
Zajednica bez uvjeta: o dekonstrukciji subjekta moderne politike

ŽARKO PAIĆ

Tekstilno-tehnološki fakultet, Sveučilište u Zagrebu

Sažetak

Članak se bavi mišljenjem političkoga kasnoga Derride. Temeljna je postavka da nakon kraja ideje suverenosti nacije-države valja izgraditi novo mišljenje. Ono više ne može biti izvedeno iz metafizičkoga sklopa unutar kojeg je politika od novoga vijeka bila tehnologija moći. Kraj subjekta moderne politike u globalizmu zahtijeva dekonstrukciju svih dotad vladajućih pojmova: države, društva, prava, morala. Mišljenje političkoga u razlici spram političke filozofije i teorije politike nema svoje "utemeljenje" ni u čemu zbiljskome i faktičnome. Derrida se, kao i cijeli niz mislilaca nadolazeće zajednice, razračunava s idejom da se političko može svesti na bilo koji, pa čak i sekularizirani, transcendentalni označitelj. Političko je ono čudovišno u odredbi djelovanja (*praxis*). Ono zahtijeva svoj teoretski način izvedbe (*performativnost*) u samome događaju koji se ne može dogoditi bez odluke o promjeni zbilje i faktičnosti u nekoj povijesno-epohalnoj konstelaciji moći i snaga. Problem je s Derridinom idejom nadolazeće demokracije u tome što ona nužno ima neki preostatak mesijanskoga bez Mesije i teologijskoga bez Boga u doba radikalne depolitizacije društva i kulture. U tom je pogledu njezina usmjerenost na bezuvjetno gostoprimstvo i na bezuvjetno prijateljstvo krajnje ne-politički čin etike, a ne realne politike.

Ključne riječi: nadolazeća zajednica, političko, dekonstrukcija, suverenost, demokracija, Derrida

1. Kasni Derrida i bit političkoga

Rasprava o promjenama paradigmi mišljenja političkoga i politike ne bavi se više pitanjima strategija i tehnika vladanja u globalnome političkome poretku.¹ Smisao

¹ Ovaj članak nastao je na temelju izlaganja na skupu *Paradigme političkog mišljenja 1962-2012* povodom 50 godina Fakulteta političkih znanosti i 50 godina rada profesora emeritusa Davora Rodina, Zagreb, 25-26. svibnja 2012.

ljudskoga života u zajednici s onu stranu modernoga koncepta suverenosti nacije-države postaje temeljno pitanje. Čini se da je neraskidiva sveza s Aristotelom i njegovom postavkom o težnji čovjeka za najvišim dobrom u zajednici. Kada se svijet nalazi u stanju krize ili čak raspada metafizičkoga sklopa povijesti (Bog, bitak, bit čovjeka), u središte dolazi pitanje o smislu zajedničkoga života bez transcendentno određenih ideja pravednosti, slobode i jednakosti. Kako voditi ljudsku egzistenciju i osmisliti dobar život pojedinca i zajednice ako je nestankom razlike između tradicionalno shvaćene političke države i građanskoga društva u prostoru vladavine korporativnoga globalnoga kapitalizma s njegovim nadilaženjem svih granica nastao jaz između “prirode” i “kulture”, između onog što pripada području neposrednoga ljudskoga života i onog što se određuje medijalnošću svijeta potreba modernoga života? U nekim od najznačajnijih pokušaja novoga promišljanja odnosa zajednice i društva na tragovima antihegelovski usmjerenih francuskih filozofa i sociologa kao što su Georges Bataille i Maurice Blanchot, suvremeni filozofi Jean-Luc Nancy i Giorgio Agamben nastojali su to pitanje otvoriti polazeći od pretpostavke da je uvjet mogućnosti onog nadolazećega u zajednici (*communitas*) uspostava radikalno drukčijeg odnosa između razdvojenih sfera “prirode” i “kulture”. Novo razumijevanje odnosa političkoga i politike postaje izazovom filozofije politike i političke znanosti danas (Nancy, 1991; Agamben, 1999).

U doba slobode izbora i nemogućnosti povratka idealima moderne paradigme djelovanja u zbilji naizgled je paradoksalno što politika s onu stranu države i društva postaje *desupstancijalizirana, bezbitna i bez-subjektivna*. Taj prelazak u stanje depolitiziranja ne odgovara samo procesu tehnološke tvorbe svijeta. Posrijedi je promjena koja legitimira taj proces. Čini se da je govor o promjenama paradigme političkoga mišljenja i politike istodobno i govor o promjenama paradigme djelovanja ideologije. Preobrazba politike u globalno doba u tehnologiju upravljanja “kriзом” označava posljednji stadij depolitiziranja. Kada se politika svodi na procese “nadziranja”, “upravljanja” i “reguliranja” društvenih odnosa globalne zajednice imenovane *Novim svjetskim poretkom*, nastupa nova ideologija. A ona djeluje kao dispozitiv moći društva spektakla i biopolitike u formi vizualne kulture. Iz te najdublje i najčudovišnije nelagode koja pogađa iskustvo političkoga i politike u suvremeno doba proizlazi potreba za obratom samoga stanja. Na jednom mjestu u svojoj knjizi o biti političkoga i dekonstrukciji moderne politike, tumačeći Schmittov pojam političkoga, Jacques Derrida u *Politikama prijateljstva* kaže:

“Posljedično, depolitizacija, ono ‘bez politike’, koje nije neizbježno ‘iščeznuće političkoga’, označava svijet koji se više i ne bi trebao zvati svijetom. ‘Svijet bez politike’, svodljiv na ‘zemaljski globus’, napušten od svojih prijatelja kao i od neprijatelja, naposljetku, jest svijet kao dehumanizirana pustinja” (Derrida, 1997a: 130).

U ovom razmatranju pokušat ćemo pokazati mogućnosti i granice mišljenja političkoga u doba “bez politike” u svjetlu određenja nadolazeće zajednice kao nadolazeće demokracije. Riječ je o mišljenju političkoga i politike u djelu Jacquesa Derride. Među brojim interpretatorima gotovo postoji suglasnost da je filozofijsko djelo kasnoga Derride obilježeno svojevrsnim etičko-političkim obratom. Prijelaz iz mišljenja dekonstrukcije metafizike prisutnosti (filozofija, umjetnost, religija) u mesijansko obzorje etike Drugoga i nesvodljivo političkoga kao da upućuje na dva iz temelja različita misaona puta. No takva je prosudba bez osnova. Nadolazeća zajednica pretpostavlja postulat nesvodljivo političkoga kao svoju “desupstancijaliziranu bit”. Obrat je u tome što se u dekonstrukciji poseže za političkim, a ne etičkim postulatima. Kao što je dekonstrukcija u svojem legitimnome načinu rasklapanja i razdjelovljivanja metafizike prisutnosti čin otvorenosti nove konstrukcije svijeta, ali sada iz otvorenosti događaja samoga, a ne iz zatvorene strukture događaja shvaćenoga prema modelu uzrok-svrha (kauzalno-teleološki), tako se i bit političkoga mora dekonstruirati zbog načina kojim se ono političko otvara u zajednici kao odluka i odgovornost djelovanja iz biti samoga događaja. To ne označava predanost ni utopijskome mišljenju niti pak anarhističkome načinu konstitucije subjekta bez zajednice u tradicionalnome shvaćanju građanskoga društva i političke države (Rodin, 2004: 7). Zajednica zauzima prostor-vrijeme demokracije. S onu stranu njezinih povijesno-epohalnih granica u postojećem okviru kapitalizma nalazi se ideja zajednice (Beardsworth, 1996). Ta postavka već smjera onome što Derridu povezuje s mišljenjem Waltera Benjamina. Kao što je poznato, Benjamin u svojim *Povijesno-filozofijskim tezama* otvara mogućnost razlikovanja povijesnoga vremena i mesijanskoga događaja zatvaranja-otvaranja povijesti vremena uopće (Benjamin, 2008; Tiedemann, 1973). Bliskost s Benjaminovim mišljenjem povijesnoga vremena kao konačnoga ispunjenja “božanske pravednosti” u onom nadolazećem posebno je vidljiva u predavanju koje je Derrida održao povodom laudacije za Benjaminovu nagradu 2001. godine, iz kojeg je nastala knjiga *Sveučilište bez uvjeta*.

