

**NI AROGANCIA NITI DEFETIZAM¹, ZLO I
FATALISTIČKO AKCEPTIRANJE REALNOSTI, PRASCENA
EGOCENTRIZMA, VISOKA KULTURA ISTINE – DO PUTA U
SREDIŠTE DRUŠTVENE ODGOVORNOSTI**

**NEITHER ARROGANCE NOR DEFEATISM EVIL AND THE
FATALISTIC ACCEPTANCE OF REALITY/THE UR-SCENE OF
DANGER THE HIGH CULTURE OF TRUTH – TO THE PATH TO
THE CENTRE OF SOCIAL RESPONSIBILITY²**

Sažetak

Tek je priželjkivana ili očekivana katastrofa, jer svijet moderne nije ispunio svoje ideje ili nadanja vezana uz napredak znanosti, tehnike i industrije, uz napredak znanstveno-tehničke civilizacije. Nije polučio moralni napredak, život u slobodi, miru i pravednosti, u prosperitetu i sreći. Naprotiv, doveo nas je do apokalipse, a ne do života koji bi bio u skladu sa principom stvaranja ili, tačnije, samooblikovanja.

Čemu kritika moderne? “Što valja činiti?”

*Doveo nas je do najnemilosrdnije kritike moderne, do iskustva: “Izabra-
ti život ili zajednički slaviti na samoubilačkoj party.”³ Moderna je na
optuženičkoj klupi, napose kod Th. W. Adorna i G. Andersa i drugih mislilaca.
Moderna sa svim svojim konstitutivnim moćima dospijeva do krize svijeta;
veliki monolog kojeg su mogle predstavljati znanosti, koje svoje porijeklo im-
aju u duhu Evrope, u svojem idealnom dovršenju – da ne kažemo: na kraju
– učinio nas je slijepim. Mi nismo u stanju da spoznamo i da učimo granice
rasta znanja i znanosti, da sebe učinimo odgovornim za napredak znanosti u
različitim sferama. Mi smo zaboravili pitanje: “Što valja učiniti? Napustiti ili
sudjelovati?”⁴*

1 U ovom broju „Pregleda“ objavljujemo prvi dio teksta (1–18. str.).

2 In this issue of Pregled, the first part of the text (pgs 1-18) is published

3 P. Sloterdijk, Ibid., str. 237.

4 P. Sloterdijk, Ibid., str. 236. – “Was ist zu tun? Aussteigen oder Mitmachen? “Flüchten oder Standhalten?”

Drugo, kao uvjet samosusretanja i identiteta.

Zaboravili smo, evo, na kraju 20. stoljeća u viorima nacionalno-fašističkih afekata – hermeneutički nauk: i u drugom i u drugotnosti možemo naći način da dosegamo samosusretanje, vlastiti identitet, ljudsko dostojanstvo, pravo na slobodu.⁵ Opijenost strahom od apokalipse odavno je splasnula; najsigurnija ura evropskih naroda, koja je otkrila radosti straha i radosti kolektivnog poremećaja vitalnosti, odzvanja u zaboravu apokalipse. Tako Anson Rabinbach demonstrira tu ideju da moderna ne samo da nije zaustavila epohalni slom civilizacije, nego ga je tek omogućila. Stoga je slijepa za svoje sudioništvo i u zaboravu apokalipse. To on demonstrira na nekim nama dobro znanim tekstovima: na Blochovom i Benjaminovom mesijanizmu u “Geist der Utopie” (E. Bloch). U ezoteričnim spisima o filozofiji jezika on se suočava sa djelom „Kritik der deutschen Intelligenz“ („Kritika njemačke inteligencije“), što ga je napisao Hugo Ball.

On počinje sa bolnim denunciranjem karijere Hugo Balla, ona mu je najsigurnija. On s pravom podsjeća da su u 20. stoljeću bujali ekstremi: biti dadaist, pacifist, katolik, “invertirani nacionalist”, kakvih je u nas bilo sigurno i, konačno, biti antisemit, kršćanski ili nekršćanski. Biti demokrata, onaj koji treba da uništi duh, dušu ljudima da ne bi bili u stanju prepoznati ideologiju koja ponižava duše, rastura ljudsko dostojanstvo i na nesreću ljudi koji put su u tome uspijevali.⁶

Ključne riječi : biti demokrata, “invertirani nacionalist”, svjetska arogancija i defetizam, filozofija i kritika moderne, razlikovanja u pojmu odgovornosti, ljudska prava, Istok i Zapad, prosvjetiteljstvo i sloboda, “građani dvaju svjetova”, svi smo mi drugi, isključivanje ili suradnja, otuđenje, što znači kritika multikulturalnog društva, smisao duhovnih i kulturalnih znanosti, “između znanosti i etike”, skrivene opasnosti, svečanosti pojednostavljivanja i diobe, umjetnost traženja istine

5 Usp. Hans-Georg Gadamer, *Bürger zweier Welten*. U: K. Michalski, *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Stuttgart, Castalgandolfo Gespräche 1983, ili u: Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, str. 125.

6 Usp. A. Camus, *Ibid.*, str. 15.

Summary

Disaster is merely hoped for or expected, for the modern world has not fulfilled its ideas or hopes concerning the advancement of science, technology and industry along with that of scientific and technological civilization. It has failed to achieve moral progress, life in liberty, peace and justice, prosperity and well-being. Quite the contrary, it has brought us to the brink of apocalypse, not to a life in harmony with the principle of creation or, more accurately, self-formation.

What is the critique of modernism for? “What should be done?”

It has led us to the most ruthless critique of modernism, to the experience of “choose life or celebrate the suicidal party together.”⁷ Modernity is in the dock, especially as regards Th. W. Adorno, G. Anders and other thinkers. Modernity, with all its constituent powers, has resulted in global crisis; the great monologue that could have been presented by the sciences, that has its origins in the spirit of Europe, in its ideal completion – not to say the end – has blinded us. We are unable to recognize and to set limits to the growth of knowledge and science, to make ourselves responsible for the advancement of science in different domains. We have forgotten the question: “What should be done? Get out or participate?”⁸

The other as the prerequisite for self-encounter and identity

Here, at the end of the 20th century in the whirlwind of national fascist passions, we have forgotten the hermeneutic doctrine: we can find ways to attain self-encounter, our own identity, human dignity and the right to freedom in the other and different.⁹ The intoxication with fear of the apocalypse has long since abated; the happiest hour of the peoples of Europe, which revealed the joy of fear and of the collective disorder of vitality, echoes in oblivion of the apocalypse. Thus Anson Rabinbach demonstrates the idea that modernity has not only failed to halt the epochal collapse of civilization, but has even made it possible. It is thus blind to its own part in our oblivion of the apocalypse. He demonstrates this in some familiar texts: Bloch’s and Benjamin’s messianism in “Geist der Utopie” (E. Bloch). In esoteric writings on the philosophy of

7 P. Sloterdijk, *Ibid.*, p. 237.

8 P. Sloterdijk, *Ibid.*, p. 236. “Was ist zu tun? Aussteigen oder Mitmachen? “Flüchten oder Standhalten?”

9 Cf. Hans-Georg Gadamer, “Bürger zweier Welten”, in K. Michalski (ed.), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Castalgandolfo-Gespräche 1983, Stuttgart 1985, or in Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, p. 125.

language, he addresses Hugo Ball's *Kritik der deutschen Intelligenz* (Critique of German intelligence).

He begins with a painful denunciation of Hugo Ball's career, which to him is most eloquent. He rightly recalls that extremes flourished in the 20th century: to be a Dadaist, a pacifist, a Catholic, an "inverted nationalist" of the kind that was legion among us, and finally to be antisemitic, Christian or non-Christian. To be a democrat, the one who was to destroy people's spirit and soul so that they became incapable of recognizing the soul, to rout human dignity, and – to our misfortune – at times to do so successfully.¹⁰

Key words : *To be a democrat, "inverted nationalist," global arrogance and defeatism, philosophy and the critique of modernity, distinctions in the notion of responsibility, human rights, East and West, Enlightenmen and liberty, "citizens of two worlds," we are all other (H. G. Gadamer), exclusivity or cooperation, alienation, what does criticism mean for multicultural society, the meaning of the spiritual and cultural sciences, "between science and ethics," hidden dangers, the celebration of simplification and division, the art of seeking the truth.*

Samoiskustvo mišljenja / pakao unutarnjosti / početak ili kraj dijaloga / "determinizam haosa"

I u filozofiji ljudskih prava mi smo na tom putu traganja, u svijetu kao labirintu, za izlazom. No, "tragaoca mora proći žar kada osjeti da ga ništa ne može spasiti od njega samoga. On će utrnuti u dilemi: birati između nepodnošljivog i nemogućeg. Samo u vatri razočaranja mogu sagorjeti posljednje iluzije. Rastankom od traženog potraga stiže na cilj, i put uvire, jednim tragičnim okretom, u bol, od kojeg je u početku samo označavao veliki Put!"¹¹

Što bi u tom smislu uopće značilo "poboljšanje čovjeka i njegove biološke pozicije"? I kako bi se trebalo orijentirati? Odgovornost za znanstvene poduhvate, za tehnički moguće, čini se da nas tjera u nepodnošljivo, čak u grotesku ili *science fiction* tamnicu.¹² Međutim, "odgovornost za povijesnu budućnost u znaku dinamike" da moć čovjeka a time njegova mogućnost "proizvode

10 Cf. A. Camus, *Ibid.*, p. 15.

11 P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*, Frankfurt am Mein, 1986, str. 73.

12 Usp.: Hans Lenk, *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, str. 156.

sadržaj trebanja”. To se čini nedostižnim u odnosu na neizmjereno neraslu tehnologijsku moć čovjeka i dinamiziranja životnog standarda u industrijskom svijetu. Kao što se čini nedostižnim s obzirom na ekologijsku katastrofu, ugrožavanje prirode i kreatura (uključujući i samog čovjeka) posredstvom posljedica i pratećih djelovanja industrijskih procesa. Dakle, kako je moguće moralno proširenje koncepta odgovornosti, koji je sabran u projektu o ljudskim dužnostima i odgovornostima, na kojemu je radio i Helmut Schmidt?

