generaciju mladih kako danima pilje u ekrane vjerujući u demokraciju blockchaina...iako sama riječ ne obećava. Čuli su oni za knjigu „U potrazi za smislom“. Budimo strpljivi. A stres... pa na svakom uglu Lijepe naše otvorena je kockarnica.

*Ima pod mojom kožom predragog Narcisa,  
jer suviše je strastan naslijeđeni Adam.  
I moja usna slasni eter sisa,  
na crni usud nikad se ne jadam.*

Obrazovanje je ključ Čovječanstva, neke moguće Utopije. Znanje, svjesnost, savjesnost. Za sada nema kopna na vidiku. Možda koja ptica na nebu je znak da kopno postoji. I dobrota, plemenitost... kao odraz učenja svih dobrota ovog svijeta. Nakon svega, ne bih preporučila neku monoteističku religiju. Trenutno „deep in love“ s Konfucijevim učenjem \*\*, ispravno djelovanje, ispravan put. U potrazi sam za LI.

*Još ću na kraju voljeti vrline  
i pravi čovjek mene će da divi.  
Jer gade mi se pljuvačke i sline*



*i shvaćam kad se prijateljski živi.*

Teatar apsurdna, očaja

Bernie Sanders, političar i mislilac, kaže da se ne moramo se složiti što je genocid, kako ga definirati. Dovoljno je da se složimo da se svakodnevno ubijaju nevina djeca, žene, nevini ljudi i da **UBIJANJE U GAZI MORA STATI ODMAH.**

Navečer, u najprivatnijem vremenu, najintimnijim trenucima kad tonem u san bljesnu mi slike djece iz Gaze:

To je kao kada te napusti netko koga voliš i jako boli, pa negiraš da si depresivan i da ne znaš kud sa sobom, ali još puno, puno gore od toga.

To je kao kada si izložen pritiscima na poslu, pa se osjećaš poniženo i bojiš se da ćeš izgubiti posao i strepiš hoćeš li moći vratiti kredit, ali još puno, puno teže od toga, samo što ne možemo razumjeti koliko teže.

To je kao kada počinju trudovi, a od bolova želiš umrijeti a ne roditi, ali još puno teže od toga, samo što to ne možemo pojmiti kako je to u Gazi.

To je kao kada te muž vrijeđa, a ne usudiš se prijaviti ga jer se bojiš za svoju egzistenciju, a ni ne znaš da se osjećaš poniženo, samo još puno gore od toga.

To je kao kada Ti jave da je Tvoje dijete pokupila hitna jer je neki manijak naletio na njega i da se doktori bore za njegov život, ali još puno teže od toga jer za palestinsku djecu nema hitne službe, pa ne možemo pojmiti kako je to.

Toliko o prijelomu Epohe.

*Prebolio sam strasti, pa i ljutu pizmu.*

*Prekužio sam gnjev na vjerolomstvo.*

*Prostosrdno se čudim vandalizmu.*

*Ja bivam mlađi. Svijete,*

*ja sam tvoje potomstvo!\*\*\**

---

\* (Izvor: <https://sib.net.hr/vijesti/regija/4422107/u-slavoniji-se-pocinje-graditi-centar-gaming-industrije-vrijedan-60-milijuna-eura-ovako-nesto-ne-postoji-u-hrvatskoj/>)

\*\*Konfucijevo učenje bavi se prije svega onim što je ispravno i prikladno, što je u skladu s li, moralnim zakonom. Njegov ideal je čovjek plemenitog karaktera koji svoje dužnosti obavlja nesebično i predano na dobrobit zajednice. Plemenit čovjek nije savršen mudrac, ali se od običnog čovjeka razlikuje po tome što je neumoran u svom učenju i nastojanju da oplemeni svoju vlastitu prirodu. Kao socijalni i etički reformator, Konfucije je nastojao svoj etički ideal ostvariti i na razini društva u cjelini, težeći za uspostavom državnog poretka utemeljenog na etici.

(Izvor: <https://nova-akropola.com/filozofija-i-psihologija/filozofija/konfucije-veliki-ucitelj-kine/>)

Svi stihovi: Tin Ujević, Ganutljive opaske

## **Romano Bolković: SVJETSKI VIR**

*Rođen sam 1962.*

1980. postao sam punoljetan. Umro je Tito. I sve je krenulo ab ovo.

1990. ponovno resetiranje: raspad Jugoslavije i rat.

2000. dvadesetak dana prije isteka milenija umire Tuđman; opet sve iznova.

2010. nakon sloma Lehman Brothersa 2008., svjetska financijska kriza sasvim je u Hrvatskoj pomela marketinške fondove: poslovno, trebalo je krenuti od nule.

2020. CORONA-19

Kakav život!

Da sam živio u Danskoj, o kojoj čak ni sada pretjerano nema senzacionalnih vijesti, proživio bih ovih gotovo šest desetljeća uznemiren jedino invazijom potkornjaka i iščeznućem puhova u Sjællandu.

Ovako, svakih deset godina desio bi se povijesni auzmeš.

Jednom sam u šali napisao bilješku o otajnom ritmu hrvatske povijesti; jasno, posvećena je notornom broju 23:

23

Nedavno je Nada Mirković na svome Facebook-profilu citirala Ivu Andrića: „Svako pedeset godina na ovim terenima pametan usuti, budala progovori, a fukara se obogati.“ Iako rijetko komentiram, ovaj put nisam izdržao da ne dometnem: „Andrić grijesi, ali tek gematrijski. Pogledajmo: od 1918. do 1941. 23 su godine; od 1945. do 1968. 23 su godine; od 1968. do 1991. 23 su godine; Swoboda sad veli da ce RH u EU 2014. – nimalo slučajno, jer, opet su to 23 godine!

23 rulez!

Očito, hrvatskom poviješću ravna zakonomjernost magičnog broja 23; poznato vam je to gradivo: 23 kromosomska para, 23 na dresu Michaela Jordana, problematično poglavlje 23, 23 uboda na tijelu Cezara, 23., skriveno slovo hebrejskoga alfabeta... konačno, 0.666, kao rezultat dijeljenja 2 sa 3. Požurio sam s evom elipsom i uveo Nečastivog u pricu odmah u ekspoziciji, jer, pogledajmo, nisu to cista posla: 23 su godine i od revolucionarne 1848., te prevažne godine u kojoj se u Hrvatskoj ukidaju feudalni odnosi, a banom postaje Jelačić, pa do godine Kvaternikove Rakovičke bune, 1871.; od 1871. pa do godine rođenja – za nasu pricu nezamjenjivog – Gavrila Principa, 23 su godine; od te, 1894., pa do godine sutona Prvog Svjetskog rata, da završimo, 23 su godine.

Nije mi se dalo dublje u povijest, ali sasvim sam uvjeren da periodi presudnih događaja ovdašnje Kronologije bespogovorno poštuju ritam dvadesetogodišnjih ciklusa.