Ideja nadolazeće zajednice kao bezuvjetne demokracije istodobno se opravdava razlozima obrane humanističkih znanosti protiv sveopće vladavine tehno-znanstvene logike kapitalističke globalizacije. Iz “duha” humanistike, s onu stranu subjekta moderne politike isključenja nesvodljivo Drugoga, dolazi ono jedino bitno – politika kozmopolitske univerzalnosti. Ona više “svijet” ne suprotstavlja ograničenoj suverenosti nacije-države, a internacionalizam nacionalizmu, nego ustraje na mišljenju razlike/razluke između *politike dekonstrukcije* samoga pojma moderne politike i bezuvjetne nadolazeće demokracije.² U ontološkijskome smislu gubitak

² “Dekonstrukcija pojma bezuvjetnoga suvereniteta nedvojbeno je nužna i u tijeku, jer je to nasljeđe s mukom sekularizirane teologije. U najvidljivijem slučaju pretendiranog suvereniteta

politike kao medija djelatnosti unaprijed određenoga općega dobra nadomještava se procesualnošću i deontologijskim značenjem djelatnosti politike kao onoga političkoga uopće. Ta je djelatnost političkoga u doba kraja moderne suverenosti nacije-države postala *politikom dekonstrukcije* (Critchley, 1999, 2007; Mouffe, 2005). Teorija politike kao politička filozofija zasnovana na transcendentelnim načelima više nema svoje utemeljenje u doba bez subjekta. Društvo i država u neoliberalnoj kapitalističkoj globalizaciji postaju jedinstven stroj nadzornoga društva, a država postpolitičkim instrumentom reguliranja neoimperijalne suverenosti korporacijske mreže *Novoga svjetskoga poretka*. Politiku kao ono političko nosi patos metapolitike događaja. Za nju vrijede posve druga pravila i posve drugi pojmovi, a ne više apriorne kategorije racionalnoga djelovanja (Badiou, 1998). U istom tonu, u knjizi *Sablasi Marxa* koja se bavi, između ostaloga, kritikom Fukuyamine liberalističke postavke o “kraju povijesti” kao kraju ideologije i politike nakon uspostave globalnoga poretka neoliberalizma u svijetu s obzirom na razotkriće Marxova mišljenja za doba *Novoga svjetskoga poretka*, nailazimo na izričite formulacije dekonstrukcije, destruktivne dijalektike povijesti i mesijanizma bez religije.³ Kraj povijesti ne svodi se nipošto na *eshaton* povijesti. U njemu osim liberalizma i pripadnoga koncepta formalne demokracije ne postoje “drugi smjerovi” ljudske avanture u svijetu. Primjereno Derridinu načinu promišljanja, može se ustvrditi da kao što postoji nekoliko “krajeva čovjeka” (Hegel-Husserl-Heidegger), tako se analogno “krajevi povijesti” odnose na ono što je uvjetno i bezuvjetno, eshatologijsko i mesijansko. Iza “kraja povijesti” nestanak i preobrazba političkoga u tehnologiju vladanja unutar jednog te istoga globalnoga poretka ideja i praksi dostatan je predznak nečega čudovišno iskrsavajućega. U mesijanskome određenju političkoga nalazi se jezgra kritike ovog stanja koje modernu politiku neoliberalne globalizacije svodi na ideologiju neutraliziranja političkoga. U tome je nešto više od paradoksalne suglasnosti i razlike između mišljenja biti političkoga u djelu Schmitta i Derrida.

nacionalnih država, ali i drugdje (jer on se nalazi posvuda, u pojmovima podanika, građanina, slobode, odgovornosti, naroda itd.), vrijednost suvereniteta danas je u punom raspadu” (Derrida, 2009: 239).

³ “Ta transformacija i ta otvorenost odgovaraju onome što smo malo prije nazvali *duhom marksizma*. Iako, dakle, analiza marksističkog tipa ostaje nužna, ona se čini radikalno nedostatnom tamo gdje marksistička ontologija koja utemeljuje projekt marksističke znanosti ili marksističke kritike *također i sama sadrži, i mora sadržavati, potrebno je da sadrži* mesijansku eshatologiju unatoč tolikim modernim i postmodernim poricanjima. (...) Pa, dobro, ono što ostaje jednako nesvodljivo na svaku dekonstrukciju, što ostaje jednako nedekonstruktibilno kao i sama mogućnost dekonstrukcije jest možda određeno iskustvo emancipatorskog obećanja. To možda predstavlja i samu formalnost strukturalnog mesijanizma, mesijanizma bez religije, čak i samog mesijanskog bez mesijanizma, ideju pravde – koju uvijek razlikujemo od prava, pa čak i od ljudskih prava – i ideju demokracije – koju razlikujemo od njezina aktualnog koncepta i njezinih danas određenih predikata” (Derrida, 2002b: 80).

Derrida je već nakon svoje temeljne knjige *Gramatologija* nastojao promisliti svezu između iskonskoga i konačnoga (*arhé* i *eshaton*). Nasuprot utopijskome mesijanizmu marksističkih mislilaca Blocha i Benjamina, on ne misli ono nadolazeće iz horizonta očekivanja i nade kao utopije, već iz mogućnosti onoga ne-mogućega samoga. To je istinski događaj nadolazećega (Derrida, 1978, 2005c). Kritika metafizike i ontologije prisutnosti bitka u mišljenju ranoga Derride odgovara kritici moderne politike subjektivnosti. Suverenost i uvjetno priznanje Drugoga iz perspektive moći modernoga subjekta postaje odlučno u kasnoga Derride. Valja još napomenuti da taj prijepor o nepolitičkome ranome Derridi i mišljenju bezuvjetnoga etičko-političkoga gostoprimstva spram nesvodljivo Drugoga u kasnoj fazi nije iznimkom u suvremenoj filozofiji i društveno-humanističkim znanostima. Na isti se način može sagledati rasprava o ranome i kasnome Sartreu. Pritom je prva faza njegova egzistencijalizma bila pitanje slobode individualnoga subjekta, a druga faza mišljenja tzv. etičko-politička konverzija ili susret s Marxom u društvenoj praksi djelovanja kolektivnoga subjekta u svijetu (Paić, 2007). U slučaju Derride problem je utoliko veći što on u samotumačenju vlastita mišljenja povodom knjige *Sablasi Marxa* izrijeком kaže sljedeće:

- (1) da se njegovo djelo ne može i ne smije svrstavati uz tzv. žanr postmoderne ili poststrukturalizma, jer su to tek masovnomedijske fraze i ne odgovaraju bitnim nakanama njegova mišljenja;
- (2) da dekonstrukcija nije ni metoda ni paradigma u humanističkim znanostima, već način razmjешtanja pitanja o metafizičkim temeljima zapadnjačke povijesti u znaku binarnih opreka, te stoga dekonstrukcija pretpostavlja rad “pregovaranja” između onoga što je tekst i onoga na što se odnosi strukturalnost strukture teksta kao već uvijek predstavljenoga načina prisutnosti “subjekta” dekonstrukcije;
- (3) da pitanje političkoga u doba depolitizacije koja ima oznaku Schmittove dijagnoze stanja o svijetu bez politike kao “dehumaniziranoj pustinji” zahtijeva repolitizaciju politike zbog onog što je jedino bitno, a to je mišljenje nadolazeće zajednice kao nadolazeće demokracije;
- (4) da usuprot diskursu o “kraju povijesti” iz obzorja liberalizma i njegove ideologije o jedinstvenom i jednome “svijetu bez politike” valja rekonstruirati ono izvorno i stoga performativno političko kao uvjet zbiljske mogućnosti etičko-političkoga obrata u onome nadolazećem zbog same stvari demokracije, njezine svrhe (*telos*) i smisla povijesne singularnosti (Derrida, 1999: 213-269).