Možemo li dopustiti sebi da govorimo jednom u svoje vlastito ime? Da smo zaista naučili što znači da živimo u svijetu u kojem nam je potrebna viša kvaliteta budnosti, pronicljive budnosti, da znamo da je u tom funkcionalističkom društvu jedan slobodno-“cinički” podrivač postojećih vrijednosti, ohrabrivatelj depresivnih komplikacija? Na dnevnom redu je nacionaliziranje masa (Mosse), ali i denacionalizacija novca, svemoćnog apsoluta u Evropskoj uniji. Mi postajemo sudionici u zloči, putem amoralnosti. Uvećavamo zlo, povređujemo ljudska prava, kada se priklanjamo autoritarnoj masi, onom bezličnom (u Heideggerovom smislu), u kojem jezik laže, čak i kada kazuje istinu, načinom kazivanja, serijom političke destruktivnosti, kada i mi, kao intelektualci, nismo nacisti, o kojima je govorila Hannah Arndt u doba Trećeg Rajha – nacističkog holokausta, ali dopuštamo sebi “primisli” uz nacionalsocijalizam.¹³

Da li se lakoumnost može oprostiti, i da li zabluda može opravdati zločin, povredu ljudskih prava? Možemo li, hoćemo li osjećati solidarnost s ljudima koji pate u svijetu koji nam je stran, kojeg je nemoguće voljeti? Albert Camus je na to pitanje odgovorio: da! Oslanjati se na bijedne povlastice “koje se čuvaju za one koji se slažu sa svijetom”, znači sramotnu sukrivnju.

Što znači tada evropska svijest ili savjest, evropski um ili „evrokratia“? U filozofiji je otkrila katastrofu znakova, teško pitanje kraja ili pregoravanja metafizike; kraj velikih teorija i projekata, kraj vremena u smislu Hegelove Fenomenologije duha, apsolutnog duha kojemu su prostor i vrijeme potrebni da bi se oblikovalo. Filozofija je stekla jedno samoiskustvo, koje je, na kraju krajeva, ili očajanje ili doba “posljednjeg Boga”, ne posljednjeg po redu, nego drugog početka. U svakom slučaju, ona je svjesna opažanja do kojih smo došli u dugoj povijesti Zapada, od starih Grka do danas. U Evropi, ali i u Americi, u Japanu, u Indiji, ona je sebi otkrila ne idilu prosvjetiteljstva, ma koliko jedinstvenog, velikog i neponovljivog. Otkrila je to da je za identitet konstitutivan drugi u njegovoj drugotnosti. Mi postajemo, poput Odiseja, majstori mudrog samoodržanja. A to je vrh duhovne prisebnosti i prisutnosti.

13 Usp.: P. Sloterdijk, *Kritik der Zynischen Vernunft*.

Sa filozofskom fantazijom, udomljenoj u kreativnosti i u novoj formi nastajanja: u samooblikovanju koje je svagda mnogostruko, polifono: u meditaciji, u ekstazi, u tragičnoj vedrini. Produbljivanje osnova tradicije i kulture moguće je jedino otkrivanjem drugog u njegovom alteritasu i to u vremenu kada je to u najvišoj mogućoj opasnosti, u vremenu u kojemu je građanin uskih pogleda, stanovnik monokulture istine, nesretan u susretu s drugim. U vremenu ispunjenom ugrožavanjem ljudskih prava, prava slobode i kreativnosti, meditacije, duha razvedravanja u pomračenju uma¹⁴, u “oskudno doba”, doba odbjeglih bogova¹⁵, filozofija je samoizražavanje biofilnog individuuma i biofilne zajednice, povrhu psihopatologije.

Nadolazeći Bog¹⁶ nije metafora za prepuštanje nedostižnome, niti je puka mogućnost. Nije ništa nalik na pomahnitali svijet, na “samosvjesnog Nitkova”, čije je carstvo imperijalno, njegov narcizam je narcizam Nitkova. U filozofiji ljudskih prava – prava na život, na dobar ili sretan život, na sreću u miru i slobodi, na samoiskustvo u sferi moralnih kauzaliteta – filozofija je pandan “determinizmu haosa”.

“Patrijarhalno prosvjetiteljstvo” je u načelu prošlost, kao i ideja revolucionarnog centra. U to se uvjeravamo kad uspijemo spoznati dramaturgijsku premoć zapadnog uma, koji je doveo ljudski duh do *shizofrene* melanholije. On reafirmira još jedno pravo: priroda ima pravo na svoju drugotnost u sklopu nove civilizacije koja bi značila moguće, a čini se nedostižno, pomirenje sa čovjekom i sa prirodom, bez podlijevanja “barbarskim rizicima opsjene i sile”.¹⁷

Svim ovim želi se samo na drugi način kazati da smo mi građani svijeta. I da smo stekli pravo da se bunimo protiv nasilja. Ali u epistemologijskom smislu, da moramo spoznavati i učiti granice našeg svijeta; to znači granice njegove strogosti i imperativnosti, naše znanstvene moći. Trebalo bi znanost privući u iskon, u mišljenje (da podsjetim na Martina Heideggera), na osmišljeno znanje. Kad je to moguće? Znamo da postoji prijetnja od monocentrizma, monokulture. To uočavaju i narodi koji su sudbinom povijesnom homogeni, kao što su to, svakako, Japanci. Društvo se može razvijati u pluralizmu ili u multikulturalizmu.

14 M. Horkheimer.

15 M. Heidegger.

16 Usp.: Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main, 1982.

17 P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*, 1986, str. 58.

Istina, ima mistifikacija i idealiziranja ovog modela životnih formi. Ali tragedija je naše generacije, koja je uglavnom živjela u 20. stoljeću, što je prihvatila laž, da sloboda može ili mora zahtijevati ukidanje multietičnosti i multikulturalnosti. Treba li još dokazivati kako to direktno vodi u rat i istrebljenje naroda, potiranje tradicija i kultura? Koncentracijski logori su, mogli bismo reći, kraj vremena, kraj povijesti, ukidanje slobode jer je ukidanje drugog u njegovoj drugotnosti. Ali možda je upravo iz tih razloga dopuštena nada: u mudro preživljavanje. "I na drugom i na drugotnosti može se ostvariti vrsta samosusretanja. Ali je hitnije no prije postao zadatak da učimo spoznavati u drugima i u drugotnosti ono što je zajedničko. U našem svijetu, koji se skupio, susrećemo najdublje različite kulture, religije, čudorednosti, vrijednosne sudove. Bila bi iluzija pomisliti da bi samo racionalni sistem korisnosti, tako reći jedna vrsta religije svjetskog gospodarstva, mogao regulirati zajednički ljudski život na ovoj planeti koja se sve više smanjuje. Znanost o čovjeku zna da se od čovjeka zahtijeva sve više i više politička vrlina, tako kako je zahtijevala znanost od davnina ljudsku vrlinu. Isto važi s obzirom na pluralitet jezika."¹⁸

Na tragu takvih uvida i očekivanja evropska filozofija produbljuje i oživljava djelatnost mišljenja, potisnutu ili tabuiranu u filozofijama Istoka i Zapada, napreduje do onoga što bismo, sjećajući se starih Grka, nazvali kritički *phronesis*. Počinjemo izlaziti iz narcističkog kruga monocentričnosti uma, tradicije i kulture. U pozadinu pomičemo onu heroiku koja je kult agresivnog i zla, koja i u porazu vidi pobjedu, sve do tamnih usmenih izvora. Egzistencijalna neizbježnost ljudskih prava samo je izraz samokritičke budnosti kako Zapada tako i Istoka.

Filologija onoga što jest, *logos polytropos*, vjera da je svaki lik polifon, jedinstveno mnogostruk, bol i ljepota, prolaženje i uskrsnuće, sumrak koji je osvit. Svako negodovanje primorava nas da i u uspostavljanju ljudskih prava rušimo idole evropocentrizma ili svakog kulturalnog i tradicijskog centrizma; ali da pri tome, ipak, čuvamo pronicljivu budnost da idealizirajući žar ne obuzme čitavo naše biće.

Sada postaje jasno zašto koncept ljudskih prava postaje neumjerena težnja, ako se zaboravi retorika laži ili retorika utopije. Znanost zbiljnosti, posebno znanosti o čovjeku, o njegovoj povijesti, tradiciji, kulturi, o psihopatologiji, stavlja ljudska prava na najviše mjesto, u panteon najviših ciljeva. Ali, što je s realizmom? Kod cinika je već je počeo poznati ritual ponašanja koji uvire u ponor neotklonjive sumnje, ironije i nevjerovanja, neodrživosti tragičke moći

18 Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, Suhrkamp Verlag, str. 125.

razvedravanja; realist – ”sklopiti pakt s đavolom ne znači ništa drugo nego postati realistom, to jest uzeti svijet i čovjeka kakvi jesu”.¹⁹

U trenutku kada tako prosuđujemo sudbinu ljudskih prava, neizbježno je tu i cinizam, moć silnih udobnih zavodništava. Trijumfira znanje moći, kao u Velikog Inkvizitora u Dostojevskog, a ne moć znanja kao u Goetheovog Fausta. Ali nećemo zaboraviti da je znati reći ne ukidanju slobode i demokracije, nepravdi i nasilju, tlačenju i ponižavanju, nešto što zahtijeva odvažnost i sabranoost, svagda suviše skupim. Bez tog znanja reći ne – mi sebe lišavamo stvaranja. A bez njega je svagda kaos, odsustvo jedinstva i samo “imaginarna zajednica”. S ljudskim pravima počinje proces društvene integracije u svijetu pluralizma tradicija, kultura, jezika, religija; a svagda znači i urbaniziranje i privredno moderniziranje.