Bilja Srbljanović u povodu drame „Mali mi je ovaj grob“ rekla je da je to drama i o nama, o ljudima koji žive „samljeveni sumnjom da sami ikada mogu upravljati svojim životima.“

Jednom, dvaput, prije no što se još jedno desetljeće skončalo u metežu, napisao sam o svemu ovome par pasusa koji su prizivali i ovu pošast, pandemiju:

Od moje osamnaeste do 2012., do moje pedesete, svako je desetljeće započinjalo anuliranjem svega prethodnog. Nemoguće je tu perspektivizirati život, planirati pa ostvariti neki životni naum: reko, u ovom se podneblju nitko nije rodio i umro u istoj državi, pa i ne čudi da se živi od danas do sutra s geslom Carpe Diem!, medievalno, kao u strahu od kuge, nespokojno, gotovo kao životinja, u vječnoj sadašnjosti, bez nade u budućnost, bez želje za pamćenjem prošlosti. I ta užasna količina stresa, privatnih i intimnih lomova kao refleksija općedruštvenih i povijesnih slomova na razmeđama svih tih desetljeća: pomišljam, što bi bilo da sam živio u Luganu, ili bilo gdje na ovom okruglom Svijetu gdje se ne mora svakih deset godina vikati: Auzmeš!, gdje postoji nekakav kontinuitet.

Globalizacija je sada konačno mundijalizirala ovu našu revolucionarnu praksu da svatko tko ovdje zasadi drvo za života dočeka da mu ga posijeku.

Nema više te moje atopijske Danske, tog izmještenog mjesta Lugana.

Sve je obuzeo svjetski vir.

Maelstrom.

Nema mira unter den Linden.

## **Božica Jelušić: IDENTITETI I ONO ŠTO JE (PRE)OSTALO**

Često ponavljam i citiram misao kako je ono osnovno u čovjeku, temelj njegova identiteta, zapravo nepromjenljiva osobina. Volim reći: “Svi smo ono što smo uglavnom bili. S malim i nebitnim korekcijama”. Misao mi je naišla na nekoj proslavi godišnjice mature. Dvadeset godina poslije, nakon “glačanja skamija”, postali smo “odrasli”, imali smo odijela, dobre cipele, fine kostime i bluže, bili smo profesionalno realizirani... Ali ono nešto, ono proketo nešto.... Kad proviri mala, zlobnjikava tračerica ispod habitusa bankarice, kad škrtica koja nije htjela dijeliti burek, ponovo lovi hrenovku s hrenovkom s pladnja, kad direktor u markiranom odijelu mahinalno kopa nos i izvaljuje primitivne, nehumorne dosjetke, kad dvije trećine publikuma ne razumiju jednostavnu metaforu u pozdravnom govoru,...i tako to u beskraj.

Ograničeni ostaju unutar svojih granica i kad im se poslovna sreća osmjehnula, petljavci ostaju petljavi, mutikaše mutni, agresivci potmulo bijesni i opasni, frivolne spodobe postaju isprazne, klepetave matrone, kivne na svaku sačuvanu svježinu i originalnost. Identiteti se ne dobivaju na lutriji, ne stječu se visokim položajem, diplomom, ratnim ni mirnodopskim zaslugama, na juriš osvojenim statusom. Sve prisvojeno, pridodano, frizirano i mistificirano, pada na prvoj provjeri u situaciji koja zahtjeva odlučnost, stručnost, pronicljivost višega ranga, iznad “filozofije palanke” i vašarske okretnosti.

Boje se ljudi, doduše, povikati “CAR JE GOL!”, poučeni povijesnim iskustvom, no tu i tamo, u prolazu, u autobusnoj vreći, u izmišljenom dodatku popularnom šlageru, čuješ da je stanoviti ministar “graničar” i logopedski podbačaj, da je znanje neke visokosjedeće aspirantice na doktorsku titulu šuplje ko morlački sir, da je neka novopečena politička brstolica trebala ostati s kozama, da je dugonosom sakristanskom gojencu nos narastao od permanentnog laganja još od kolijevke, te da su lokalni siledžije, culibani, korovi i neotesani balvani promovirani u heroje od kartona, ali kad progovore i teleći se izbelje u tv-kameru, dođeš opet na ono”Svi smo mi ono što smo bili, makar nam se istina ne mili!”

Glupo je to do bola, kad čovjek temeljito razmisli. Maske i larfe, krinke i krabulje, umjesto personaliteta, potencijala, pameti.. Farse od karijera, karikature od javnih ličnosti. I kao u Odiseji: “Brzića dostiže sporac”, a mudroga preskakuje lukavac i miljenik sustava. Trabunjanje o zaslugama. Kakve puste zasluge? Jedino što su ti ljudi junački izveli, jest da su nadživjeli sposobnije od sebe. A u trenutnim ulogama, doimaju se stvarno kao oni jopci na Štrošu, za koje bi samo vrtićko dijete povjerovalo da predstavljaju stvarne ljude, zbiljske identitete. Čemu to zapravo služi, napuhivanje egomaničnih cepelina, do rasprsnuća? A kad okrenemo zadnju stranicu, hoće li uz nas biti ikoga, da mu iskreno odgovarimo na pitanje: “Je li ti vrijedilo, je li ti zaista valjalo svoje cijene, to malo praha na vjetru, nazvanog TVOJIM ŽIVOTOM, kojega se za treptaj svemirskog oka nitko na svijetu više neće ni sjećati?”.

A to je jedino bitno i presudno, rekao bi slijepi Homer, ili netko takav, tko i kod slijepih očiju kristalno vidi istinu.

## Sladana Bukovac: HRVATSKA KAO SPORAZUMNI PAKAO (FRAGMENT)

Kako se ova zemlja sve više napuhuje u fiktivnom, a smanjuje i smežurava u stvarnom obimu, postalo je izrazito egzotično ne biti rođen u jednom od njezina četiri preostala grada. Činjenica da sam rođena i odrasla u Glini uskoro će biti ekscentrična, kao da se u slobodno vrijeme bavim lovom na tigrove. U nekim socijalnim situacijama, već padam u iskušenje da to prešutim. To je, naime, nadrealni pejzaž u kojem muzemo krave kojih više nema, motikama nasrćemo na vukove, i nastrano se valjamo s psima s trgovišta. Ukratko, filozofija krvi, patologije, i tla.

U stvarnosti, Glina je svega osamdeset kilometara udaljena od glavnog grada nečeg što se strahovito ponosno smatra državom, to je u stvari predgrađe u bilo kakvim ozbiljnim konstelacijama. Ima jednostavan, logičan urbanizam krajiških gradića, nekoliko su stoljeća postojali liječnici, trgovci, zubari i veterinari, djeca su odlazila na studije, postojao je vlak, i uredne autobusne linije. Postojale su i tvornice, sirene, rodilišta, pa čak i običaj večernje šetnje, ruku pod ruku, glavnom ulicom. To što je danas vukojebina koja hrani orgije kiča, u stvari je običan pogranični gradić. Lagano zaprašen, i sa ograničenom dozom intelekta, kao da se u njemu odvija Emma Bovary, i dosada može požderati ideale, a ignorantska ambicija ljudima amputirati noge. U tom i takvom pejzažu, strahovito izmučenom ratovanjem i raznim drugim vrstama povijesnih epidemija, gdje još uvijek i sasvim slučajno posjedujem vikendicu, odvija se i dio drame s emigrantima. To su oni ljudi što dolaze iz šume, a nemamo pojma kako da ih točno nazovemo. Ako su “izbjeglice”, od čega točno bježe? Ako migriraju, kao ptice selice, otkud im pravo da tako preko nas gaze, i što je još važnije, otkud im upornost da istu granicu pokušavaju preći deset, ili stotinu puta? Je li to na neki način fundamentalistično, poremećeno, ili, što je najgore, krajnje arogantno, jer prodiru na područje na kojem žive izrazito pretili, malodušni ljudi, koji su u međuvremenu jedni druge na različite načine istrijebili, pa ih se sad još nekolicina jedva vuče po tim apokaliptičnim ruševinama Napoleona i Marije Terezije, umiljavaju se namjesnicima alkoholičarima, podmeću usluge i kćeri gdje je god to moguće. Na žalost, ne radi se o animalnom, i ništa nije šokantno. Govorim isključivo o ljudskom, samo tome kamo može dovesti izrazito zla država, vulgarnost, nadmetanje u međusobnim ucjenama, i prijetnjama. Ustrajnost u mržnji, i konfliktu.