Iz te Derridine pouke svojim kritičarima i interpretatorima o putu njegova mišljenja jasno je da ne postoji nikakav radikalani etičko-politički obrat. Posve suprotno, radi se o bitnoj artikulaciji mišljenja događaja povijesnosti i vremenitosti

izvan svođenja na “aktualnost” i “realnost” kao jedinih kriterija vrednovanja. Da bismo pokazali kako je riječ o unutarnjoj pokrenutosti mišljenja onog političkoga i politike iz same biti dekonstrukcije na tragu Heideggera, valja navesti razlikovanje dviju dimenzija vremena onog što se naziva *budućnošću*. Derrida, naime, razlikuje između “budućnosti” (*futur*) i “nadolazećega” (*l’avenir*). Prvo je ono što se nužno i neizbježno mora dogoditi jer je već “programirano” aktualnošću u dogledno vrijeme, a drugo je ono koje u sebi ima karakter neizvjesnosti i neproračunljivosti, neku vrstu nade bez očekivanja, ono ne-moguće koje dolazi iz nadolazećega a da se dolazak nije ničime najavio (Derrida, 1972; Paić, 2011a: 317-366). Taj mesijanski karakter nadolazećega ima u sebi nešto spasonosno i istodobno apokaliptičko. Riječ je o jedinstvenome događaju onoga što određuje razliku između povijesti kao programirane sveze ideje i zbilje te povijesti s onu stranu bilo kakve metafizički objavljene istine kao hegelovsko-marksovske eshatologije apsolutne znanosti duha ili apsolutne znanosti rada.

Razlika između “budućnosti” i “nadolazećega” jest razlika između uvjetovane i pragmatične politike modernoga poretka realnosti nacija-država i bezuvjetnoga događaja onoga političkoga kao svagda neodlučivoga i neodredljivoga horizonta očekivanja. Drugim riječima, iz Derridine razlike/razluke (*différance*) proizlazi da se razumijevanje vremena pokazuje pitanjem dekonstrukcije biti čovjeka uopće. Politika postaje pukom tehnologijom vladanja okolnim svijetom. Političko se, čak, svodi na racionalnost djelovanja u skladu s unaprijed postavljenim granicama “prirode”. Prema tome, subjekt moderne politike kao što je nacija-država i koncept suverenosti nestaju u čudovišnoj mreži bez-subjektivnih aktera globalnoga poretka. Derrida je u kritici Heideggera pitanje kraja čovjeka odredio nastankom nadolazećega “humanizma” s onu stranu novovjekovnoga subjekta. Ako je ta tvrdnja točna, tada bi trebalo otvoriti problem na sljedeći način. Zašto je Derridin “zaokret” spram političkoga i politike “skandal” mišljenja dekonstrukcije? Može li se, naime, uopće politika dekonstruirati kao što je to slučaj s cijelom metafizičkom baštinom tekstova filozofije, književnosti, teologije? Problem je, dakako, u tome što Derrida kao i Schmitt razlikuje ono političko i politiku. Budući da je dekonstrukcija uvijek čin tumačenja tekstova, a da je pojam teksta u Derride na neki način sve, onda se i ono političko i sama politika kao tekst svagda pojavljuju medijima razumijevanja svijeta u kontekstu.⁴ Posljedično, bit političkoga ne određuje ovu ili onu politiku. Sada se sama bit političkoga pojavljuje načinom egzistencijalne strukture čovjeka. U drugom obratu može se čak kazati da Derrida u svojim kasnim spisima dekonstrukcijom biti političkoga kreće u dekonstrukciju same biti čovjeka na ishodu hu-

⁴ “Što nazivam ‘tekstom’ uključuje sve tzv. ‘realne’, ‘ekonomske’, ‘povijesne’ društveno-institucionalne strukture, ukratko sve moguće referente. (...) Tzv. stvar sama je već uvijek *repräsentamen*. (...) stvar je već uvijek sama ‘znakom’” (Derrida, 1977: 125).

manizma. Pitanje o biti političkoga jest, dakle, pitanje o biti ljudskoga zajedničkoga bitka. Događaj nadolazeće demokracije postaje beskrajno i bezuvjetno nužan kao mogućnost onog ne-mogućega, a ne kao utopija koja se smješta u neprestanu odgodu eshatologijskoga krajnjega trenutka vremena. Političko za Derridu nije nikakvo sredstvo. Ono je navlastiti misaoni događaj odluke o pripremi nadolazećega. Forma demokracije otvara prostor ne-određenosti sadržaja onog nadolazećega. Stoga je pravednost jedina ideja koja se ne može dekonstruirati. Iz beskrajnoga zahtjeva slobode čovjeka za ispunjenjem svoje biti u svijetu apsolutne pravednosti proizlazi svaka moguća politika. Zahvaljujući ideji pravednosti ona ili jest navlastita ili to nije. Samo se u tom pogledu može zastupati postavka o Derridinoj svezi s mesijanskim židovskim izvorima kada je riječ o odnosu događaja političkoga kao nadolazeće demokracije i određenja subjekta politike pripadnoga novome pojmu političkoga – prijateljstvu, ljubavi i bezuvjetnoj predanosti nesvodljivo Drugome. Može se čak ići još dalje i reći da je takvo mišljenje političkoga nečuven događaj žrtvovanja *realpolitik* u ime politike etičke neodlučivosti obrata metafizičke strukture temelja modernoga svijeta.

Moja je postavka da se Derridin okret ili usmjerenost prema području političkoga i politike u njegovim kasnim spisima i predavanjima može razumjeti pokušajem da se bit čovjeka u doba njegove ideologijsko-političke destrukcije sredstvima tehnološke, neoliberalne kapitalističke globalizacije i preobrazbom svijeta u medijski aparat tvorbe realnosti neodgodivo “spasi” bezuvjetnim događajem nadolazeće zajednice. U tu će svrhu Derrida pojam bezuvjetnosti izvesti iz dekonstrukcije Kantova kategoričkoga imperativa. Naglasak je premješten iz područja uvjetnoga etičkoga gostoprimstva spram stranaca i nesvodljivo Drugih u okrilju suverenosti moderne nacije-države na kozmopolitsku razinu svijeta (Derrida, 2000, 2005b; Eagleton, 2009). Sada etičko-politički čin uspostave “subjekta” događaja, koji uvijek ima performativni karakter “sadašnjosti” djelovanja, bitno mijenja horizont etike i politike. Ali u tom je djelovanju pretpostavljena odluka promjene stanja, postojanja nečim drugim i drukčijim. Identitet se konstituira razlikom. Iz nesvodljivo Drugoga, koji je u meni kao regulativno načelo djelovanja, proizlazi etički odgovoran čin političke odluke. Bezuvjetnost stoga ne pripada području “interesa” i “prirode” poretka u kojem se čovjek nalazi u svijetu. Ona pripada sferi zbiljske mogućnosti. U knjizi *Politike prijateljstva* Derrida za tu sferu neprestano upotrebljava riječi *možda* i *vjerojatno*. To nije puki etički horizont vrijednosti bez svojeg područja važnja u praksi. Posrijedi je nešto bitno drukčije od regulativnih ideja. Poznato je da one omogućuju svijetu da ima metafizički temelj i smisao čak i kada nema Boga, pravde, istine kao transcendentalnih označitelja u zbilji. U Derride, kao i kod drugih mislilaca “gramatologijskoga obrata”, jezik događaja samoga fenomena ne može se pojaviti apriorno i transcendentalno (Mersch, 2010; Marder, 2009; McCumber, 2000).