Samostiliziranje vlastite nacije ima svoju dugu povijest. Tragičnu i pogubnu kada je to značilo odstranjivanje svega stranog ili drukčijeg, preziranje drugih nacija i getoiziranje manjina, nacionalnih, etničkih, religioznih, kao što je bio slučaj sa Jevrejima. No, nama se pojavljuje pitanje: ako smo građani svijeta, je li, ipak, ”ispod oficijelne serioznosti politike mira”, s onu stranu naše moći predstavljanja i promišljanja, da bismo se mogli sporazumjeti o zajedničkom ethosu? Da bismo pokoljenjima koja dolaze otvorili svijet koji će vjerovati u sreću mira i slobode, u to da je moralno dobro biti tolerantan, to znači: pronicljiv i velikodušan, biti otvoren za ono što je dobro biofilnome individuumu, što je plemenitost darivanja i stvaranja?

19 P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*.

Zajednička sudba čovjeka i prirode / kritika defetizma / sloboda i *pathonomika* / “atmosferična masovna istina” / katastrofilna teorija

Die Antike Theorie macht heiter, die moderne macht fassungslos.

Wozu taugt eigentlich moderne Theorie?

Antička teorija razvedrava, moderna preneražava.

Čemu vrijedi zapravo moderna teorija?

(P. Sloterdijk, *Selbstversuch*, str. 43)

Da bismo znali ono što je etičko ponašanje?²⁰ Ako je filozofija slobode kratkog daha, onda već izranja pitanje: kako da se ne sruše ovi ideali, ljudska prava, u novom diskursu o pluralizmu, toleranciji i demokraciji, o kulturi. On se danas treba da razumije i kao političko-kulturalni diskurs. Diskurs uvodi pojam odgovornosti za budućnost, koncepciju jedne “promjene k boljem” uopće, koja je obuzeta onim što je odsutno; tu se misli na elementarne standarde opstanka ljudskog roda, na uklanjanje ponižavajućeg siromaštva, što se čini neostvarljivim, na borbu protiv nasljednih bolesti, na ideju biološkog poboljšanja imuniteta, na sposobnost porasta IQ-a. Parafrizirajući Hansa Jonas: etika odgovornosti za budućnost pokazuje da ono trebati implicira moći (“sollen impliziert können”). Samo ovo moći, paradoksalno, postaje sudbinom samom čovjeku. To je, ustvari, porast samokontrole sebe same, moći, koja djeluje. U smislu neoontologije: mi vlastiti bitak u cjelini istinski mis-

20 Japanski filozof *Shuichi Kato*, jedan od najistaknutijih, otvara ova pitanja na jedan nov i mjerodavan način. On govori u jednom intervjuu “*Japan’s Empty Core*” o tome da japanski pogled na svijet preferira jednu vrstu *grupnog egzistencijalizma*, koji karakterizira situacionu etiku. “*There is no absolute value relating to outsiders. Inside the group, there is very much a certain state of mind where it is considered morally good to be honest, pure-minded, or sincere, and not egoistic in one’s actions. Ethical behavior toward outsiders is based on a different criterion. For Japanese, the largest insider group is the nation of Japan. For us, the whole human race is divided into two subcategories - the Japanese and the non-Japanese. Unfortunately, most Japanese don’t have much sympathy for non-Japanese. Hiroshima evoked deep sympathy because it was the Japanese who were hurt. But, to take only one example, the lack of reaction to the Vietnamese boat people that drifted in the seas around Japan during the late 1970s was appalling. The Japanese aren’t much interested in any country that doesn’t produce oil buy Japanese cars.*” At Century’s End, 1996, str. 210.

limo ako on implicira buduće ili nadolazeće čovječanstvo. Jonas misli da je “buduće čovječanstvo” “prva dužnost ljudskog kolektivnog ponašanja u razdoblju onog *modo negativo* ‘svemoćno’ postale tehničke civilizacije”.²¹ U prirodi je ovog principa odgovornosti i visoko sofisticirana briga o “budućnosti prirode”, o stanju biosfere i budućeg preživljavanja ljudskog roda. Priroda je *sine qua non* svake forme odgovornosti. Ali “i neovisno o tome ona sadrži jednu metafizičku odgovornost po sebi i za sebe, u sukladnosti s njom čovjek je ugrozio ne samo sebe nego cijelu biosferu”.²²

Ugrožena biosfera, populaciona eksplozija, ekološka katastrofa, samo su produbili i proširili koncept ljudskih prava, ili još jasnije: koncept odgovornosti: za “zajedničku sudbinu čovjeka i prirode”, za širenje katastrofilnog kompleksa suvremenih društava, za spoznaju moći potencijalnog razaranja. Na djelu je odgovornost za stanje prirode, za “stanje biosfere i za buduće preživljavanje ljudskog roda”. To što dolazi na scenu sa principom odgovornosti jednako je uznemirujuće koliko i ohrabrujuće; u pitanju je i ona nama dobro znana “atmosferična masovna istina”, ona egzistencijalna neizbježnost samo/zavaravanja, “u kojoj su se nerazlučivo pomiješale egzistencijske

21 Usp.: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1979, str. 245. (naš prijevod), *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike u tehnološkoj civilizaciji*, Veselin Malsleša, biblioteka “Logos”, 1990; preveo: Slobodan Novakov, pogovor: Abdulah Šarčević: *Etika odgovornosti u krizi znanstveno-tehničke civilizacije. Makroetika Hansa Jonasa*, str. 327–375. 1. decembra 1990. godine dobio sam Jonasovo pismo u kojem izražava zahvalnost i radost da je to prvi prijevod na jedan od slavenskih jezika (pored engleskog, francuskog, italijanskog). On u pismu piše: “Es drängt mich Ihnen meinen Dank auszusprechen für die selbstlose Mühe, die Sie darauf verwendet haben. Meine eigene, bescheidendener Erfahrung mit Übersetzen gibt mir eine Idee davon, wie sich... und entsagungsvoll ein solches Unternehmen sein kann, und nun Buch gehört gewiss wirkt zu den... übersetzbaren. Tief erfreut mich auch.. Ihr philosophisch Denkschätzung meines Werken schirrieb. Ich sehe, dass Sie Ihren Übersetzung einem fast 50 seitigen Essay über mich eingefügt haben und kann mir überhaupt bedauern, dass wichtige Unkenntnis der Sprache mir nicht einmal den immer Lektüre erlaubt.... Lassen Sie mich noch einzufügen, dass für einen, der sich noch aus seinen Kindheitt lebhaft an den Anfäng des 1. Weltgrieges erinnert, der Gedanke, spät im Leben eine Wurdigung aus Sarajevo zu erfahren, etwas seltsam Bewegende hat. In dankbaren Vrbundenheit und mit allen guten Wünschen Ihr Hans Jonas.” Naravno, uz diskusiju o pojmu odgovornosti valja uzeti u obzir: H. Jonas, “*Technology as a Subjekt for Ethics*”. *Social Reaserch* 49, 1982, njemački prijevod: str. 81–91 u: Lenk, Ropohl, 1987. Također: H. Jonas, *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, 1984. U: E. Ströker, *Ethik der Wisseschaften?* Philosophische Fragen, (H. Lenk, H. Staudinger, E. Strocker, *Ethik der Wissenschaften*) München –Padeborn, 1984.

22 H. Jonas, *Ibid.*, str. 245.

tjeskobe s radostima katastrofe (podvukao, AŠ)”.²³ Čini mi se da je problem katastrofilnog procesa, zla u liku vezanog s radostima katastrofe, u mitologiji i mitomaniji, u vulgariziranju apokalipse, doista nesavladiva prepreka na kraju dvije tisućljetne povijesti.

Živimo u razdoblju u kojem ne osjećamo sklad s prirodom ili čovjekom; filozof-kritičar teško se doživljava u smislu terapije; više kao onaj koji uznemirava, koji nalazi izraz za tragično osjećanje koje prožima naše povijesno iskustvo i dospijevanje do svjetskog ethosa, do onog što bi moglo biti spasonosno. On se suočava sa latentnom voljom za katastrofom, sa beskrajnim egoizmom, sa našim civiliziranim sadizmom kojeg bismo htjeli do izvjesnog stupnja prevladati.²⁴ Ali istina je da postoje dva fonotipa za ljubav; jedni plediraju za materinske odlike u slici ljubavi (u nas u Bosni: to je merhamet, željeti nekome tako dobro kao što se osjeća dijete u materinjem tijelu, prije rođenja). To je ideja E. Fromma. Drugi plediraju za onu utopiju koja je vezana za muški spol, a proizlazi iz orfičkih i narcističkih prohtjeva i uvijek vode do preokreta. Ta koncepcija je bliska Herbertu Marcuseu.

Prije nekoliko mjeseci u diskusijama oko oba fenotipa koji se drže genuino za jevrejsku opciju, Richard Rorty je uveo usporedbu između *Komunističkog manifesta* (Marx i Engels, 1848) i Novog zavjeta.²⁵ Zašto ovdje ne bismo re-

23 P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*.

24 U novije je vrijeme kritika usmjerena na pojam ljubavi ili “ljubavi”. Pedesetih godina u SAD-u vodila se protivrječna rasprava o povezivanju Marxa i Freuda. Tako je ezoteričar Norman O. Brown napisao knjigu *Love's Body* (1966), a Erich Fromm, pak, bestseler *The Art of Love* (1956), koji je, kaže se, bio antipod Herbertu Marcuseu, koji je nastojao da poveže Marxa i Freuda u jednoj međusobno suprotstavljenoj koncepciji ljubavi; u djelu *Eros and Civilisation* (1955); ovo se djelo u Zapadnoj Njemačkoj pojavilo pod naslovom “Triebstruktur und Gesellschaft”.