Zapravo pokušavam govoriti o temi emigranata. O tome kako je jednostavno proglasiti ih vragovima, ali jednako jednostavno objaviti da se radi o fenomenu s kojim je jednostavno rukovati. Ljudi u trećoj životnoj dobi (a na Baniji su oni uglavnom preostali), koji žive u izoliranim kućama (a sve je na Baniji izolirano, poznati i istraženi svijet jedva da doseže do Siska), suočavaju se licem u lice s grupom mladića u punoj snazi s kojima ne dijele jezik, a čak i kad međusobno govore arapski zvuči kao prijetnja. Ti mladići mogu biti dobri ili zli, kao bilo koji pojedinac, a star i izoliran čovjek je krajnje izložen, osobito ako već zna, iz osobnog i povijesnog iskustva, da nema tog zvjerstva u kojem zvijeri mogu nadmašiti ljude. Taj čovjek, kojeg nitko ni o čemu nije obavijestio, osim što vidi da kao u nekakvom lovu na zečeve interventni policajci opskrbljeni najskupljom opremom slijede te ljude, trebao bi biti dovoljno širokogrudan da mu ne smeta kad mu se razbije prozor, i razvali brava. “Imam samo jedne dobre cipele, i dosta bi mi bilo da mi to uzmu”, rekao mi je jedan muškarac. Na Baniji je mnoštvo ljudi kojima je nova brava strahovit izdatak, i ne može biti humanitarna gesta dobrodošlice dopustiti da im se razvale vrata. To nisu zgodne vikendice nepostojeće srednje klase, koja si može priuštiti velikodušan čin, već jedino boravište ljudi zaglavljenih u izmučenom, i uništenom pejzažu. Ti ljudi, kojima se lov na “zečeve” iz udaljenih zemalja odvija u stvarnom vremenu, pred očima, nisu obaviješteni, nemaju nikakva uputstva, ne znaju kome pripadaju zvukovi kojie noću čuju iz dvorišta, ni čija je odjeća koju pronalaze ujutro. Ta njihova nevjerica, i odsustvo građanskog samopouzdanja, u ovom trenutku konvenira cijeloj Europi, a osobito političkim elitama. Jer silno je lukavo sve prelomiti na Baniji, ili u bilo kojoj regiji gdje je sve mučaljivo i tugaljivo, gdje se svojedobno lomio Otomanski imperij, a potom se propagirala egzotika minijature države čiji čelnici dok leže nisu u stanju pljuniti dalje od ključne kosti. Razvezati specijalne policajce s lanca, opskrbiti ih termalnim kamerama. I računati na šutnju, i strah, ljudi koji su ne tako davno u najboljem slučaju mogli računati da će im netko kundakom izbiti

zube. Sad je država, kojoj je strahovito naporno shvatiti da se ne sastoji od Zagreba i Istre, na potezu. Dolaze ljudi koji su žedni, koji su gladni, odjeća im je mokra od prelaska rijeke. Za to mogu postojati organizirani punktovi, ili će krenuti po kućama sebi sličnih. Samo izrazito malodušnih, oboljelih, ili ostarjelih. Po kućama je svakako praktičnije, jer ih nije nužno registrirati, niti im pružiti šansu za azil. Dovoljno je dopustiti da nekamo provale, najedu se i napiju, i pohvatati zečeve nakon što se promijeni radna smjena. Vraćati ih uvijek iznova preko granice, ako treba i stotinu puta. Vraćati ih kako bi se iznova vratili, krećući se, i opskrbljujući, sa sumnjivom točnošću, za koju bi čovjek gotovo povjerovao da ih ovi isti koji ih gone u slobodno vrijeme i vode, za impresivne iznose od 1000 eura po glavi, što znači da je moguće utržiti 30 000 eura za jedan prelazak, svega jedan očajnički pokušaj grupe od 30 ljudi. Možda je to nakaradna vrsta turizma, nekakva izrazito unosna gospodarska grana u vrijeme dok prebrojavamo tobožnja noćenja, a mediji se skandaliziraju nad cijenom ćevapa u Makarskoj. Ali, kako govorimo o Baniji, sve je skupa čak 80 kilometara od Zagreba, i socijalno je neugodno što uopće postoji a da pritom nema direktan priključak na Jadransko more koje oplahuje Veneciju i Grčku, što postoje ti nekakvi brežuljici na kojima se ljudi neumorno debljaju i žive kao robovi pilana, ili sitni vazali vladajuće stranke, onda sve skupa uopće nema veze.

Osim što oko Gline i okolice, na običan radni dan, ni svetkom ni petkom, na svakom rasvjetnom stupu lepršaju hrvatske zastave, kilometri državotvorne tkanine, kvadratni metri platna koje će uništiti svega nekoliko kiša, i nešto sunčanih dana. Nemoguće je namiriti tu neiscprnu glad za nacionalizmom, i jeftinom idelogijom, jedva da je moguće proizvesti tako grotesknu količinu platna, grbova, zastava, da se odvrti pažnja od napuštenih kuća, i ruševnih mostova. Jer je tamo svaki dan praznik, i zahtjeva nacionalnu identifikaciju. Jer je to stranačka džamahirija, jednako kao i strahovito naružen spomenik svim žrtvama rata u obliku suze, oko kojeg su nakalemljene ploče od jeftinog granita s ispisanim imenima, gdje je točno eksplicirano i vulgarno ispisano tko se sve ima pravo smatrati žrtvom, i pritom je jednostavnoj i miroljubivoj skulpturi ukinuta vizura, upropaštena je mogućnost da stoji da u otvorenom prostoru, i ima bilo kakvo dublje značenje. Jednako tako, upravo se narušava najčvršća urbanistička točka, impresivni park nastao u vrijeme osnutka grada. Navodno će biti ograđen žicom, kao azil, ili logor. Za ljude kojih je sve manje, ali imaju sreću da, za razliku od ovih što prelaze granicu, imaju odgovarajuće dokumente. Jedna žena se, uostalom, preda mnogom rasplakala zbog djeteta koje odlazi na školovanje, i izvjesno je da se više nikad neće vratiti. Jer nema kamo. Nitko na Baniji nema kamo, to je sporazumni pakao. Kad se noću čuju pucnjevi, nemoguće je razlučiti pucaju li u veprove, ili ljude. (2019)

## Andrej Nikolaidis: DA NIJE BILO KOMUNJARA ŠTA BI DEMOKRATE KRALE?

Edukacija, emancipacija, industrijalizacija, urbanizacija i sekularizacija su, dakle, bolesne ideje. Šta je dobro, šta nam treba? Dobra je deedukacija, čiji je savršeni primjer Skaka, čovjek koji nije u stanju shvatiti šta znači antifašizam, niti zapamtiti egzotično ime „Stjepan Mesić“

Odavno to nije smiješno. Nije bilo smiješno ni kada je gradonačelnik Sarajeva Abdulah Skaka uporno ponavljao kako je grad na čijem je čelu pobijedio – antifašizam.