Jezik se konstituira performativnim činom događaja. Zbog toga se bit jezika pokazuje u neizvjesnosti i nemogućnosti predviđanja političkoga uopće. U razlici spram “racionalne jezgre” dijalektike, kako Marx nastoji osloboditi dijalektiku od Hegelova spekulativnoga (i)racionalizma uvidom u budućnost kao prostor-vrijeme razvitka proizvodnih snaga subjekta radikalne promjene zbilje, Derrida u dekonstrukciji subjekta moderne politike bezuvjetnost emancipacije otklanja od subjektne apsolutne volje. Događaj nadolazeće demokracije jest ono što se razlikuje od utopije. Ne-mogućnost određuje događaj događajem koji omogućuje bit političkoga. No problem je što se performativnost odluke subjekta ne svodi na politiku modernoga subjekta. S onu stranu njegova bezuvjetnoga prava akcije stoji nešto “više” i “iznad”. Taj kvazitranscendentalni uvjet mogućnosti događaja nadolazeće demokracije upravo je događaj zajednice bez uvjeta. Zajednica se ne može konstituirati samo iz performativnoga subjekta otpora vladajućoj politici neoliberalne kapitalističke globalizacije. U tome je razlika između politike dekonstrukcije (Derrida i Nancy) i neomarksističkih političkih ontologija novoga subjekta (Badiou, Žižek). Derrida u toj emancipaciji događaja od moći teologijske suverenosti mora političkome pripisati nešto krajnje začudno – *neodlučivost, pasivnost, ne-moć* (Vattimo, 2008). Dekonstrukcija metafizike prisutnosti nužno mora imati svoj drukčije postavljeni pojam političkoga i njegova subjekta. To više ne može biti ni tradicionalno shvaćena suverenost nacije-države niti pak neka partikularna klasno-socijalna grupacija moderne politike poput primjerice radničke klase i njezine Partije (Derrida, 2002b). Pitanje političkoga i politike u doba koje više ne određuje moderni poredak nacija-država zahtijeva iskorak iz binarnih opreka “prirodnoga stanja” (uvjetovanosti zajednice) i “političkoga stanja” (bezuovjetnosti slobode) u samu singularnost događaja politike nadolazeće zajednice. Derrida taj događaj imenuje “nadolazećom demokracijom”. Već je iz toga jasno da se jaz između modernosti i tradicije, racionalnosti i prirode ne može misliti u skladu s novovjekovnim metafizičkim temeljima države, prava, društva, politike, kulture, religije. No je li Derrida u toj “drugoj” dekonstrukciji političkoga i politike modernoga subjekta ipak na kraju ostao u horizontu mesijanstva bez Mesije, etike bezuvjetnoga gostoprimitstva bez zbiljskoga tla kozmopolitske zajednice, subjekta nadolazeće demokracije bez pripadnoga područja ozbiljenja ideja slobode, jednakosti i bratstva?

Nema sumnje da se pitanje političkoga i politike s onu stranu aktualne krize “izvornoga” smisla tih pojmova odnosi na dvije razine redukcije. Prva je ona koja u ime ideje neoliberalizma kapitalističke globalizacije zagovara ideologiju tzv. postpolitike ili postdemokracije (Rancière, 2004; Žižek, 2000). Ta vrsta redukcionizma političkoga na tehnopolitiku ekonomije kao autoregulacije društvenih odnosa u suvremenim demokratskim poretcima odgovara dinamici kasnoga kapitalizma, a nastaje već 1970-ih s pojmom postmoderne. Sam će Derrida stoga tu vrstu redukcionizma kritički odbaciti. Na taj će način čak i Lyotardovu ideju velikih meta-

pripovijesti kao oznaku moderne logike bezuvjetnoga napretka povijesti prokazati nedostatno operabilnom za emancipacijski i mesijanski događaj autentičnoga političkoga nadolazeće demokracije (Derrida, 1999: 229). Ono što je jedino zajedničko Derridi i pristalicama postpolitike, unatoč bitnim razlikama, jest uvid da je subjekt moderne politike – nacionalna država, suverenost, klasno-socijalna partikularnost stranačke reprezentativne demokracije, hegemonija ideologijskoga polja vladajućih ideja – iz temelja razoren. Nakon raspada realnoga socijalizma 1989. godine u svijetu ne može se više nastaviti govoriti o nacijama i suverenosti bez polaganja računa o karakteru subjekta politike univerzalne isključivosti Drugih koji nisu uključeni u život suverene zajednice. Kraj modernoga subjekta označava proces nadomještanja struktura srodstva i “prirodnih prava” u formi dostojanstva čovjeka kao ničim više određenoga pripadnika kozmopolitske zajednice (Archibugi, 2003). Nadomjestila ga je logika univerzalne i bezuvjetne tvorbe subjekta bez supstancije. Iskazano političkim jezikom globalnoga poretka, to je mjesto zauzela pragmatika kolektivno praznih označitelja. Oni postaju subjekti/akteri postpolitike: rasa, rod/spol, kultura. Prijelaz iz logike moderne suverenosti subjekta u pragmatiku suverenosti mreže aktera u njihovoj načelnoj nesvodljivosti oznaka je političkoga našega doba.⁵ Druga

⁵ U našoj filozofijsko-politologijskoj raspravi o razmjerima tog obrata paradigmi mišljenja političkoga i politike posebno mjesto zauzima Davor Rodin. Njegova tumačenja onog što naziva “postmodernom” ili “postmodernim obratom” kao novom hermeneutičkom situacijom nakon kraja moderne epistemologiji su uvjetovana pokušajem da se cjelokupno novovjekovno, a time i antičko razumijevanje sklopa političkoga – politike – zajednice zbog nemogućnosti pozitivnoga utemeljenja ideja slobode, istine, pravednosti iz transcendentalnoga horizonta jezika preokrene u situaciju koja označava početak – *dekonstelacije*. Umjesto “velikih metapripovijesti” političke teorije u znaku kauzaliteta događanja, na djelu je odvajanje političkoga mišljenja od političke filozofije i političke teorije. Njegovo razumijevanje postmoderne stoga je svojevrsan misaoni obrat u samom vlastitome pokušaju da se izgradi most između Kanta i Hegela, preko Marxa, sa suvremenim fenomenima političkoga i politike. No budući da je već od “gramatičkoga obrata” Husserlove fenomenologije, Wittgensteinove filozofijske gramatike i Heideggerova mišljenja jezika s onu stranu subjekta racionalne tvorbe svijeta od novoga vijeka do modernoga doba učinjen korak izvan redukcije jezika na logičko-instrumentalne sklopove svijeta, očito je da dihotomija “prirode” i “kulture”, pretpolitičkoga i političkoga stanja (zajednice i države) gubi svoju vjerodostojnost. Obrat, prema Rodinu, dolazi iz samopokazivanja nesvodljivih fenomena političkoga u biti dekonstrukcije, koju on u analogiji s Derridom naziva – *dekonstelacijom*. Umjesto redukcije onog “izvornog” na državno-društvenu političku sferu posrijedi je *dekonstelacija* političkoga i politike. Ona se zbiva premještanjem težišta na ono što je novovjekovnoj političkoj teoriji, a time i cjelokupnoj metafizičkoj misli od Kanta do Hegela i dalje bilo čudovišno – stanje prirode ili izvornosti samoga fenomena političkoga. Naime, već samo otvaranje problema životnih pojavnosti kao političko-etičkih pitanja smisla političke zajednice u suvremeno doba nestanka suverenosti nacionalne države (prijateljstvo, ljubav, mržnja, hrabrost, razboritost) pokazuje da je riječ o dislokaciji i temporalizaciji političkoga uopće. Kada u globalnome poretku više nije moguće ništa unaprijed postulirati i konstituirati iz transcendentalnoga područja djelovanja ideja, nastaje potreba za imanentnim razumijevanjem političkoga samoga. Rodin zato na-