25 Usp.: Richard Rorty, *Das Kommunistische Manifest*, 150 Jahre. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998. Veoma su zanimljivi njegovi eseji: *Objectivity, Relativism, and Truth*, potom *Essays on Heidegger and Other*, koje sam bio pripremio za izdavanje u filozofskoj biblioteci “Logos” u Sarajevu. Ovaj američki filozof, jedan od najutjecajnijih i veoma cijenjenih i u Evropi, prvi put je predstavljen kulturnoj javnosti u bivšoj Jugoslaviji u biblioteci “Logos” sa djelom “Filozofija i ogledalo prirode”, Sarajevo, 1990. godine. Centar za filozofska istraživanja Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine je organizirao kolokvij posvećen Rortyjevoj filozofiji pod naslovom “*Filozofija i ogledalo prirode /Kritika filozofije – neopragmatistički postmodernizam Richarda Rortyja*” (u utorak, 26. 3. 1990 godine u dvorani Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine). Moje izlaganje je nosilo naslov “Ideja liberalnog i solidarnog društva. Ironizam i teorija, neopragmatizam i postmodernizam Richarda Rortyja” (str. 33). Taj esej je bio uključen u knjigu “Kritika dramaturgijskog uma – postmetafizičko mišljenje: teorija znanosti/filozofska etika/estetika/Figure novog mišljenja”, u filozofskoj biblioteci “Logos”, 1990/1991

kli ono što sam drugdje napisao? Da je ovom svijetu potreban dijalog; da R. Rorty u ovim esejima ne veliča utopijski sadržaj, svakako i teško i kobni, sudbonosni profetski zahtjev koji je sadržan u Komunističkom manifestu.

On je veličao aspekt ljubavi prema bližnjem, iako ga tako ne imenuje, bez obzira kojem socijalnom rangu pripadao taj bližnji. Tu ideju bismo mogli dijeliti sa Rortyjem u razdoblju reafirmacije ljudskih prava i ljudskih odgovornosti; to je obrana slabijih, smisao za pravičnu diobu dobara, čežnja za slobodom i bratstvom. Mučna uspomena na zloupotrebu ovih ideja u Sovjetskom savezu i u komunističkom odnosno socijalističkom bloku ne bi trebala potrti smisao ovih moralnih normi. Ipak, Rorty govori o moralnom napretku društva. Mi ga nalazimo samo u odvratnosti prema zlu i poniženju drugoga, u onom “biti osuđen na individualnost”, koja je “bol nad svim bolovima; o ljudskim subjektima ujedno i istina nad istinama.”²⁶

Kvalitet pogleda na cjelinu: poima se da danas može postojati ili sreća ili teorija.

Ali mi, naprimjer, govorimo o pretjeranom nazatku *in rebus ethics*! Ljudska prava, što ona u tom kontekstu znače, ako ne mislimo da je to prazna retorika? Što znače moralni imperativi ili pak neimperativna etika u razdoblju “noći svijeta” (M. Heidegger), biotehnološkog furora?

R. Rorty rekonstruira moć prirodnih znanosti. I ugledni neurolog svjetskog glasa Jean Pierre Changeux ustanovljuje evolucioni napredak u našem moralu; to su “etičke inovacije”, kao što je, svakako, koncept ljudskog dostojanstva koji je uvijek i odbijanje zla, civilizacijskog sadizma i mazohizma u odnosu prema drugome u njegovoj drugotnosti.

godine. Njena je sudbina nepoznata. Samo jedan zanimljiv esej Sadudina Musabegovića (kao i neobjavljeni esej Sretena Petrovića) pod naslovom “Kritika dramaturgijskog uma” (Dijalog, 1997, str. 239–243) usamljeni je dokaz o ovoj knjizi filozofskih eseja. Ne bi bilo pravedno prešutjeti da je Richard Rorty učinio sve što je bilo moguće da mi olakša život u egzilu, tražeći za mene ulaznu vizu za USA gdje mi je živjela porodica skoro dvadeset godina. 1991. godine poslao mi je dvije knjige sa posvetom (za vrijeme boravka u Frankfurtu na Majni). Nakon što sam to rekao, biće mi lakše da spomenem da se u tom smislu veoma angažirao američki filozof William L. McBride, koji mi je o tome pisao i isto pismo uputio Radi Iveković, Richardu Rortyju i Donni Benedetti (APA, *national office*) (*Liberal Arts and Education Building West Lafayette, SAD*). On je pisao “... Professor Iveković was wondering if there would be some way of encouraging you to become involved in the American scholarly community. This would, in my opinion, be of great advantage both to us in that community and to you... (Purdue University, March 3, 1994).

26 Usp.: P. Sloterdijk, *Denker auf der Bühne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, str. 81.

U tom smislu, dijalog je čudo komunikacije. U njegovoj skrovitoj osnovi živi žudnja za ljubavlju. Kod Roberta Musila, čije se djelo „Čovjek bez svojstava“ smatra djelom ovog 20. stoljeća, izražava se ideja o produbljenoj razgovornosti onih u ljubavi, jedna čudesna jednakost u blagotvornosti ljubavi i blagotvornosti razgovora, koja ne znači naprosto “sreću”.²⁷

Danas govorimo o osjećaju trenutka na kraju 20. stoljeća. Nalazimo se u odviše kompliciranim, decentriranim svjetskim društvima. Preostala nam je samo jedna sposobnost: sposobnost pojednostavljivanja ili, barem u nekim pojedinačnim slučajevima uvid u igru pročelja i pozadine, scene i skrovitosti. Tragajući za istinom, onom egzistencijalnom, svagda smo usamljeni u svojem duhu, a “velika cjelina” povijesti nas svojom kompleksnošću nadilazi.

Nismo sposobni za ono što je neotuđivo ljudsko pravo svakog individuum: da sudi samom sebi. “Traži li se samo sreća, dolazi se do olakosti. Njeguje li se nesreća, dolazi se do zadovoljstva. U oba slučaja, gubljenje vrijednosti. Grci su znali da postoji strana mraka i strana svjetlosti. Mi danas vidimo samo mrak, a zadatak je onih koji ne žele očajavati da podsjetite na svjetlost, u podneva života. U svakom slučaju, ono čemu treba težiti, nije dovršenje nego ravnoteža i umjetnost/umijeće.”²⁸

Theokratija subjekta bez Boga / drugi put

Divergentni procesi učenja

Intersubjektivnost / sloboda / solidarnost

Die Bild Zeitung je htio znati, veoma mjerodavno, htio je pitati za danas dobro mjerodavnog filozofa Petera Sloterdijka u Njemačkoj. I germanistica Gertrud Höhler izrazila je slično mišljenje kao i *Die Bild Zeitung* i u Sloterdijku vidi najznačajnijeg njemačkog filozofa: ”Sonst haben wir keine grössen Denker mehr”.²⁹

Filozofija nastoji da probudi samoiskustvo čovjeka. Da se ne dogodi da oni preživjeli genocid ili holokaust, mučenje, poniženje, ”u tom iskustvu ne

27 Usp.: Claudia Schmolders, *Lieben auf jüdisch und durch. Vermutungen zur Ideengeschichte*. U: *Merkur*, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, novembar 1998, Stuttgart, Klett Cotta, str. 1035. i dalje.

28 Albert Camus, *Ibid.*, str. 113. Ovaj je intervju objavio Emile Simon u listu *Reine du Caire*, 1948.

29 (“Inače mi više nemamo velikih mislilaca.”) *Information/Philosophie*, juni 1999, 2, Hamburg, Felix Meiner Verlag, str. 82.

izgube i snagu da budu svjedoci svoje vlastite agonije” (Albert Camus).³⁰ Ljudska prava pretpostavljaju da čovjek nije slijep, opazajno paraliziran, da je sposoban da spozna da je za novi *ethos*, svakako, globalni, potrebna nova antropologija, čak i nova epistemologija. Ili: potrebna je estetika koja neće isključiti prirodno lijepo kako je to činila Hegelova estetika. Mi bismo morali znati da se danas individuum poima u jednom smisaono proširenom kosmosu.³¹ Ali smo zato morali, kao i Jevreji, preboljeti kraj emancipatorskih nada (Marx, Marcuse, W. Benjamin, E. Bloch etc.) i onih nama znanih borbi za slobodu; u apokaliptičnoj povijesti to je kraj idealističkog diskursa o ljubavi i prijateljstvu. Istina, mi prizivamo razgovor, umjetnost argumentativnog diskursa kao mjeru prisebnosti ljudskog duha, radosti istine i kada je tragična.

Ona je bila ne samo projekt međuljudskosti, komunikativnog uma, u njemačko-romantičkom idealizmu, naprimjer, jednog Novalisa ili Schellinga (u filozofskoj mjeri umjetnosti). Ne možemo previdjeti Hölderlina koga priziva i Martin Heidegger, i Hans-Georg Gadamer: ”Seit ein Gespräch wir sind” (”otkako smo mi sami razgovor”). To je duboko prodrlo u nas, u Evropljane, koji nisu lokalni patrioti, u evropski diskurs ljubavi. U skladu je sa Platonom u Grčkoj, sa idejama u Symposionu, u razgovoru o erosu.

U 20. stoljeću to vrhuni u Freudovoj psihoanalizi. Kod J. P. Sartrea to je čin samotranscendiranja, bitak u svijetu. Ako je tačno da je Roland Barthes u svojim *Fragmenten einer Sprache der Liebe* (1977) (*Fragmentima jednog jezika ljubavi*) prakticirao to filološki, kada je studirao dijalošku teoriju Michaila Bachtina,³² onda se on pokazuje intertekstualno. Još je u 17. stoljeću (prije svega Mademoiselle de Scudery) ljubav otvarala srca za sve i svaku temu; prijateljstvo je bilo stidljivije. Else Lasker-Schuler bi rekla: ljubav je kraljevska, prijateljstvo pak indijansko. Čeznja za ljubavlju, ona koja je fantastično podsticajna i komunikativna, zapravo, multikulturalna, sve to ima svoju povijest, naravno, dramatičku. Iskustvo u dijaspori i u egzilu (naprimjer, ”die salomonische Formel “Lasker-Schuler, s love of judaism was cosmopolitan”).