Nije bilo smiješno ni kada su njegovi posilni odlučili da je titulu počasnog građanina Sarajeva bolje ne dati Orhanu Pamuku, jer on baš nervira Erdogana, a baš Erdoganu je Alija ostavio Bosnu u amanet.

Ni slučajno nije bilo smiješno kad je Skaka potom obradovao javnost: “Odluka je danas većinom glasova donesena da tu laskavu titulu dobije bivši predsjednik Republike Hrvatske, gospodin Stjepan Kljujić i evo, na našu radost, mi smo ga danas i zvanično obavijestili da je on izabran za počasnog građanina grada Sarajeva i, naravno, spremamo se uveliko za samu ceremoniju dodjele”. Dobro, to jeste bilo smiješno. Tim prije što ne možemo isključiti mogućnost da su Skakini ljudi zaista nazvali Stjepana Kljuića i obavijestili ga da je dobio „laskavu titulu“ – pa ga poslije nazvali da mu kažu da ipak nije. Niti možemo isključiti mogućnost da su nazvali Stjepana Mesića i tokom čitavog razgovora ga oslovljavali sa „gospodine Kljujiću“.

Mesić: „Mislite: Mesiću?“

Glasnici: „Ne, ne: Kljujiću“.

Mesić: „Mislite: Kljuiću?“

Glasnici: „Ne, ne: Kljujiću“.

Luđačka, bolesna ideja

Ali nije bilo smiješno, zaista nije, kada je Skaka kod Senada Hadžifejzovića podrignuo da je komunistička ideologija „luđačka, bolesna“. Po toj ideologiji, rekao je Skaka Hadžifejzoviću, „vi i ja ne smijemo razmišljati drugačije“. Kad se Bošnjaci uhvate te „luđačke ideje“, oni su gori od nebošnjaka koji se uhvate te „luđačke ideje“. Odnosno, kako su Skakinu poentu pravilno razumjeli mediji: „Bošnjaci komunisti su gori od nebošnjaka komunista“. Ta se luđačka ideja, međutim, više nikada neće vratiti, veli. On, Skaka, boriće se protiv nje. I već se borio, rekao je.

Skaka je u tom intervjuu izgledao kao međed koji mokri na krušku sa koje se naždrao. Kojem su na nos kruške izašle, pa sad mlazom gađa stablo i psuje ga: „... ko te izmisli.“

Jer... da nije bilo komunista, šta bi oslobodioci od komunizma, evo već tri decenije, krali?

Ovdašnje političke elite već trideset godina ne rade ništa osim što rasprodaju, krčme, na sebe prepisuju ono što su komunisti napravili za četrdeset. I još nisu sve hapili. Komunisti su napravili više nego što ovi za isto vrijeme mogu ukrasti i uništiti. A ovi su zaista izvrsni u uništavanju: jato skakavaca im nije ravno. U pokušaju da se pronađe nešto sa jednakim destruktivnim potencijalom, naučna literatura nije od pomoći. Nužno je posegnuti za religijskim tekstovima. E, ovi su kao četiri jahača Apokalipse: Pohlepa, Rat, Glad, Smrt. Ali četiri jahača koji ne nose luk, mač i vagu, nego za sobom vuku stotinjak nuklearnih projektila najveće razorne moći i flotu teretnih brodova punih soli: da pospu na zemlju koju su spalili.

li, rečeno jezikom Monti Pajtona: šta su, uostalom, ti komunisti (osim što su pobijedili u ratu sa fašizmom, ujedinili i izgradili zemlju, od Bosne odbili i četničke i ustaške ruke, ljude obukli, nahranili, obrazovali ih, zaposlili, obezbijedili im besplatno zdravstvo i školstvo, pomogli emancipaciju žena, suzbijali nacionalnu i vjersku zatucanost, promovisali zajedništvo i prosvijećenost, industrijalizovali zemlju, modernizovali društvo, izgradili infrastrukturu, vodili briljantnu spoljnu politiku, vodili zemlju u kojoj je svaki od jugoslovenskih naroda dostigao svoj apsolutni istorijski vrhunac) ikada učinili za nas, pa da ih Skaka ne nazove luđacima i bolesnicima?

Bošnjak komunjara

Edukacija, emancipacija, industrijalizacija, urbanizacija i sekularizacija su, dakle, bolesne ideje. Šta je dobro, šta nam treba?

Dobra je deedukacija, čiji je savršeni primjer Skaka, čovjek koji nije u stanju shvatiti šta znači antifašizam, niti zapamtiti egzotično ime „Stjepan Mesić“.

Dobra je privatizacija obrazovanja i znanje tretirano kao roba, dobri su privatni piljara-univerziteti i lažne diplome.

Dobro je proces emancipacije obrnuti unatrag: jer što se emancipovalo, neće da sluša.

Dobra je deindustrijalizacija: dobro je kad uništiš fabriku, radnike otjeraš kući pa tu gdje su bile tvorničke hale podigneš zgrade sa stanovima za prodaju.

Dobro je popalančiti grad. A najbolja od svega je desekularizacija, jer je ona nužna da bi ljudima prodao ideologiju samouništenja.

Skaka je trebao ići do kraja, pa reći: bolji je nebošnjak komunjara od bošnjaka komunjare; bolji je četnik od komuniste; ustaša je bolji od komuniste. Zvuči li vam to poznato? Nije li to blast from the past? Nije li to ono što je visilo u vazduhu 1990: narodi i njihove stranke će se lako dogovoriti, samo da komunjare odu.

Odoše. I otada je u Bosni sve bilo med i mlijeko. Svi su živjeli u sreći i veselju, sve do spokojne smrti

## Helena Berden: MEĐUVRIJEME JEDNE EPOHE

*"Živjeti znači gubiti bitke.  
Emil Cioran*

Svijet se nalazi u procijepu,  
Međuprostoru, međuvremenu, međusjeni.  
La Belle Époque, reprizno izdanje ali na  
Mračniji način, s tamnom pozadinom  
Goyinim slikama koje prikazuju bijedu  
Svijeta u rasapu

Epoha poput međuscene u kazalištu, međučina  
Gdje se glazba utišava  
a dijalog postepeno blijedi  
Procijep između sveopće opuštenosti  
i nadolazeće neizvjesnosti..