razina redukcije političkoga i politike jest ona koja, paradoksalno, nastoji osloboditi političko od utjecaja drugih sfera suvremenoga života poput religije, prava, morala, etike, kulture. To je bila nakana Carla Schmitta u 20. stoljeću. Ali problem koji otuda nastaje jest da se prividna autonomija i emancipacija političkoga i politike od ideologije neoliberalnoga tehnokratskoga ekonomizma zbiva tako što umjesto totalne autonomije heteronomnih sfera ljudske egzistencije u zajednici, dolazi do hiperpoliticizacije tih nepolitičkih sfera. To dovodi do krajnje neočekivanih posljedica. Danas se one prepoznaju u nemogućnosti da se bilo koja sfera života razmatra “autonomno”. Pa čak i suvremena umjetnost i estetika sebe shvaćaju iz paradigme repoliticizacije umjetnosti i estetike, dok sama religija u svojem zahtjevu za dokidanjem ili prevladavanjem sekularnoga društva u globalno doba liberalnu demokraciju suočava s fenomenom fundamentalizma ili totalne politicizacije religije (Paić, 2005, 2006; Rancière, 2010; Derrida i Vattimo, 2001).

Te dvije redukcije pokazuju nešto dalekosežno za svaku daljnju raspravu o “rehabilitaciji političkoga”. Obje, naime, govore o nestanku subjekta moderne politike kakvog smo poznavali u novovjekovnoj povijesti političkih ideja. Trebalo bi ozbiljno uzeti u razmatranje Derridin misao da nije u krizi samo koncept moderne suverenosti nacije-države, nego sve što proizlazi iz koncepta moderne suverenosti (Derrida, 1997a). U krizi su, dakle, sve ideje suverenosti i autonomije “duha”, heteronomije “kulture” i odatle izvedeni pojmovi biti čovjeka i njegova djelovanja u suvremenom svijetu. Ako nestaje subjekt moderne politike ili ako je već taj nestanak, kako je to bilo jasno i Carlu Schmittu, na putu totalnoga ozbiljenja u nekoj vr-

pušta sve ove ili one rehabilitacije političke filozofije na tragu Aristotela te smjerno priznaje da je sve to u suočenju s nereduktibilnom političkom zbiljom suvremenih demokracija i različitih hibridnih poredaka u globalno doba tek fikcija i iluzija metafizike. Što je, dakle, posljedica tako shvaćenoga obrata i odakle on dolazi? Zacijelo bi odgovor mogao biti da “realnost” samoga života iziskuje napuštanje teorija koje više ne mogu objasniti kaotičnost, složenost i nesvodljivost političkoga na tvorbu uma iz novovjekovne metafizičke sheme. No čini se da je pravi razlog ovog epistemologijskog obrata koji Rodin poduzima u nečemu što je otvorila cjelokupna postmetafizička skepsa spram ideje “utemeljenja” politike odozgo. Radi se o pitanju odluke i odgovornosti za – budućnost. Ali ne više u pukom shvaćanju bezuvjetnoga napretka i razvitka povijesti, nego u bezuvjetnome etičko-političkome činu odluke za “sadašnjost” zajednice. Na taj se način u Rodinovu mišljenju političkoga nužno pokazuje da pitanje smisla zajednice koja, kao i u Derride, iziskuje ono nadolazeće iz nečeg što je neizvjesnost događaja otvara i pitanje o novoj metateoriji političkoga kao nečeg bitno antisustavnoga (neteleologijskoga i antikauzalnoga). Život sam u svojoj nesvodljivoj navlastitosti fenomena zahtijeva da se svako područje, pa tako i političko, više ne razmatra iz neke druge sfere (religije ili ekonomije, primjerice), nego iz sebe same. No pravo je pitanje je li tako shvaćena “autonomija” političkoga kao heteronomija slobode, istine i pravde put u tumačenje političkoga koje odgovara suvremenoj zbilji, ili je to možda samo druga vrsta redukcije, ali sada s obrnutim predznakom – postmoderne kao rada *dekonstelacije* (Rodin, 2004, 2008).

sti neoliberalne “dehumanizirane pustinje” sveudilj zemaljskoga globusa, onda je pitanje repolitizacije:

- (1) uzaludan čin etičko-političkoga događaja stvaranja kozmopolitske zajednice na temeljima globalnoga poretka i njegove jedine ideologije moći kapitala kao čudovišno umreženoga integralnoga društva spektakla;
- (2) stvaranje autonomije političkoga u doba tehnopolitike neoliberalnoga globalizma označava put u redukciju svih drugih fenomena života na političko koje sada djeluje prema logici binarnih opreka. A to znači da je umjesto manihejske logike modernoga doba sažete u ideji ili kapitalizam ili siromaštvo i diktature, ili socijalizam ili barbarstvo, na djelu sintetička logika uključene isključenosti: i kapitalizam i siromaštvo, i socijalizam i barbarstvo, i demokracije i diktature. Suvremeni svijet nije samo prikaz iz entropijskih proza Thomasa Pynchona ili Dona de Lilla kao što su *Gravity's Rainbow* i *Cosmopolis*. Jezik tih romana mreža je događaja teorije kompleksnosti. Iz nje slijedi da se sustav stabilizira uvijek kad je na rubu kaosa. U stalnim krizama vlastite samoreprodukcije sustav djeluje poput autopoietičkoga stroja. Postoji li uopće mogućnost da se u tom čudovišnom oslobađanju onog političkoga od postpolitike dogodi obrat u samoj biti politike nadolazeće demokracije? Derridin je odgovor unaprijed skeptično-mesijanski – “možda” i “vjerojatno”. Ali on to jest samo iz otvorenosti događaja onoga nadolazećega. Pogledajmo obrazloženje i način Derridina mišljenja o tome.