Prikazi tog diskursa ljubavi nisu usamljeni. Sjetimo se: Georg Simmel, *Fragment über die Liebe* (posthumno se pojavio), u kojem se promišlja tragični okret ljubavi protiv ljubavi; G. Lukacseva tragedija između duše i formi; Margarete Susman, Helmuth Plessner sa svojim veoma rafiniranim esejom o strasti; Max Scheler (1874/1928) sa raspravom o ljubavi, simpatiji i

30 Ibid., str. 102.

31 P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, str. 309.

32 Usp.: Claudia Schmolders, Ibid., str. 1039.

vrednovanju; Edmund Husserl u zaostavštini, posebno o osjećanju; Alexander Pfänder se pojavio 1913. g. i 1916. g. sa velikom studijom o ljubavi i mržnji (*Zur Psychologie der Gesinnungen*); Ortega y Gasset u tridesetim i Josef Pieper (koji je umro u 93. godini života) u sedamdesetim godinama. Inspirativni su Buberovi spisi koji se odnose na *Dialogiku* (*Ich und Du*, 1923) i *Zwiesprache* (1930); u Francuskoj Emmanuel Levinas sa njegovom naukom o izgledu i njegov učenik Alain Finkielkraut (*Die Weisheit der Liebe*, 1984).

Treba reći da svagda parafraziramo i ljubav prema smrti, koja je opojna i sukriva, ljubavi koje kod R. Wagnera prerastaju u druge teme osim krivnje i radosti umiranja; tu ne postoji pomak k mostovima ljubavi kao što su ljepota, brižnost, iscrpljivanje i netragično dobro. Znana nam je jevrejska opcija prema ljubavi; ona koja se pojavljuje kada se egzistira u egzilu, koja “ima za svoj uvjet iskustvo proganjanja”. Zato ona, oscilirajući u formi dijalektike, upućuje na to da je, vjerovatno, Jan Assmann historijski bio u pravu kada je rekao da ideja ljubavi evanđelja kojeg su koncipirali Jevreji dovodi do važenja jednu dugo ”potresanu tradiciju egipatske religije države, koja strogo bogu pripisuje također blagonakloni izgled, koji se izgubio judejskom Bogu”.³³

Pojam subjektivne slobode / ljubav kao jednaki respekt za svakog i za drugog u njegovoj osebnosti i drugotnosti – da li samo u solidarnom zajedničkom životu sa drugim može da se vodi autentični vlastiti život?

*Benjaminova intuicija da se mora prelomiti loši kontinuum
cijele dosadašnje povijesti – krik izmučene kreature,
da sve “mora postati drukčije” – ima zacijelo poslije
katastrofa našeg stoljeća više nego samo sugestivnu snagu³⁴.*

Smatram zbog toga: ljubav u stranoj zemlji, iskustvo u egzilu, jest *tragička nada* u društveno priznanje. To možemo uzeti kao karakteristično za iskustvo G. Andersa i Hannah Arendt. G. Anders je bio prvi njen suprug, koji je u New Yorku živio u egzilu 1947/1948. g., kada je u dnevniku pisao o ljubavi.

33 Usp.: Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München, Siegmund Stiftung, 1991.

34 J. Habermas, *Kommunikative Freiheit und negative Theologie*. U: E. Angehrn, *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt am Main, 1992. Sada u: **J. Habermas**, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt am Main, Philosophische Essays, Suhrkamp Verlag, 2. Aufl. 1977, str. 115.

”Lieben gestern” pojavila se u javnosti tek 1986. godine, dakle, poslije smrti Hannah Arendt. Anders je pisao sa 45 godina. Sartre nudi iskaze u djelu *Bitak i Ništa* koje se pojavilo 1943. Potom dolaze imena – Ortega y Gasset (u tridesetim godinama našeg stoljeća), Denis de Rougemont (u isto vrijeme), George Orwell piše (u isto vrijeme kao i Anders) svoj *Roman* 1984. Prethodi mu Aldous Huxley sa *Brave New World*; sve što je predvidio postala je teška zbiljnost na kraju 20. stoljeća. Kod Miroslava Krleže ljubav se javlja više u ironičnom tonu. Gotovo da je kič. Kao i kod Jevreja i kod nas se postavlja pitanje o apsolutnoj snazi ljubavi, koja ne bi bila “kričeći fundamentalizam Zapada”, nego bi se morala moći izraziti u neetničkim terminima.

Pitanje: da li je Yale Companion mogla tome doprinositi? Kaže se: na prvi pogled – ne. Iscrpno objašnjenje cionističke utopije, prema Herzlu, nalazimo u jednoj od opaski o Hannah Arendt.

1948. godine, dakle, prije pola stoljeća, kada sam se odlučio za studij filozofije u Zagrebu: ona je pledirala za jevrejsko-palestinsko-arapsko pomirenje. I ova opaska simpatizira s njom. No, pitanje je: kako stoji sa životom Jevreja poslije 1945. godine u Njemačkoj? Dvije knjige poznatih mislilaca, Fromma i Marcusea nude uskrsnuće ovog dijaloga, ali su ostale bez nasljednika.

Kritika unutarnje politike mržnje je *grosso modo* opravdana. Ona izaziva laž i strah, a to je podneblje koje ne pogoduje ljubavi i mišljenju. Diferencije između različitih kultura proizvode i slike neprijatelja ili onoga što bi u budućnosti moglo biti neprijateljsko; Edward W. Said je na svoj način raskrio “evrocentrizam” ili “rasizam”, osobito u svom spisu *Kultur und Geschichte*. On ističe i sud o islamskom svijetu, kojeg je izrekao Friedrich Schlegel u djelu *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808); on je unižava u odnosu na indijsku i perzijsku kulturu. I njegov je sud proizišao iz tadašnjeg evrocentrizma koji je bio karakterističan i za Hegelovu filozofiju povijesti i estetiku.

No, i danas postoje negativni sudovi o drugim kulturama. Postoji također rasistički diskurs. Možemo li, odrasli u vlastitoj kulturi i tradiciji, opsjednuti njome i njenim vrijednostima i dostignućima, pokazati zbiljski respekt prema drugim kulturama, religijama i tradicijama? Ništa nije važnije od tog pitanja. Možemo li se sporazumjeti da imamo neke zajedničke vrijednosti, nešto što je povrh nacionaliziranja masa, mahnitanja za dobitkom i identitetom, nešto što je usidreno u ljudskim pravima i u “humanitarnom pravu naroda”, što je univerzalno, ideja lišena mesijanizma i nemogućih misija, što stvara susjedsku

susretljivost i prijateljstvo među individuumima i narodima pod ovim jedinstvenim nebom koje također započinje da nestaje?³⁵

Velika je vjerovatnost da će pojmovi i definicije, koje su u upotrebi veoma različite, inscenirati nove prijepore; i stvarati duboke pukotine, lažne nade i prividni konsenzus o ljudskim pravima. "Filologija egzistencije" (P. Sloterdijk)³⁶, ono što je stilizirano kao različito u kulturama i tradicijama, cijepa modernu svijest. I čini dijalog nemogućim. Da bismo uveli diskurs o podnošljivosti i toleranciji, o ljubavi i prijateljstvu, valja znati što nam ga uskraćuje ili čak pervertira. Ako je naše stoljeće – stoljeće straha a ne moralnog napretka, onda naše povijesno iskustvo govori da u strahu nije moguće argumentiranje; tu vrijedi onaj stav: "Plašljiv, ali sretan".

U strahu, u atmosferi u kojoj znamo da nema života "koji bi imao vrijednosti projekcije u budućnosti, bez obećanja zrelosti i napretka" (Albert Camus)³⁷, zamire svaka nada da bismo živjeli u multikulturalizmu i pluralizmu. Čini nam se, kao i Camusu, da svijet "vode slijepe i gluhe snage koje neće čuti krikove opominjanja ni savjete preklinjanja". Strah u nama uništava onu supstanciju koja dovodi van snage socijalni darvinizam, sa onim o čemu je govorio Thomas Hobbes: *Bellum omnium contra omnes*. S njim u nama nestaje ona skrovena moć koja se ne da pervertirati: moć povjerenja, sposobnost vjere da u drugom čovjeku možemo potaći mišljenje i opažanje, one ljudske reakcije u kojima nalazimo dovoljno snažne izraze koji vode razumijevanju i pomirenju. Govoriti jezikom čovječanstva, znači stvarati; ne selektiranjem najспособnijeg, koji otjelovljuje pervertiranje prava na život: na prinudu laži, ubijanja, deportiranja, mučenja. Antropologijsko istraživanje dokazuje da tu dijalog prestaje, da je vulgarna shizofrenija ili autoritarnost masa, koje se lažno predstavljaju kao demokracija, pouzdani znak da smo dospjeli do kraja vremena; ne samo do kraja povijesti.

Mi time dotičemo sudbinu naroda u Evropi, napose na Balkanu. Formirale su se planetarne apstrakcije, državne, tehničke, nacionalne, rasne, ideologijske. One su starije od moći mišljenja i umjetničke borbe. Ljudska psiha pretvorena u apstrakciju potpuno je nesposobna za argumentiranje, drugog čovjeka ne možete uvjeriti umnim argumentima, ako mahnitanje već nije argument.

35 Vidjeti: izlaganje Tommy Koha, direktora Asia Europe Foundation u Singapuru. *Die Zeit Extra*, 16. decembar 1998, str. 20. Cijeli tekst rasprave na kolokviju je sa engleskog prevela Petra Dischinger i Eike Schonfeld. Nisam uspio doći do engleskog izvornika.