Antopologija dodirene točke jedne  
Pred epohe i post epohe  
I jedan buket uvelog optimizma koji čeka kraj predstave

Victor Hugo u knjizi Posljednji dan na smrt oslobođenoga  
Zapisuje: Odveli su me u ćeliju sa samo četiri gola zida  
i rešetkama na prozoru, što se samo po sebi razumije.  
Zatražio sam krevet, čuvar me pogledao pogledom  
koji je govorio:  
„-A, čemu?“

Kasno je poslijepodne jedne epohe  
Koja više ne stvara svece već griješnike, polu-žive, gotovo-ljude.  
Posvuda bučan grohot  
Nalik smijehu  
Nalik plaču  
Nalik raspadanju jezika  
Nalik dokinuću utopija  
Nalik fragmentima zbilje  
Nalik polifoniji Mozartovog Requiema  
Nalik izgubljenoj kvintesenciji duha

Na posljetku  
Svaka epoha sanja o novoj,  
Postavlja se pitanje samo

A, čemu?



## Ana Nikvul: OD VARDARA PA DO TRIGLAVA

prepešačismo celo banovo brdo  
tabane spodbismo  
nigde ne kuvaju kafu  
običnu bre hoću  
onu što mi uz samoću ide  
grku i bez šećera  
i sa debelim talogom da mogu da ubodem želju  
nije to ni rad želje  
i bez kafe vazda me želje ganjaju  
nego uvek nešto baš dobro smislim kad poližem taj crni talog  
jednom sam tako sisajući prst došla na ideju da samo ćutim  
i od tada stvarno al stvarno neprekidno ćutim sa nekim ljudima  
ćutim i o nekim ljudima  
imam i zalihe ćutanja  
neka ih  
zlu ne trebalo  
nego  
bole noge od pešačenja veliko je ovo banovo dugačko i široko  
tek jedan nam reče da dole ispod stepenica nekih kuvaju kafu  
a tamo  
jutro ni ušlo nije  
po kariranim stolovima mrlje od girica i opušci još od sinoć  
dugokosi čovek u staroj vijetnamki još od pre vijetnama spava na stolu  
podvio lakat za jastuk  
jedna koka u miniću nudi neki telefon za neku sitnu lovu  
to je ona ista što je tražila prodavačici da joj proda privezak s telefona  
zalud se ova branila kako joj je to poklon  
a ja pametnica upadoh sa jednom vaspitnom  
gospodo pa ne možete tražiti da vam neko proda poklon  
ona se okrenu i uplićući jezikom prostreli me  
ti da šutiš nisi se ti jebala cijelu noć za ovaj telefon  
posle pola godine vidim je na banderi  
upokojila svoju dušu plemenitu  
konobar mi kaže  
e curetak odi leba ti skuvaj je ti nešto sam jutros loše volje  
moja drugarica mi daje znak da bežimo odatle  
uplašila se valjda  
ustajem kuvam kafu i počnem da pevam  
od vardara pa do triglava  
tek vidiš bude se stolovi igraju zavese poteče život  
vri kafa  
a ja mislim  
i sa ovima ću se videti na onome svetu  
pa red je da s njima i na ovome popijem kaficu  
kad smo već tu

## Andrea Grgić, DVIJE PJESME

\*

Nebo se spušta  
Kao peka na komad mesa  
Ležimo na otvorenom ognjištu  
Pregrijanih tijela  
Mi smo šunke u vlastitom soku  
Vjetar će se dići  
Već gmiže po tlu podižući kovitlace odumrlog lišća i prašine koja puca pod zubima  
Danas je možda zadnji dan ljetnih haljina  
Zavijore u trenu razmetljivo  
I onda beživotno uvenu  
Na vrhu zgrade čovjek čisti oluk i skakuće kao dijete na livadi  
Njegov strah postao je moj  
Nebo će pasti  
I neprimjetno se sravniti sa zemljom  
U ravnu crtu  
Na kojoj ćemo odati posljednji pozdrav ljetu  
S nejasnom slutnjom vremena pred nama

### Kraj svijeta

Izlilo se more  
Iz kuće raste drvo  
Zemlja se izravnala i moglo bi se reći da je taj neveselo neočekivani događaj sve promijenio  
Zemlja je izgaženi tepih na kojemu popravljáš rese od jutra do jutra  
A ispod njega ne pospremaš ništa  
jer nešto mora ostati za sutra  
I rijeka se izlila  
Malo jezero postalo je veliko  
Nad njim kruže zalutali galebovi  
Sve izgleda isto kao što nikada nije bilo  
Rubovi se pomiču  
Bez upozorenja  
I uvijek nedostaje još jedan korak  
Vjetar raznosi lišće  
Ostavlja ga naopako  
Prije nego što se uskovitla  
Okrećem ga nogom da bude urednije  
Tako je ljepše  
Smirenije  
Sumrak traje čitav dan, a noći gotovo da i nema što uopće ne čudi u ovim okolnostima  
Nešto bi valjalo i o suncu reći  
O ljubavi i prijateljstvu  
Svakako se spomenuti i beskrajnog ljeta  
Sada kad je počela vječna zima  
Izlilo se more  
Morat ćemo živjeti s tim i bez njega

Lađe će tresnuti na dno  
Podmornice će se nasukati  
I bit će to jedan spektakularno neuspio kraj svijeta

## Ana Zogović, PESME (IZBOR)

\*\*\*

Utamničen je  
vasceli svet  
i zvezda sada  
drukčiji je sjaj...

Na pomolu je  
smrtonosni let  
u beskraj,  
u beskraj.

Zagrcnula se  
planeta cela –  
ne diše više  
dok broji poslednje dane svoje.

Ostadoše samo  
misli u svemiru  
da se zauvek  
roje.

### Evropejcima

Na zemlji se u stidu osvrću,  
preci im se u grobu prevrću!  
(Bolje je što su otišli davno,  
no da žive ovako sramno.)

Uglancana Evropa na trulež se oseća,  
a naša pogubljenost sve veća i veća.

11. 7. 2020.

### Sadašnjost

To, što se sadašnjost zove,  
Neviđenu drskost ima –  
drsko je preko svake mere!  
Vezu sa prošlošću kida,  
nadu u budućnost na komade  
raskida i gnječi.

To, što se za sadašnjost izdaje,  
takvu ujdurmu pravi –  
da se svakom ljudskom stvoru  
prosto zamanta u glavi.

To, što se za sadašnjost predstavlja,  
ni prošlosti, ni budućnosti nema.  
Kao da nam se oholo i zlobno  
ceri i podsmeva –  
hoće da nas zatre,  
hoće da nas nema!

### **Nestvarna stvarnost**

Stvarnost ne liči  
na stvarnost!  
Bože, šta se to  
sa njom zbilo?  
Gde je ona pređašnja  
stvarnost?  
Kako se to iznenada  
zaturila?

Da l' da je tražimo,  
Il' da odustanemo  
od ćorava posla  
i ovu novu stvarnost  
da živimo?  
(A bilo nam je  
i one dosta.)  
Ova smežurana stvarnost  
sa malo života,  
kojoj je strana  
svaka lepota.

U ovoj smo nekako zbunjeni –  
potpuno strunjeni  
i pogubljeni.  
Šta, ako je gora  
od one prve?  
Ma sve će nas pretvoriti  
u jadne crve!

Zamislite,  
da prestanemo da hodamo?!  
Pa zar da gmižemo?  
Zar takvoj stvarnosti  
u susret stižemo?!

## Dušan Varićak: POSLE KRAJA

A šta mi da radimo  
Šta još možemo da uradimo  
Mi, sa ove strane?