2. Aporija dvostruke redukcije

U već spominjanim Derridinim knjigama obrata spram biti političkoga, u *Sablastima Marxa* i *Politikama prijateljstva* gdje se govori o nužnosti repolitizacije da bi se ideologiji postpolitike ili depolitizacije neutralizirao izvor njezine moći rastvaranja političkoga u tehnologiju čiste moći, neizostavno je mjesto susreta Schmitta i Derride. Novo postavljanje pitanja o mjestu političkoga određuje taj susret u sporu. To mjesto više nije epistemologijsko mjesto modernoga središta strukture, koja nadodređujući sve određuje kao što se u klasičnoj novovjekovnoj epistemologijskoj paradigmi, primjerice Newtonovoj, kategorije prostora i vremena nužno svode na klasičnu mehaniku. Umjesto središta političkoga treba govoriti o razmještenoj prostorno-vremenskoj “biti” političkoga kao uvjeta mogućnosti bilo koje realne politike. Djelatnost razmještanja središta označava posljedično razdjelovljivanje same moći novoga ne-središta političkoga i politike. Deleuze to naziva deteritorijalizacijom i decentriranjem subjekta (Deleuze, 1995; Thoburn, 2003). Kada to više nije poredak određen “prirodnim pravom” suverenosti nacije-države na vladavinu ograničenim teritorijem svoje jurisdikcije, tada se suočavamo s izlaskom iz sfere “prirode” i organskoga shvaćanja države u nešto čudovišno blisko i neizmjerljivo beskra-

no. Problem određenja granica političkoga djelovanja u suvremeno doba vladavine globalnoga poretka kapitalističke ekonomije jest jednostavno u tome što je koncept središnje strukture vladavine poretkom nepovratno nestao. To je razlogom zašto se kapitalizmu kao “odbjeglome” nadzornome društvu/državi na globalnoj razini nastoji ograničiti vladavina (Habermas, 1998). Rezultat je, naravno, neuspješan. Razlog je u tome što se povratak političkoga u smislu “ljudskoga” ogleda u obnovi tradicionalnih pojmova moderne politike u situaciji nestanka same biti moderne politike uopće. Na to je upozorio Foucault u svojim predavanjima o biopolitici i moći u doba neoliberalne destrukcije zajednice i ideje javnoga dobra. Ono što se događa u svođenju političkoga i politike na neoliberalnu tehnologiju vladanja društvom kao okolnim svijetom jest postpolitički konsenzus “ljevice” i “desnice” o neupitnosti samoga sustava, poretka i institucija vladavine u doba biopolitike. Svaka promjena političke vlasti samo je autoregulacija sustava u entropijskoj situaciji stabilnosti u krizama (Foucault, 2008).

Derrida se u svojem tumačenju Schmittova pojma političkoga, osobito u *Politikama prijateljstva*, istodobno razračunava s etičko-političkim ideologijama dviju postpolitika: jedna je ona neoliberalizma kapitalističke globalizacije, a druga je ona koja pod vidom metapolitike događaja nastoji biti radikalna politika novoga subjekta nadolazeće zajednice u heterogenim teorijskim inačicama postmarksizma. Pitanje subjekta nadolazeće zajednice, dakle, temeljno je pitanje uvjeta mogućnosti takve zajednice. Preduvjet za to je da ona nužno mora imati demokratsku legitimnost. Budućnost se u onome nadolazećemu otuda etičko-politički postavlja mesijanskim pozivom. Nadolazeće “mora” doći samo u formi demokratske vladavine. Nikako drukčije i nipošto u antidemokratskome obličju nekoga čudovišnoga hibrida, Levi-jatana s licem anđela! Problem koji otuda slijedi jest problem univerzalnosti (rada) i partikularnosti (roda/spola, klase, nacije, rase, kulture) u tvorbi novoga subjekta nadolazeće zajednice. Tko je subjekt nove politike dekonstrukcije? Derridin je odgovor da se subjekt obrata, ili marksistički govoreći revolucije, mora dekonstruirati iz ideje bezuvjetne nadolazeće demokracije. Nadolazeća demokracija ne može se svesti na subjekte moderne suverenosti nacije-države unutar globaliziranoga neoliberalnoga kapitalizma. Univerzalnost subjekta rada je u *Novome svjetskome poretku* postala univerzalnost kognitivnoga kapitala u formi tehnoznanstvenoga rada, a ne odavno zastarjeloga fizičkoga rada. Istodobno, partikularnost je postala politika identiteta kulture kao nove ideologije. Ona održava sustav u stabilnosti s pomoću zahtjeva za više “ljudskih prava” i za više “kulturalnih prava” isključenih ili nepriznatih društvenih skupina (Paić, 2009). Kultura “služi” stabilnosti globalnoga poretka u svim svojim pojavnim likovima “subverzije” i “otpora”.

Paradoksalno je da se Derridina *politika dekonstrukcije* od samoga početka u anglosaksonskim zemljama odčitavala kao nova politika za multikulturalnom promjenom označitelja moći društva. Drugim riječima, dekonstrukcija je bila politički

dešifrirana kao “mala politika” postmodernoga identiteta razlika nesvodljivo Drugoga. Kada je Derrida izričito napomenuo da je nestanak klasno-socijalne grupacije u određenju novoga subjekta nadolazeće zajednice u formi demokracije razlogom zašto se treba stvoriti politika univerzalnoga otpora kao “Nova Internacionala” u kozmopolitskome razumijevanju ideja slobode, jednakosti i pravednosti, postalo je jasno da se razlike između konstrukcije i dekonstrukcije subjekta političkoga mogu izvesti jedino iz onoga što jest bit političkoga (Fritsch, 2002). A to ne može biti ništa drugo negoli ono što Schmitt razvija u svojem spisu *Pojam političkoga* polazeći od binarnih opreka prijatelj/neprijatelj. Već na početku Schmitt kaže, a Derrida takav stav prihvaća, da su “svi jasni pojmovi modernoga nauka o državi sekularizirani teologijski pojmovi” (Schmitt, 1963: 50).

Ako je tome tako, tada za ekonomiju i politiku vrijede pravila “sekularizacije božanskoga”. Prva pretpostavka *sekularne profanacije* jest uvid da ni ekonomija ni politika u modernome shvaćanju suverenosti nisu izvedene ni iz čega drugoga negoli iz ideje “prirode” kao dvoznačnoga entiteta. Ona je čudovišna sfera okrutnosti i volje za moć, ali i sfera koja omogućuje nesvjesno stvaranje stroja proizvodnje društvenih formi života u zajednici. Tzv. pretpolitičko stanje nije radikalna suprotnost političkome stanju novovjekovno uspostavljene države. Naprotiv, sama je država od Hobbesa onaj čudovišni stroj organizacije društvenoga poretka zasnovanoga na neprijateljskim odnosima između ljudi. Takav stroj djeluje kao “nova priroda” čovjeka u zajednici. Spor između prirodnoga prava i suverene moći države završava u moderno doba nastankom reprezentativne demokracije. Ona ima strukturu uključene isključenosti pripadnika koji nisu priznati građanima/državljanima po svojem etničkome podrijetlu ili po svojoj nesvodljivoj drugosti kao što je religija ili kultura. Utoliko je i anglosaksonski model liberalne demokracije, koji etničko načelo građanstva suspendira u ime univerzalnosti prava s onu stranu “prirode”, samo druga vrsta moderne redukcije. Umjesto ograničenja po “prirodi”, koja važe od Aristotela jer je polis zajednica krvnoga srodstva Grka, na djelu je ograničenje po “kulturi”, jer je moderna demokracija u američkome modelu ustavnoga patriotizma ograničena na građane/državljanke bez kulturnoga identiteta (Paić, 2011b). Društvo se u liberalnoj teoriji razlikuje od države po tome što ono načelno dopušta autonomiju religije, kulture, ekonomije, prava i znanosti. Totalna država pak dokida bilo kakvu autonomiju društvenih sfera ljudskih odnosa u zajednici. Stara rasprava o bitnoj razlici između liberalnoga i totalitarnoga shvaćanja države postaje u doba postmoderne i globalizacije iznova razdjelnicom između onoga što jest navlastito političko i onoga što je tome suprotstavljeno. Razlika koju, primjerice, Marcuse ne određuje razlikom demokracije i totalitarizma u shvaćanju države, nego razlikom između liberalne ideologije i totalitarizma kao ideologijsko-političkoga sustava vladavine obnavlja se u kontekstu napuštanja klasičnih pojmova razlikovanja društva i države (Paić, 2011a: 189-230). Ako više nema razloga za nastavljanje govora o suverenosti

tradicionalno shvaćene nacije-države i svih njezinih subjekata/aktera, tada je jedan od načina razumijevanja postojećeg jaza između modernoga doba i onog koje se sada događa u znakovima krize suverenosti stvaranjem neoimperijalnoga poretka “nad-suverenosti” povratak u razmješteno središte samoga pojma političkoga. Taj povratak političkoga odgovara nečemu krajnje nečuvenom u suvremeno doba. Nikad više politizacije društva i kulture, nikad manje radikalnih promjena stanja stvari! Očito je da se razlog toj strukturalnoj perverziji u biti političkoga nalazi negdje drugdje, a ne u volji “novoga subjekta” radikalnih politika za promjenom svijeta.