36 Vidjeti: P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*, 1986, str. 35–72.

37 A. Camus, *Ibid.*, str. 83.

Ljudska prava pretpostavljaju uvid u povijesno iskustvo; da već u prvom stupnju ostvarivanja subjekt sumnja u vlastitu moć i u političke, interkulture, intertradicijske mogućnosti. I onda se uljuljkuje retorikom o ljudskim pravima, političkim koketiranjem; zapravo, naklapanjem, kako bi rekao Martin Heidegger (das Gerede). "Nikakva se volja za moć ne mora prihvaćati dokle pravo na snagu vjeruje u sebe."³⁸ Nije zabluda reći: "Živimo u strahu jer uvjeravanje nije više moguće, jer je čovjek čitav prepušten povijesti i jer se nije mogao obratiti onom dijelu u sebi, isto onako istinitom kao što je povijesni dio, i koji ponovo nalazi pred ljepotom svijeta i lica, jer živimo u svijetu apstrakcije, svijetu krvnika i mašina, apsolutnih ideja i mesijanizma bez istančanosti. Gušimo se među ljudima koji vjeruju da su potpuno u pravu, bilo u svojim mašinama, bilo idejama. A za one koji ne mogu živjeti do u dijalogu i prijateljstvu ljudi, ta tišina je kraj svijeta."³⁹

Cultural Studies

Komunikativna sloboda

Kako čovjek mora biti sazdan i način na koji misli

da se misli njegovo sopstvo, ako bi trebala biti moguća

sumnja koju on iskušava kao svoju zbiljnost?⁴⁰

Camusova rečenica dopušta pomisao na da postoje moći koje neminovno dovode do izraza: kraj vremena, kraj svijeta. Um se vidi zapriječenim u svom kretanju, u onom moći stvarati. Opis moderne, koja teži jednoj utopiji, multikulturalizmu, odavno je dospio do patografije. Mi nismo izvan užasa koji je sabran u uvidu da nisu zasićene sile i laži, jedne "turobne znanosti", koja ni na koji način više ne ustrajava u naivnoj vjeri da će ljudska prava lako pronaći svoj put i svoju suverenu riječ interpretacije; u zaista perverznoj, iracionalnoj, kompliciranoj strukturi povijesne svijesti. Podsjetimo se da je svakoj katastrofi prethodila epistemologijska katastrofa, izgradnja velikih teorija poslije kojih dolazi udaranje, protjerivanje, strijeljanje.

38 "Kein Wille zur Macht muss unterstellt werden, solange das Recht zur Kraft an sich selbst glaubt." (P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*, str. 99).

39 A. Camus, *Ibid.*, str. 84.

40 M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt am Main, 1991, str. 25.

Pruski ministar predsjednik Von Bismack svojevremeno je bio, kažu, izvan sebe od užasa: "Rat je pakao a đavo onaj ko ga izazove potezom pera!"⁴¹ Poriv agresivnosti, stimulativna katastrofa "apsolutizma zbiljnosti"⁴², polemologija i u veoma rafiniranom smislu, koja igra ključnu ulogu u antropogenezi, svagda je izgradnja distance, institucionaliziranje postvarenja i otuđenja koje dospijeva do vulgarne shizofrenije, sve su to znakovi povrijeđenog života, kojeg nazivamo normalnim.

Život je institucionalizirao jednu logiku po kojoj Cultural Studies⁴³, to što je američka verzija kulturnih znanosti, vode raspravu u vidu polemologije: o kulturalističkom prestiliziranju ili preformiranju starih borbi protiv "imperijalizma" bijelog čovjeka, odnosno protiv hegemonije bijele povijesti, kao što je formulirala jedna dama, sociolog iz Gane – Kobena Mercer, u znakovima "rase, klase, spola".⁴⁴

Mislim da se to može povezati sa "velikim reformističkim pokretima feminizma, sa istraživanjima onih neprivilegiranih ili crne rase kao i sa antiimperijalističkim otporom", sa novom sviješću o manjinama i potčinjenim, sa feminizmom i postkolonijalizmom, o čemu govori Edward Said. Riječ je o jednoj tački u civiliziranom procesu, o figurama interkulturalizma, o jednom teorijskom projektu koji ne vodi više apsolutnom izrazu apsoluta, čemu je

41 Navod u: P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 1983.

42 Hans Blumenberg.

43 Povratak na *Cultural Studies* je koliko višestruk toliko i aporetičan. Riječ je o kulturi za koju bi se moglo reći: "Kultur ist das einzige Konzept, das noch diffuser ist als Postmoderne." ("Kultura je jedini koncept koji je još izraženije difuzan no postmoderna"). Usp.: Christoph Konrad, Martina Kessel, *Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*. Stuttgart, Reclam 1998. Prigodno se kaže da "Cultural Studies" predstavljaju veliku značajnost u anglosaksonskim zemljama, da su dočekane sa rastućim simpatijama, da je ova američka verzija kulturnih znanosti (kako je uobičajeno reći, prije svega, u Njemačkoj), iako je došla sa zakašnjenjem, naišla na veoma raširenu rezonanciju. U to sam se i sam mogao uvjeriti u doba mojeg egzila u SAD-u. Usp.: "Studien zur Interund Multikultur", jednu seriju koju je izdao *Der Stauffenburg Verlag* u Tübingenu; der Wiener Verlag *turris & Kant* uzeo je u nakladu najvažnije protagoniste pokreta "Cultural Studies". Univerzitet Illinois je 1990. godine organizirao konferenciju o temi "Cultural Studies". Na njoj je sudjelovalo oko tisuću sudionika, od zvijezda ovog pokreta, kao što su Homi K. Bhaba, Stuart Hall, Paul Gilroy, Cornel West, Kobena Mercer, Tony Bennett, Lawrence Grossberg, koji su se tamo mogli vidjeti i slušati. "Kultura" je postala jednim već kulturnim, epohalnim "događanjem, koja je raskrila i "pop kulturalne i političke elemente". Usp. o tome: Wolfgang Müller-Funk, *Gramsci in Disneyland*. U: *Merkur*, Hft 11, 52. Jahrgang, novembar 1998, Stuttgart, Klett Cotta, str. 1075. i dalje.

44 U: Lawrence Grossberg i drugi, *Cultural Studies*. New York, Routledge, 1992.

Hegel posvetio svoju filozofiju apsoluta, apsolutnog duha u formi umjetnosti, religije i filozofije.⁴⁵

Zbog toga i jezik mora sebe osposobiti da živi svoj život bez autoritarne intonacije, koja je navela Rolanda Barthesa da preoštro kaže: jezik, jezik je fašistički! Riječi: Istok i Zapad, Okcident i Orijent, nisu izvan povijesnog iskustva koje je i gospodarenje i tlačenje. Naravno, one nisu vrijednosno neutralne. Veliki pojmovi nose značenja, *ethos* oslobođenja, besramnost moći, alergične brutalnosti.

I danas se događa jedna logika koja direktno vodi „Cultural Studies” do etniziranja kulturno-znanstvenog diskursa, u kojem su sve žešće alergije svojevrsnog egoizma, predrasuda ili arogancije. Tu odlučuje nacionalno porijeklo, ova ili ona tradicija, socijalni status onih koji sudjeluju u diskursu ili pak u svom pisanju zahtijevaju osebujni teoretski status.⁴⁶

Sa one strane moći opozicije i pošasti polariteta

U SAD-u mi sebi otkrivamo američki put „Cultural Studies”; to što ih povezuje sa postmodernim mišljenjem, koje je odavno našlo svoj interkulturalni profilirani i suvereni izraz, jest strah od tradicionalne dijalektike, od moći opozicije i polariteta. Ova dijalektika Zapada ima svoju povijest od Platona do Hegela i Kierkegaarda.⁴⁷ Hegel je dijalektički motiv u mišljenju Zapada najdublje sup-

45 Kultura je zapravo gledanje. Ako govorimo o tome da Nietzscheovi gledaoci “sa velikom tjeskobnošću posmatraju... ovu konačnicu: oni opažaju čovjeka koji će posljednje svoje uvide morati da povjeri svome neuspjehu. Zato gledanje sada boli.” (P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*, str. 103). Usp.: *Elisabeth Bronfen i drugi, Hybride Kulturen*, Tübingen, Stauffenburg, 1997.

46 Vidjeti: Wolfgang Müller-Funk, *Ibid.* str. 1077.

47 Dijalektika je nastupala svagda sa autoritarnom intonacijom, sa *dijalektičkim jezikom*. Ma kako bila profilirana i duboka, ona je nosila u sebi jedan fundamentalno-ontologijski motiv *polemologije*. I nikada nije mogla povrh filozofskog fundamentalizma, jednog spekulativnog determinizma, slobode nužnosti ili slobode zakona. Ono što se dogodilo sa dijalektikom kod Marxa je novo stiliziranje starog motiva, ma koliko on bio okrenut protiv Hegela ili Platona. Jednu vrst radikalne kritike dijalektike Zapada izrazio sam u svojem izlaganju na filozofskom *symposionu* u Austriji (Wien, Zwettl, 1963) pod naslovom “Fundamentalna filozofija”, koju je organizirao Institut za filozofiju u Beču odnosno Erich Heintel, kao njegov direktor. Na simpoziju su sudjelovali, to je bio svakako internacionalni skup, Gajo Petrović, Danilo Pejović, Danko Grlić, Milan Damjanović. To je bilo doba uzdizanja filozofije u bivšoj Jugoslaviji iznad mizerije dijalektičkog i historijskog materijalizma. Uz to, sa zajedničkim iskustvima u kritici ideologije, vulgariziranja filozofskog mišljenja. Kolegijalnost i prijateljstvo bilo je izvor *ethosa* oslobođenja, pravednosti u do-

stancijalizirao. Tačnije: bitak nije samo supstancija; on je subjekt, a to znači: napredak, samostiliziranje vlastite zbiljnosti, posredovanje, umnogostručenje u polaritetima, a potom sve vrhuni u formama apsolutnog duha, u umjetnosti, religiji i filozofiji. Na svom putu do sebe, do apsolutne znanosti, duh ništa supstancijalno ne može izgubiti.