A bilo bi dovoljno, samo:  
Jednog jutra kada se probudimo  
(svi mi – mi sa ove strane)  
Jednostavno da ostanemo u krevetu  
I ne izlazimo više na ulicu  
Ne idemo na posao  
Ne odlazimo u banku  
Ne odgovaramo na vojne pozive  
(ni na kakve pozive, uopšte)  
I sve bi stalo u trenu:

Njihovi brodovi,  
Njihove armije,  
Njihovi semafori,  
Njihove fabrike i njihova nauka  
Hemijski izdržavani trutovi  
Životinjske farme njihove  
Njihove banke i čekovne kartice  
Njihovi sudovi i zatvori  
Njihove čekaonice i šalteri  
Njihovi interneti i kompjuteri  
Njihov zakužen vazduh koji mi udišemo  
Njihove razvratne naborane sifilistične žene  
Njihova lovišta i njihovi čuvari  
Njihov hiljadugodišnji mir  
Prevare njihove i manipulacije  
Njihove knjige i njihovi govori  
Lažne izvrnute reči  
Koje su nam u um usadili  
I ubedili nas da verujemo u njih  
Da su to naše reči, mi da smo ih izmislili  
Njihova policija i njihovi snovi  
Sve bi to stalo u trenu.

Da, i policija bi stala  
Ona možda poslednja, ali i ona.  
Jer nema ih toliko  
Da sve nas istera iz kreveta  
Nas s ove strane  
Mogu pohapsiti poubijati  
Deset, stotinu hiljada  
Milion, deset miliona  
Nas sa ove strane  
I još isto toliko nas  
S one druge strane  
(a obe su oni izmislili

ubedili nas da verujemo da je to  
ona jedina prava strana  
a da ona druga našoj strani  
i svima nama radi o glavi)  
Ali nema tolko tamnica ni raka  
Koje bi sve nas s obe strane mogle da prime  
I opet će nas ostati više  
(i vreme će biti na našoj strani)  
Oni će se umoriti iz tanjira će im hrana bežati..

Dići će se obe strane  
I svaka će svoje svrgnuti gospodare  
Naše zajedničke gospodare.

## **Marina Mijakovska, ČETIRI PJESME**

### **Zamrznuti svemiri**

Od smrznutih pora  
svijet se iznova gradi.  
Ostavljam između redaka  
neka dođu slatki snovi.

Slomljeni most između nas  
ozdravit će iz korijena  
i ponovno će se roditi  
sjena ljubavne zgrade.

### **Zatvoreni svijet**

Kad je duša zatvorena  
gubi se smisao za maštu.

Kad je svijet zatvoren  
jedini pokret su muhe u umu.

Kad je um zatvoren  
pokret i mašta isprazna su tvorevina.

### **Obrnuto**

Kroz prozirni veo  
vidim stisnute usne svijeta  
od zloće stoljeća.

Krvotok obrnutog života  
remeti rad crijevnih žlijezda  
Reda.

### **Dama i kataklizma**

U malim ljudima  
ima više duše.  
Ljudi s dušom su pjesnici.

Veliki ljudi  
hrane se dušom malenih  
koji imaju dušu.

Bezosjećajnost šteti  
plućima poezije.



## **Marin Čaveliš, PJESMA I TEKST**

### **Mozak u džepu**

U budućnost našu svijetlu i lijepu  
vode nas oni s mozgom u džepu.  
Najpametniji je tko najviše ima.  
Pun džep daje pamet svima.

Novac u džepu skupog odijela  
sad više vrijedi od naučnih dijela.  
Mozak u glavi ne vrijedi više  
džepom se pravi, govori i piše.

Ne zna tko zna. Zna tko ima.  
Nema tko zna. Zna tko ima.  
Mozak u džepu svijet klima.  
Onaj tko ima dobar je svima.

### **Bestidna vremena**

Stid je emocija koja se javlja kada osoba procjeni postoji nešto zbog čega može biti izložena javnoj kritici ili podcjenjivanju. Osjećaj stida ukazuje na savjest odnosno svijest o sebi i svojem postupku kao lošem. Zato stid sprečava da se učini ono što je društveno neprihvatljivo.

Stid funkcionira na nivou grupe. Svaka grupa određuje ono zbog čega se njeni članovi trebaju stidjeti. Za nepoštovanje tih normi kazna je, poniženje, obeščašćenje, diskreditacija, skandal, bruka...

Stid od svojih postupaka predstavlja pokazatelj normalnosti, kulturnog ponašanja i poštovanja usvojenih društvenih normi.

Po Bibliji, prva spoznaja koju su Adam i Eva stekli je bio stid, zbog kojeg su dijelove svojih tijela proglasili stidnim i pokrili ih smokvinim listovima. Oni kojima je draža Teorija evolucije kažu da je stid emocija koja je odvojila čovjeka od životinje. Prema obije teorije stid je bio prvi znak inteligencije. Kakogod, bez stida se ne bi mogla graditi civilizacija. On je bio temelj svim društvima i kulturama do danas.

Pisani zakoni i sudovi došli kasnije da bi rješavali ono što stid nije mogao. Stid ima značajniju ulogu od suda u funkcioniranju društva. Da nema stida sudovi bi bili preopterećeni i postali prekomjerna stega bez pravednosti. Samo zbog stida većina ljudi ne prave krivična djela. Kriminalci nemaju stid i to je prvi uvjet koji moraju ispuniti za bavljenje tim poslom.

Stid je osnovni društveni regulator. Ljudi se boje stigme sramote koja bi nastupila ako urade nešto od čega se treba stidjeti. Sramotom koju bi napravio pojedinac bila bi obilježena njegova porodica i prijatelji. Oni bi sami kažnjavali bestidnog člana i tako spirali ljagu koju im je napravio.

Sada u svijetu je u svijetu uspostavljen liberalni sistem s naglašenim slobodama pojedinca zbog kojih je stid izgubio značaj i moć regulacije društvenog ponašanja. Zato danas imamo stotine zakona kojim se pokušava propisati ono što nekad nitko zbog stida nije radio. Zbog toga su sudovi zatrpani neriješenim predmetima.

Po Frojdu je odsustvo stida prvi znak gluposti, pa u bestidnom društvu vlada glupost. Tu se jedino stide pametni. Oni se stide tuđe gluposti i svoje pameti koja je nemoćna da joj se suprotstavi. I od tog stida - zašute. A kad mudri zašute zavladaju glupost, primitivizam i nekultura.

Tada izdignu se i nametnu bestidnici koji se ponašaju bahato, bezobzirno i isključivo u skladu s vlastitim interesima, ne vodeći računa o drugim ljudima. Štoviše, takvi dobivaju podršku bestidne većine.

Bestidna vremena su dolazila i prolazila, dijeleći epohe na vrijeme prije i poslije njih. Pojedinci su u tim prijelomnim vremenima uvijek bili nemoćni da bilo što promjene.

I mi ćemo morati sačekati da prođu i da se ponovo pojavi prvi stid i opća osuda neprimjerenog ponašanja. Tada će po tko zna koji put u povijesti ponovo početi izgradnja civiliziranog društva.