Depolitiziranje se ne može shvatiti, ni schmittovski ni derridijanski, negativnom točkom preobrata u događaj političkoga uopće ako se ne vidi da je svako depolitiziranje države samo drugi način repolitiziranja u doba nestanka dihotomija “prirode” i “kulture”. Agamben je to imenovao razlikom između “gologa života” (*zoe*) i “političkoga života” (*bios*). Da bi razlika između političkoga i nepolitičkoga, države i društva mogla uopće biti faktičnom u samoj zbilji modernih liberalnih demokracija, svaka moguća realna politika mora se nužno depolitizirati od onoga što ju načelno omogućuje. Drugim riječima, paradoks je moderne liberalne politike u tome što je ona nužno bez subjekta političkoga. Ideologijskom tvorbom razlike liberalne države i građanskoga društva pokušava ga se nadomjestiti. U ime čega se vodi, primjerice, globalni “rat protiv terorizma” i tko su mu subjekti? Jesu li to Amerikanci, NATO, zapadnjačka civilizacija ili možda pojam “svjetske sigurnosti”? Prethodi li taj rat neoimperijalnoj suverenosti novih geopolitičkih carstava u 21. stoljeću ili je rat samo nastavak “politike drugim sredstvima” – zaposjedanja praznoga središta moći? Već je Hegel u svojim ranim spisima o pravu, običajnosti i državi zastupao postavku da je pravo povijesni rezultat rata i nasilja (Hegel, 1974; Göhler, 1974). Moderna suverenost u pravno-političkome određenju počiva na konceptu “prirodnoga prava”. No tko je istinski subjekt takvoga prava? Za Derridu je to početak svake moderne politike. Ona se konstituira nužnim procesom “rasprirodnjenja”. A to se događa na taj način što čovjek “prirodu” utemeljuje kao objekt znanstvenoga istraživanja. Država u modernome shvaćanju suverenosti predstavlja reprezentativnu moć. Ona je utjelovljena u suverenu od monarha do naroda demokratske republike. Suverena moć otuda se pojavljuje u ideologijskome metajeziku “prirode”. Subjekt se više ne može odrediti ničime unaprijed prihvaćenim i transcendentno zajamčenim kao što je to bilo u tradiciji zapadnjačke teorije politike i prava. Sada vrijedi pravilo da kontingencija i singularnost događaja u posebnoj situaciji i kontekstu daju opravdanje ideologiji. Prema tome, ideologija u naše doba aposteriorno određuje pojam političkoga. To proizlazi iz logike bitne reprodukcije događaja koji se već dogodio (Derrida, 2005a). Zato Schmittova teorija političkoga u Derridinu tumačenju postaje dekonstrukcija same moderne politike. Uvjet za to je “pročišćenje” od totalitarnoga sadržaja bliske sveze s nacizmom. Problem je, dakle, u načinu “desupstancijaliziranja” ove totalne politike modernoga doba.

Jedno od Scmittovih temeljnih polazišta razumijevanja biti političkoga iz sheme prijatelj/neprijatelj jest da je “priroda” političkoga u njegovoj razlikovnosti spram svih drugih područja života. Politički decizionizam osnova je moderne politike (Agamben, 2000). Odluka i misterij performativnosti u djelovanju, a ne usmjerenost na načine vladanja pokazuje da se političko može shvatiti samo u postajanju političkim. Riječ je, dakle, o procesu koji se razvija borbom (*polemos*), a borba se uspostavlja djelatnošću onoga što čini bit čovjeka – jezika. Političko je način suverenosti nacionalne države. U njemu se ogledaju antagonizmi i agonizmi između subjekata koji se nalaze u sferi društva (religija, kultura, moral, znanost). Neoliberalni model politike kao instrumentalne tehnologije moći prebacuje težište odlučivanja iz sfere političkoga (države) na samoga pojedinca umreženoga na način korporativne strukture ekonomije. Ta vrsta redukcije političkoga predstavlja pojavnu bit onoga što se naziva postmodernom “depolitizacijom”. No kod Lyotarda, primjerice, struktura političkoga u liberalnoj demokraciji jest ta da su subjekti postindustrijskoga društva – tehnouznanosti, sveučilišta i korporacija – postavljeni u međusobne odnose ekonomske konkurencije i zauzimanja položaja moći u društvenome prostoru djelovanja. Na taj se način političko prebacuje u agonističke odnose društvene sfere. Ona je načelno autonomna, ali u praksi je riječ o svođenju na logiku kapitalističke organizacije koju pokreće profit (Williams, 2000). Problem u određenju Schmittova pojma političkoga, prema Derridinu mišljenju, proizlazi otuda što se političko konstruira retoričkom akcijom. Jezik se te akcije već uvijek razumije performativom totalne politike isključenja Drugoga. U biti političkoga sadržana je bit jezika. Nakon “gramatologijskoga obrata” na tragovima Derride političko se više ne može misliti drukčije negoli iz dekonstrukcije jezika kao instrumenta komunikacije. Jezik nije aparat komunikacije ni sredstvo moći, nego otvorenost događaja samoga svijeta beskrajne reprodukcije života u svojim autonomnim sferama kazivanja kao teksta ekonomije, politike i kulture.

Dva su puta istodobne “rehabilitacije” političkoga u doba depolitiziranja neoliberalne kapitalističke globalizacije i oba su vezana uz razračunavanje sa Schmittom. Jedan je onaj u kojem se njegov pojam političkoga i politike proširuje na područje antagonizma između totalitarnoga shvaćanja države i neutralne liberalne države u situaciji “kraja političkoga i politike uopće”. Nakon terorističkoga napada Al-Qaede na Ameriku 11. rujna 2001. i preventivnoga rata Amerike i NATO-a “protiv terorizma” u ime obrane zapadnjačke civilizacije (ljudskih prava, slobode i tolerancije), političko i politika više se ne razdvajaju. Njihova sveza u pojmu strategijskoga djelovanja na temelju sheme prijatelj/neprijatelj sada postaje neutraliziranje svih drugih razlikovnih određenja složenih odnosa ekonomije, politike i kulture u globalnome poretku. Antagonizam između suverene moći Zapada i okolnoga svijeta zadobiva formu političkoga sukoba ideologija. Američki politolog Benjamin Barber to je simbolički formulirao sukobom između *Coca-Cole* i *Jihada*, što ima prizvuk

Huntingtonove teorije o sukobu civilizacija (Barber, 2001). Schmittova je teorija političkoga i politike izazov za doba postpolitike. Razlog je u tome što počiva na dvjema usporednim strategijama modernoga političkoga mišljenja: neutraliziranju binarnih opreka i logici iznimke koja potvrđuje izvanredno stanje. U njemu “božansko nasilje” suspendira pravni poredak liberalne demokracije na neodređeno vrijeme. Drugim riječima, Schmitt je izazov za suvremeno doba zbog svoje “realističke” deontologije odlučnosti u situaciji permanentne krize liberalizma i demokracije.