Dijalektika se već u Hegela priklanja mitu sinteze ili mitu jedinstva suprotnosti. Dijalektičar Hegelovog stila ne donosi rijetko “logocentričnu” inovaciju ili takozvano prividno rješenje.

Ova je logika poprište nesmiljene borbe između krajnosti ili polariteta. Naprimjer, u *Fenomenologiji duha* (1807) takav je odnos između stoicizma, skepticizma i nesretne svijesti.

Skepticizam je istina stoicizma. Nesretna svijest je istina istine: skepticizma itd. Logika je sudbonosno obavezna binarnim kodovima (Codes). Oni se uzdižu do onog apsolutnog i načelnog. Naime, ako se to odnosi na “nacionalizam”, onda bi to bilo, Hegelovim jezikom rečeno, jedno teško protivrječno traganje za trećim putem između nacionalizma i univerzalizma. To je volja za jedinstvom u suprotnostima, poradi njih i unatoč njima. To danas znamo: svako obrazovanje identiteta, koje se, na žalost, nikada ne može pouzdati u opuštenost, u ono što ne mora proći dramaturgiju dijalektičkog uma u Hegelovom smislu, koje se pojavljuje u modernitetu kao samoterapeutika, svako obrazovanje identiteta (razlika ili suprotnosti), koje se konstituira samo pomoću isključenja, potiskivanja ili prevladavanja, u formi napretka, danas se čini obsolet (engleski: out-of-date, passe, out, dead, outmoded, old, antiquated, ancient, superannuated, archaic, demode, discarded etc.). I pojavljuje se u svjetskim razmjerama kao “pravi izvor kolonijalnog i postkolonijalnog potčinjavanja”.⁴⁸ U tom smjeru ide Edward W. Said. Odgovarajuće Saidove iskaze čitam kao nastojanje interkulturalnog mislioca.

Interkulturalna filozofija / interkulturalni mislioci

Interkulturalni mislioci, koji su sve više na sceni “svjetske povijesti”, jesu radikalni i to onda kada nastoje da se istrgnu, tako reći, sa teoretskim korijenom, da izbjegnu velikom zlu: “rasizmu”, “etnocentrizmu”, “seksizmu”. Taj model mišljenja postaje presudan. Samo “identitet diferencije”, samo identitet

puštanju novih ideja ili novih izraza. Gajo Petrović je kasnije pisao o ovom simpoziju u jednom zagrebačkom časopisu “Praxis” (ili “Naše teme”?, 1963). I tom je prilikom rekao da su se čula mišljenja kako je to bilo najzanimljivije izlaganje.

48 Usp.: Wolfgang Müller-Funk, *ibid.*, str. 1078.

neidentiteta, mnogostrukosti, u kojem padaju odlučni udarci, borbe, sustajanja, razočaranja, jest jedina nauka, jedina psihoterapija i psihodrama. To je veličina koja je u stanju da proizvede ono što japanski ili indijski filozofi danas misle da su njihove tradicije ili kulture otkrile prije dva tisućljeća: da stvori neagresivnu formu kulture. To je novi fiziognomijski smisao: ključ za sve što najavljuje bliskost svijetu, okolnom, bliskom i udaljenom: u vremenskom ili prostornom značenju.

Moguće je da je u tome veličina koncepta polifonih i hibridnih kultura, interkulturalne filozofije. Ona navješćuje nečuvane slobode, koje su moguće samo kao literatura ili kao umjetnička borba. Ne kao doslovni tekst svijeta života u Husserlovom smislu ili svakodnevlja.

I dalje u svom životu ostajemo sa svojim paradoksima u susretu sa drugima u njihovoj drugotnosti (alteritasu) ili sa nama samima kao svagda drugim. Naša sloboda, kao i ona u Nietzscheovog Zarathustre, nalikuje metafizičkoj sudbini ili metafizičkoj kazni. Krivnja u starogrčkom smislu, kao što je ona u *Kralja Edipa* ili u *Antigoni* Sofoklovoj nije utopijska.

Veoma je rašireno mišljenje da je postmoderna neagresivna forma kulture i duha, povrh svakog etničkog partikularizma, tradicionalnog fiksiranja uz nacionalizam. I to sam jasno iskazivao od kraja šezdesetih godina, napose u *Sfingi Zapada* (1972) i u djelu *Iskon i smisao* (1971).

Čovjek i sudbina Zapada (1971). Gotovo se čini da je to izraženo i prije no što se u svijetu pojavila postmoderna. Ispravno je reći da je ova pretpostavka o neutopijskom karakteru postmoderne ono što je u osnovi njene "strašne istine".

Ipak, i protiv volje, u njoj se pervertira to; dospijeva na scenu kao novi utopijski projekt, koji navodi utopiju multikulturalnih figura, kao moć koja to sa periferije pomjera u središte. To bi nalikovalo preokretu. Samo bismo morali postmoderni okret misliti u Heideggerovom a ne u Hegelovom smislu. Okret nije ukidanje i ujedno očuvanje kao kod Hegela; njegova istina nije u njegovoj realizaciji, u višoj i još otvorenoj formi, kao što je, na primjer, u Hegelovoj *Logici*: "Bit istina bitka". To nije nadraščanje koje sabire ili supstancijalizira vrijednosti onog prethodnog, pretvarajući ga u lešinu, u svijet bez duha i duše, u nešto mrtvo. Ono je osvrtanje koje oživljava, dramatski proces gledanja koje boli i razvedrava. Heidegger kaže: to je pregorijevanje, prebolijevanje (*Verwindung*).

Utopijski izgled postmoderne postavlja pitanje: ko *prosvjećuje* i ko je, na posljétku, *prosvijećeni*. Utopija misli: kulturalizam jest svijet nadarenih, onih

rijetkih (Minderheiten), čiji je *Tertium comparationis* to da je ona u sebi polifona, mnogostruka, beskrajni splet. Ona je *topos* razlika, heterogenog. Kao što se oprašta od tradicionalnog nacionalizma, ona se oprašta i od već demonstriranog univerzalizma. Ovaj je svagda preferirao apstraktno opće, kako bi se izrazio Hegel. On propušta sublimaciju posebnog i pojedinačnog, ono prijateljsko ili susjedsko susretanje, koje je nama u našoj povijesti bilo gotovo konstitucionalno. Iz svoje samotnosti univerzalizam se nikada nije uspeo u nešto sa više dara, darivanja i uzimanja. A on bi trebao biti sposoban da se uspne povrh modernog cinizma znanja i znanosti, povrh “difuzije subjekta znanja”, onog koji je instiktivni konformist, naklonjen nivelacionim tendencijama koje naziva univerzalnim.

Univerzalizam u bioestetskom smislu, vjerovatno, nalikuje na Zarathustru koji je pjesnik i koji se stidi što je to.”Wie ein Bajazzo des Egoismus steigt Zarathustra aus seiner Einsamkeit auf die Bühne und schenkt den Zuschauern eine Freiheit, die der Denker sich nur genommen, nie erhalten hatte. Vielleicht war es seine Grösse, dass er gab, was ihm fehlte, und sein Verhängnis, dass er nie geschenkt erhielt, was er weitergeben. Wider Willen war er der letzte Altruist.”⁴⁹

Gotovo se čini da ova utopija preuzima od univerzalizma kritičku *attitude* protiv nacionalizma. Stvarne drame se odigravaju i s tom neagresivnom formom kulture ili interkulturalne komunikacije. Što se događa? Situira se, kaže se, jedan novi tip čovjeka. I o tome govore u svojem djelu Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius i Therese Steffen. ”Koncept polifonih i hibridnih kultura omogućuje to da nadrastamo utopiju kulturalne mnogostrukosti, u kojoj je svaka druga kultura svagda još objekt mogućeg znanja i zaključnog razumijevanja.”⁵⁰

Multikulturalizam kao drama susretanja / drama slobode

I sa multikulturalizmom pojavljuje se neupadljiva figura sjene, koja svagda pripada tragičkom igrokazu. Prije svega, on ne bi smio biti metafizički opijat, nešto poput hašiša, skrovitih maski za nešto drugo. Mi smo s tom idejom

49 P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*, 1986, str. 104. “Poput pajaca egoizma Zarathustra se iz svoje samotnosti uspinje na pozornicu i daruje gledaocima slobodu koju je mislilac samo uzeo, nikada ne i dobio. Moguće je da je njegova veličina bila u tome što je dao ono što mu je nedostajalo, a njegova kob što nikad nije dobio na dar ono što je htio slati dalje. Protiv volje on je bio posljednji altruist.”

50 U.: Elisabeth Bronfen i drugi, *Hybride Kulturen*, Tübingen, Stauffenburg, 1997.

zalutali u novu naivnost ako samo s njom koketiramo i padamo u uobraženu dubokoumnost. Zašto? Multikulturalizam kao sistem nije dovoljan; on nije lišen bola individuacije, drame susretanja i tragičnih konflikata, iako teži da se postavi povrh mitske stege polemologije.

To nije nova tvrdoglavost: kao akceptiranje kulturne mnogostrukosti. Tako čak i među veoma ozbiljnim filozofima, pod maskom novih ugodnosti i udobnosti, nastupajući koncepti multikulturalizma se pojavljuju kao nove utopije ili kao najbezočniji optimizam, kao prevladavanje postojećeg subjekta znanja koji bi trebao da legitimira krizu suvremenog svijeta. On nije uvjet mogućnosti prevladavanja rasizma ili nacionalizma ili seksizma. On je u oficijelnom ciničnom društvu “dalje pisanje” (*Fortschreibung*) ovih kobi i stoga što “predstavlja identitet posredstvom razlikovanja ili ‘diskriminiranja’”.⁵¹

“Etnički preferirani tip u ovom diskursu je stoga ‘hybrid’ (dvojakog porijekla), jedno spajanje linije tradicije ili niza signifikantata.⁵² Da li se u riječi hibrid spaja ono što metaforika mitskih hibrida želi da sugerira? To je svakako pitanje. Što da činimo ako u tome opipavamo samo idiosinkrazije ili one teške osjetljivosti, u izboru metaforike koja nam dolazi iz biološkog diskursa, ili ‘iz formacije koja nije sposobna za reprodukciju’”?