**Živko Prodanović: VRIJEME JE  
(vrijeme se ne može zaustaviti)**

baraba samouvjereno stoji za kormilom  
i spretno vodi svoj brod u propast

korumpirani suci u svetom obredu tišine  
vješaju žrtvovane lastavica

grobari lako, bez slabog mjesta u riječima  
oživljavaju vampirske mračne legende  
i one grobne priče o zakopanom blagu

urbani vilenjaci i dječaci od zla  
guraju se u dugim pohlepnim redovima,  
rasprodaja budućnosti traži svoje slavljenike,  
a čelični oblaci rugaju se zdvojnim majkama

prijatelji moji posustali,  
vrijeme je, vrijeme za neko novo umiranje,  
vrijeme koje vole razočarani graditelji piramida,  
a mrže lešinnari zlatnih krila i zlatnog pogleda

## **Anka Dorić: SVIJETOM HODAJU MASKE**

Svijetom hodaju maske  
I sjenke za jednodnevne uporabe  
U praskozorje ih namještamo  
Na lica, prišivamo na tijela  
U stopu nas prate  
Osobito dobro vidljive u suton Kad prođe dan  
Nesvrshodne za recikliranje, Zaboravljene i nijeme  
Završe u kantama za smeće,  
Ta kome trebaju  
Jučerašnje maske i sjenke  
Kad ih se uvijek može  
Zamijeniti novima?!

Samo smetlari  
Nagnuti nad rubovima kontejnera Pažljivim očima  
Prekapaju po ostacima Jučerašnjih rituala i obreda  
U kojima su glumile  
I ponekad žalosno ustuknu  
Pred njihovim očnim dupljama  
Iza kojih caruje Ništa.

Jučerašnje maske i za njih su prošlost  
Savršeno sljubljena sa sjenkama Pobjeglim pred svjetlima sadašnjosti  
Ispod potplata cipela, točno u podne.  
I tako "Ab origine".

Svijetom hodaju maske i sjenke Sve manje je Ljudi.

## Aleksandar Horvat: PRELOM

- Eto, tak! - reče Pepa zadovoljno dok je z petom od klompe zabil tenkoga hrđavoga čavla na prazno mesto na zidu, pak polek Tuđmana i Titija obesil sliku Fabijana Šovagovića. Sedne si na šamrlin i v meglenu kupicu natoči dva deci čistoga.

- Živeli dečki! - namigne k zidu i srkne.

Z rogožara zvadi komad kruha, špeka, par luki i otkrhnjenu prgu sira. Se to poreda po kuhinjski krpi i z ladinu v stolu zvadi noža z drvenom ručkom. Dok reže zalogaje, još jemput spod obrve pogled na zid. Na vrhu raspelo, a pod njim ovo trojstvo. Vuni se ftiček oglasi z jutranjom arijom, a v kleti se čuje mljackanje i gda gda hrskanje mladoga luka. Pepa pogotne, potira si z vinom i zafrkne desnoga brka dok z jezikom cmokče i natirava komad špeka kaj mu se zacvikal med žute zobe. V to zaruži zasun i na vratima se v mlazu svetla pojavi Franta.

- Falen Bog, Pepa, falen Bog! - reče Franta zapirajuč vrata, a Pepa samo klimne i hapi se nazaj rezati špeka. - Sam ti videl beciklina, pak reko... - nastavi Franta onak po mejaški, a onda pogleda k zidu i prekriži se - O, Božek, Pepa, pa kaj ti se zmešalo?

Pepa pogleda njega pak onda nazaj na zid, i tak su par sekundi gledali v raspelo i kipece, misleći si saki svoje. Onda se Pepa stal, zel još jenu kupicu, v nju del malo vinčeka, zavrtel i zlejal na zemlani pod. Pogledal ju je k svetlu, bila je jednak meglena kak i njegova. I Franta je dobil dva deci čistoga.

- Nemam vodu. - reče Pepa i sedne si. Franta je mom cuknul skorom pol kupice, a čim je jezik dobil vlagu mam se pokrenul.

- Pepa, još nekak razmem da si pod Kristuša obesil Franceka, ali... Titija? Pak kak to paše. I to još v dedinu klet, a deda je... deda je bil...

- A kaj mucaš Franta? Deda je bil, deda je bil! Ustaša, eto, to je bil! Ali to nema veze. Nesam još se slike nabavil, del bum ja tu na zid i Pavelića, i Stepinca, i Kuharića, i papu, i Dalaj Lamu, i onu Gretu z Danske, i Putina, i Trumpa, ma i Hitlera bum del.

- Pak kaj ti se je zmešalo?

- Nikaj mi se neje zmešalo! Je li ti vidiš kakov je svet denes? Je li ti to vidiš? - Pepa zdigne glasa dok je Franti dotače kupicu. Franta pak je samo klecne z ramenima. - Svetu je kraj, moj Franta, bar onakvomu kakvoga mi poznamo. Došlo ti je, lepi moj Franta, do "preloma epohe"!

- To sam pak još nigdar ne čul! - reče Franta prijemajuči se za kupicu. - Prelom... kak si rekel?

- Prelom epohe, Franta, i to gadni, zvunjski!

Franta je samo stepal z glavom kak da ne razme, vre se ni mogel zmisлити kaj bi opče komentiral ili pital. Na to se pepa revolucionarno stal, z kupicom v roki, gliboko vdehnul i počel:

- Gle, znam da ti nemaš takve škole kak ja, ali bum ti razjasnil. Epoha to ti je jen komad časa koji traje jako dugo let. V jenomu vremenu se mi kak ljudi razvijamo v sakomu smeru. Ekonomski, politički, društveno, znanstveno, tehnološki. I čovečanstvo nekam ide, negda forverc negda rikverc. Me razmeš? Negda smo, vidiš, imeli mračni srednji vek... si čul za to?

Franta zgubleno zafrkne z glavom. Neje mu prvi put da poslušā navuka od Pepe koji je navek imel nekakve svoje teorije. Pepa nastavi:

- Ma znaš ono, inkvizicije, veštice, barbari, muke ježeve. To je bila kakti jena epoha. Onda se svet nekak počel civilizirati i čovek je počel više vredeti. Ne fletno, ali ipak. To je bila nekakva druga epoha. Onda je došla industrijska... no si popij... industrijska revolucija, mašine, fabrike, opči

napredak v proizvodnji, epoha, onda je došla ova informatika, to je dogaloperalo kak se žarke strele i nigdar je nekaj ne tak fletno napredovalo kak te vražji elektroni, interneti i se drugo. I to je epoha. E, vezda, po mojemu, došlo je do preloma epohe, znači ovi epohi v koji smo vezda je kraj, a došla bu jena nova.

- A koja?

- Je, kaj ja znam? Nekakva drugačka, če opče dojde... Ali vidiš... - Pepa se prigne bliže k Franti, a of se mao nagne na rikverc. - Gle, mi smo kak ljudi išli čistam lepo i v dobromu smeru. Ali epoha kak epoha, ima vu nji i dobro i hudo, i rata i mira, kojekaj se dogodi, ali dok pogledaš vek ili dva se skupa - išlo se napri. I vezda smo došli do zida. Nema dale.

Kak je Pepa spomenul zida tak je Franta pogledal one slike, i sklimal z glavom. A pepa je pak zdigel glasa i vuprl prsta v zid.

- Vidiš, tu bum obesil se kaj spada v ovu epohu. Jer mi smo ljudi postali bedasti. Kompjuteri, mobiteli, spametno ovo, spametno ono, umetna inteligencija. Mašine budu zavladae. A ljudi su dobili ne samo pravo glasa, nego pravo da te maltretiraju danonočno prek ovih društvenih mreži. Negda si se v krčmi na šanku mogel meknuti bedaku, si su mu semogli vignuti i ne imeti z njim posla. A denes, on ti na društveni mreži potere lončeka i mom najde pedeset "pratiteljov". I se napak govori, ali si ne da dokazati. A zakaj? Zato jer more! E vidiš, negda si v školi dobil packu i pri hiži još jednu zato kaj si hižu osramotil. Denes vučitelja tožiju če dete dobi trojku. Mi smo šteli vrediti sveta kaj bu sima praf. Tak očemo imeti kojekakve ravnopravnosti, i onda na to žalbe. Nišče nesme biti diskriminirani. Pak niti ne sme, ali... Zgubili smo meru. Jer gleč, zakaj onda šekrete delimo na muške i ženske. Kaj je onda to ne diskriminacija? Si se v se razmemo, od nogometa, prek glazbe i medicine, do socijalne politike i geostrateških zamki. Svet ti je, moj Franta, v riti.

Franta se samo promeškoljil na šamrlinu, kajti se tam na geostrategiji malo pogubil. Ali Pepa je tek došel v zamah.

- Se je normerano, kolko se smeš voziti, gda sme delati štacun, gda peš v penziju, v semu se dela red. Od onih koji vodiju sveta bi očekival nekaj spamentoga, ali oni samo "izražavaju žaljenje", "oštro odgovaraju", "z gnušanjem odbijaju", z drugim rečima - mlatiju praznu slamu i plašiju nas. V novinama piše ko oče i kak oče, stručnjake za nekaj pozivaju sako jutro, a v zimi imamo upute da če idemo vun moramo si na glavu deti kapu. Kak da smo mutavi. E ovi tu na zidu, vidiš, to su se bile velike persone v svoje vreme, v ovi epohi, a denes su si po jenima heroji, po drugima zločinci, po jenima istina, po drugima laž, po jenima revolucinari, po drugima bedaki. Se se zavnalo, i pitanje je dana gda budu napokon i muški i ženske išli na koji očeju šekret. Kaj to se vredi če su denes si dobri i si hudi, če smo zgubili se dobre vrednosti, če su na se drugi krivi,

Otpil je još malo vina, Franta ga je sledil, pak su potočili još jemput.

- E, tu bum još ja, vidiš, na of zid obesil i Napoleona, i Sulejmana, i Džingis Kana, i Svetoga Nikolu z Krampusom, i babu Jagu, i onu, kak se zove, Vangu, i doktora Hausa, i Bana Jelačića i sakoga koga se zmislím... se bum jih tu povetil, i dok se ova epoha prehití, za petsto let budu ju našli, pak nek vidiju da smo imeli sikakve ljude, a nesmo sami znali kolko groši koji vredi. Prelom epohe, kaj smo znali ne znamo, kaj smo mogli nemremo, kaj smo šteli nečemo, zgubili smo kompasa, dale idemo napamet.

- A zakaj si obesil Fabijana Šovagovića?

- To mi je Matija Gubec...

## UZ IZLOŽBU SLIKA PRIJELOM EPOHE LILI KOCI

Naslov izložbe "Prijelom epohe" odmah sugerira da nas očekuje umjetničko putovanje kroz povijesne promjene i osobne transformacije. U ulju na platnu, Lilli Koci nas uvodi u intimni trenutak snažne introspekcije putem slike žene koja promatra strahote rata.

Prizor je duboko emotivan i izaziva suosjećanje. Žena na slici postavljena je u središte zbivanja, ali njezin pogled otkriva unutarnju borbu, duboku ranjivost i patnju. Kroz pažljivo izrađene detalje, možemo osjetiti intenzitet njezinih emocija, od straha do tuge, ali i snage koja proizlazi iz suočavanja s neizbježnim.

Umjetnički izbor tehnike ulja na platnu dodaje slojevitost prizoru, dopuštajući umjetnici da stvori duboke teksture i bogati spektar svih nijansa crnih i bijelih boja. Svjetlo i sjena igraju ključnu ulogu u stvaranju atmosfere, naglašavajući dramatičnost situacije i dajući dodatnu dimenziju likovnom izrazu.

Ova slika poziva promatrača da zastane i razmisli o ljudskoj prirodi, o prirodi rata i posljedicama koje ostavlja na pojedinca. Ona je podsjetnik na fragilnost ljudskog postojanja i potrebu za suosjećanjem i razumijevanjem u teškim vremenima.

Kroz izložbu "Prijelom epohe", Lilli Koci nas vodi na putovanje kroz vremenske i emocionalne pejzaže, pozivajući nas da promislimo o prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Slika žene koja promatra strahote rata ostaje duboko urezana u pamćenju promatrača, podsjećajući nas na moć umjetnosti da nas poveže s ljudskim iskustvima i potakne nas na promišljanje o svijetu oko nas. Uzimajući u obzir da je slika "Prijelom epohe" očigledno inspirirana Picasovim remek-djelom "Gernica", otvara se dublji sloj interpretacije i konteksta koji obogaćuje naše razumijevanje umjetničkog djela. "Gernica", kao simbol strahota rata i nasilja nad nedužnim civilima tijekom Španjolskog građanskog rata, postaje ključni referentni punkt za razumijevanje slike na izložbi. Homage Picasovom remek-djelu jasno pokazuje duboko poštovanje prema njegovoj umjetnosti i njegovom angažmanu s političkim i socijalnim temama. Lilli Koci "Prijeloma epohe" preuzima motiv žene koja promatra strahote rata, ali na svoj način reinterpretira i prilagođava ga suvremenom kontekstu. Time se uspostavlja dijalog između prošlosti i sadašnjosti, naglašavajući kontinuitet ljudske patnje i traženje smisla usred kaosa.

Kroz ovo novo tumačenje, slika postaje ne samo odraz pojedinačne patnje, već i univerzalnog simbola ljudske borbe za preživljavanje i nadu usred razaranja. Lilli Koci prenosi osjećaj urgencije i apela za mirom i solidarnošću, naglašavajući važnost suočavanja s poviješću i izgradnje bolje budućnosti.

Dodatno, upotreba tehnike ulja na platnu omogućuje umjetniku da oživi sliku u punom sjaju, stvarajući duboke teksture i bogate nijanse koje dodatno naglašavaju dramu prizora. Svakim potezom kista, slika postaje živopisna i emotivno nabijena, pozivajući promatrača da se dublje uroni u njezinu simboliku i poruku.

Kroz "Prijelom epohe", umjetnik/umjetnica ne samo da štuje Picasovu genijalnost, već i nastavlja njegovu misiju da umjetnost bude glas za one koji su bez glasa, te da potiče promišljanje i djelovanje u svrhu stvaranja boljeg svijeta.

Izložba je postavljena u Galerijsko sobi Marije Braut, u Cinkušu, Mletačka 5, od 15.3. do 24. 3. 2024.

mgm