Moć metaforike / *telepathia* i telematika

Metaforika želi da odgovara ponornosti svijeta života, ”ponornoj površnosti”, u onom smislu u kojem je Nietzsche govorio o Grcima: Grci, oni su površni iz dubine! Pažljivog čitaoca filozofskih spisa mora začuditi ova vrsta metaforike u slučaju dijagnostike kulture i moderne uopće. To podrazumijeva da i u pojmu utopije uvodimo razlikovanja; utopija od jučer ne bi mogla biti utopija od sutra; pojam slobode od jučer ne bi mogao biti pojam slobode za sutra, u novoj elektronskoj civilizaciji i u razdoblju telematike.

Svejedno: mi ćemo moći razumjeti logiku interneta kao globalnog medija komunikacije, kao nove slike svijeta, *Ars electronica*.

Taj medij enormno povećava kompleksnost komunikativnog stvaranja identiteta, interkulturalnosti, on omogućuje da “njihov imaginarni, virtuelni karakter dospije do svijesti”. Dosljedno tome internet razvija u isto doba nove modele socijalne samoorganizacije i “ophođenja sa virtuelnim identitetima,

51 Ibid., str. 1078.

52 Ibid.

od e-mail prijateljstva preko *chatbox* poznanstva sve do *Cybererotiker...*⁵³ To znači "za muziku muzičara DJ kultura je promatranje drugog poretka samorazumljivost; za stil stiliziranja Hipstertums je pretpostavka mit drugog poretka; za kulturu kultura postkolonijalizma je hibriditet životni uvjet."⁵⁴

Na nepredviđen način se pojavljuju "postmoderni" likovi reprezentacije novih fenomena. U tom spektaklu na pozornicu dolazi "bizarna kolektivna fantazija"; na njoj se može gledati posredstvom komunikacione i socijalne tehnologije "jedna netragično-neherojska varijanta Nietzscheovog natčovjeka".⁵⁵

Sad se da pokazati da je "hispostazirani subjekt lijepa nove kulture u svojem modusu postojanja hybrid, koji svoj identitet izvlači iz diferencije, jedna klovnovska maska, etnička i seksualna, nije za život sposobno biće; naprotiv, on je nadražajni demonstracioni subjekt za *shoews* transvestita i za estetičke igrarije *Ars electronica*, jedna umjetnička figura, koja je u međuvremenu ponuđena na prodaju na tržištu avansiranih teorija *computera* i kao *technoid*, kao čovjek-mašina, uključivanje, kao *Cyborg*."⁵⁶

Jedva da je potrebno reći da je "pojam prirode" znatno promijenjen. Još od onoga doba u kojemu je veliki Georg Simmel prije jednog stoljeća, u svom djelu *Vom Wesen der Kultur*, jasno rekao da je on "višestruko uključen u mističnu, mitologijsku ulogu ranijeg pojma Boga".

U našim očima je to naslijeđe prešlo u pojam kulture "i kultura se predstavlja kao čudotvorni poduhvat, koji, naoružan kompjuterom i bioznanostima, generira novo realno-simboličko biće." "Da sa etničkim hibridiziranjem može zlo nacionalizma i rasizma prognati iz svijeta, to se moralo pokazati kao politički opasna iluzija."⁵⁷

Ni najodlučniji pristalica liberalizma ili tradicionalizma neće poreći da ljudi mogu "sa višestrukim kulturalnim *codiranjem*, imigrantima, učiniti jedan važan doprinos za dijalog različitih nacionalnih i religioznih kultura, naravno, ako se pretpostavi da raspolažu odgovarajućim ekonomskim i intelektualnim resursima, riječ je o realnom ili simboličnom kapitalu."

53 Ibid.

54 Ibid.; "Für die Musik Musiker der DJ Kultur ist die Beobachtung zweiter Ordnung Selbstverständlichkeit; für die Stil Stilisierungen des Hipstertums ist der Mythos zweiter Ordnung Voraussetzung; für die Kultur Kulturen des Postkolonialismus ist Hybridität Lebensbedingung."

55 Ibid.

56 Ibid., str. 1079.

57 Ibid.

Ova razlaganja, koja sežu duboko, čini se, u historijska iskustva nacionalnih i kulturnih sinkretizama, naravno, misli se pri tome na evropski kontekst Dunavske monarhije (Austrougarske), na Balkan koji danas ima svojeg “oficijelnog cinika funkcije”, koji je objektivno strateg razaranja, onog toka kojeg nazivamo shizoidnim u kojem je naprosto sve moguće,⁵⁸ na Rusku imperiju, ukazuju na to da iz njih vreba nešto pakleno. Iza mnogostrukosti identiteta vreba neumoljiva čežnja za jednoznačnim. Da se “oslobodi iz jednog bolnog stanja nepripadnosti”.

Stoljeće nacionalističkog zanosa / netrpeljivosti i polemologije / kriza pojma identiteta

Ali što da mislimo o evropskom nacionalizmu? Možemo reći kao i A. Camus: dvadeseto stoljeće je stoljeće napada i obrana, nacionalističkog zanosa, polemike i mržnje. U toj polemici drugi, protivnik, vidi se kao neprijatelj. U kulturalnim odnosima to znači: mi protivnika pojednostavljujemo, ne mislimo o njemu, jer se samo jedna stvar beskrajno udaljava od iskustva mišljenja; mi odbijamo da ga vidimo, opažamo ili da s njim otvoreno komuniciramo. ”Onome koga napadam ne znam više boje pogleda, niti da li mu se događa da se smiješi i na koji način. Postavši velikim dijelom slijepi zahvaljujući polemici, mi više ne živimo među ljudima, nego u svijetu sjena.”⁵⁹

Prema tome, odgovor na ono postavljeno pitanje glasi: mi nismo u stanju zamisliti evropski nacionalizam bez ovih stalnih kriza identiteta. Naime, u kontekstu historijskog iskustva “starog svijeta”, stare Evrope, koja je od svoga postanka u svojoj filozofiji nastojala znati sebe, čuti istinu o sebi, jedva ćemo naći neku paritikalnost ili osebnost koja ne bi bila djelo ispreplitanja, hibridiziranja, napose u Bosni i Hercegovini. Tu je Evropa u svojoj srži, jedinstvo u razlikama. Sve to da je svaka osebnost kultura posredovana drugim tradicijama, kulturama ili religijama, ništa ne mijenja na jedinoj stvari: da su one, sinkretičke kulture, prije svega, u evropskoj Bosni (da skratimo ime), stvarale jasno i čvrsto oformljen identitet.

Reklo bi se da bi to mogla biti pohvala onom hibridnom koje dolazi iz stega biologije! No, on nije svespasavajuće sredstvo da se diferencija, pretvori u diskriminiranje; da se ono čuvano insistiranje na vlastitom identitetu, koje često nalikuje na mahnitanje i suludost, može pretvoriti u nacionalističku agresiju, u kult agresivnog egoizma, u militariziranje naroda ili tačnije masa.

58 Usp.: P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, str. 225.

59 A. Camus, *ibid.*, str. 131–132.

Kolektivna shizofrenija nije fatamorgana onih zabrinutih ili prestrašenih. No, moramo se jednom unijeti u misao, koja se čini banalnom, ali i vjerovatnom: da mi neprekidno zapravo živimo u suprotnostima i opozicijama. Čini se da smo agenti tih opozicija, njihova inteligencija, paranoidni funkcioneri.

Tada smo mislioci tog raspuklog svijeta, koji ne vidi ništa zajedničko između osvajača i filozofa, osvajača i umjetnika. Sistemi koji su nastali iz ideologija, u kojima su mislioci – mislioci, prijatelj – neprijatelj, a takav je bio staljinizam ne samo u nekadašnjem Sovjetskom savezu nego i u Socijalističkoj federativnoj Jugoslaviji; oni su doveli do raskorijenjivanja i pustošenja i zemlje i neba, i tijela i duha. Ove ideologije “rade na iskorjenjivanju ljudstva, vodeći ih površinom Evrope kao beživotne simbole koji smiješno oživljavaju samo u brojevima statistika. Otkako su te lijepe filozofije ušle u povijest, goleme su mase ljudi, od kojih je svaki čovjek ipak nekoć imao vlastiti način stezanja ruke, pokopane pod dva inicijala uklonjenih lica, a koje je veoma logičan svijet za njih izmislio.”⁶⁰

To da moramo i dalje živjeti u opozicijama ili suprotnostima, znak je da težimo “identitetu diferencije” ili identitetu neidentiteta. Hibridizacija je, pak, znak da bismo mogli drukčije, da bismo mogli drukčije dešifrirati svijet diferencije ili multikulturalnog društva, sa one strane staroevropske dijalektike i staroevropskog pojma istine. U njemu nadolazeće ukida i ujedno čuva bit ili varijaciono bogatstvo prethodnog.

Ali tu vlada opojna moć identiteta ili božansko otjelovljenje onog višeg načela ili realizacije. Negacija je životnom svijetu, djelatnosti duha, drami napretka, negacija je imanentna i neotklonjiva. Pojam hibrida samo kazuje da diferencija ne bi morala značiti diskriminiranje. Suprotnosti su također svojevrsna “redukcija kompleksnosti”. Živimo u njima umjesto da im umaknemo, da one “iščeznu”. Posvuda su institucije, države, agenti agresivnog egoizma i onog kolektivnog, nacionalnog, agenti vlastitog životnog interesa i na Zapadu i na Istoku.

60 Albert Camus, *ibid.*, str. 132.