Drugi je put rehabilitacije političkoga naizgled mekši. Umjesto antagonizma suočavamo se s agonizmom koji se sada može pojaviti ili kao “socijalna agonistika” (Lyotard, 1979) ili pak kao “politička agonistika” (Rawls, 1999). Problem je u tome što je ovaj put povratka političkoga u samo srce suvremenoga svijeta “dehumanizirane pustinje” ispresijecan različitim kompromisima između modernoga liberalizma i postmoderne kritike liberalizma drugim sredstvima. Dok, primjerice, Lyotard nastoji spasiti autonomiju politike i kulture u postindustrijskome društvu novih sukoba između subjekata/aktera, koji nisu više ideologijski, već kulturalni sukobi oko identiteta, kod Rawlsa je stvar u preklapajućem konsenzusu između subjekata/aktera političkoga liberalizma (Rawls, 1995). U oba slučaja, paradoksalno, više nije pitanje dobre zajednice je li ona prihvatljiva sa stajališta nekoga univerzalnoga općega dobra, nego je li konsenzus uopće moguć bez utemeljenja “vrijednosti” na kojima zajednica počiva. Odgovor je, dakako, nalik na argumentaciju negativne teologije. Nije riječ o idealima i postulatima univerzalne zajednice koja počiva na “vrijednostima” zajedničkim za sve, nego je zajednica manje loša od modernih liberalno-demokratskih poredaka koji su počivali na “teroru” većine kao iluziji i fikciji univerzalnosti građanina/državljana. Da bi se održao konsenzualni ugovor između agonistički postavljenih subjekata/aktera društva i države u globalnome poretku, nužan je novi subjekt komunikacijske pravednosti. Taj je subjekt hibrid između depolitizirane politike i repolitizirane postpolitike događaja. Derrida upravo iz te čudovišno aporetičke situacije promišlja drukčiji način tvorbe političkoga u svjetlu nadolazeće demokracije.

U čemu je aporija? Derrida ponajprije jasno pokazuje razlikovanje između moderne politike i onoga političkoga suvremenoga doba. Ako Schmitt nastoji zadobiti kristalno čist pojam političkoga tako da ga neutralizira od sfere društva i privatnosti, očito je da to više ne odgovara stanju stvari danas. Suvremeni mediji u digitalno doba nadziru cjelokupan život pojedinca u društvu i državi. Sfera privatnosti nije odijeljena od javnosti. Komunikacija u doba interneta kao da pretpostavlja “autonomiju” privatne sfere. Ali taj “kao da” može se najbolje opisati onime što teoretičar suvremene umjetnosti i medija Boris Groys naziva sumnjom i zavjerom same medijalnosti događaja. Svaki korisnik interneta pravi se kao da ne zna da je uključenjem u mrežu (*network*) žrtvovana njegova privatnost u korist slobodne komunikacije anonimnih subjekata/aktera (Groys, 2000; Paić, 2012). Ukratko, Derrida smatra da

Schmittov pojam političkoga ne može biti odijeljen od sfere privatnosti društva. Razlog je u tome što je njegova nakana kritika liberalnoga ustrojstva države i društva. Prema tome, kritika realne politike koja u sebi nema karakter totalnoga događaja, sa stajališta Schmittove teorije prijatelja/neprijatelja, uzaludan je pothvat zato što je shvaćanje političkoga ovdje neka vrsta platonske univerzalne forme (*eidōs*) u samoj strukturi djelovanja kao odluke u performativnome činu retoričke akcije. Za Derridu je odlučno za bit političkoga ne više afekt “mržnje” koja se razvija iz sukoba oko priznanja moći subjekta/aktera u otvorenom prostoru politike. Umjesto toga afektivna sveza ljubavi i demokracije odjednom postaje bezuvjetnim pokretačem nadolazeće demokracije. Ljubav ovdje nije ništa drugo negoli korak prema onoj ljubavi koja je od Platona razlikovna spram tjelesne afekcije (*eros*). Naravno, posrijedi je prijateljstvo (*philia*). Nužnost repolitizacije otuda proizlazi iz obrata u samoj biti nadolazećega događaja demokracije. U tom pogledu nema bitne razlike u definiranju pojma između Derride i drugih teoretičara političkoga koji pripadaju postmarksizmu (Badiou, Žižek, Mouffe, Laclau). Repolitizacija je pokret oslobađanja političkoga od onoga što je ne-političko. To je djelatnost oslobađanja od svođenja politike na ekonomiju, znanost, tehnologiju, etiku i kulturu. Razlika je, međutim, između Derride i Schmitta u tome što se čin repolitizacije ne svodi na pročišćenje mjesta za totalnu politiku odlučnosti s onu stranu demokracije i liberalnoga shvaćanja slobode. Repolitizacija mora biti u službi nadolazeće demokracije. Ona mora osloboditi prostor-vrijeme za bit političkoga, a da istodobno samo političko ne podjarmi sve druge sfere društvene artikulacije života. Je li to uopće moguće?

U *Politikama prijateljstva* Derrida pokazuje sve bitne stavove dekonstrukcije zapadnjačke metafizike kao logocentrizma. Ali sada se dekonstrukcija događa u događaju onoga političkoga. Ona ima karakter nesvodljive razlike/razluke (*différance*) između onoga što je “prisutno” u aktualnim formama demokracije i onoga što čini bit nadolazeće zajednice u formi bezuvjetne demokracije. Politika se ne može utemeljiti iz same sebe. Ili, bolje, politika nema svoj temelj kao što ga nema ni sloboda. U tom je Derrida na istom tragu kao i Heidegger u raspravi o Schellingovu spisu *O biti ljudske slobode*. Jaz, bezdan, pukotina između bitka i bića čini slobodu događajem bestemeljnosti. Zato je i politika bestemeljni događaj slobode odluke. Ona postaje ne-odlučivošću jer za odluku više ne postoji neki božanski ili bilo koji drugi metafizički temelj. Kakve su posljedice toga mišljenja za nadolazeću zajednicu demokracije? Ponajprije, subjekt političkoga ne proizlazi iz unaprijed određene odluke. Iz mnoštva heterogenih odluka, koje se događaju pragmatično i u svojoj su bezuvjetnosti ne-odlučive, konstituira se polje političkoga. Subjekt cjelokupne politike dekonstrukcije stoga mora biti nestabilan. Budući da se konstituira djelovanjem bez “svrhe i razloga” koji je pokretao modernu politiku suverenosti, Derrida kaže da prijatelj postaje neprijateljem, a neprijatelj prijateljem. Umjesto logike ili-ili nastaje logika i-i. Binarne se opreke neutraliziraju. U pragmatičnome načinu

političkoga djelovanja dolazi do zamjene predznaka binarnih opreka. Tu vrstu aktualne neautentičnosti suvremene politike, koju svi moralno osuđuju, može se izbjeći ako se moderno shvaćanje suverenosti subjekta radikalno dekonstruira. Uvođenjem nesvodljivo Drugoga kao uvjeta mogućnosti “Nove Internacionale”, ili onog što Hannah Arendt u pretkazanju 21. stoljeća naziva dobom imigracije, dolazi do obrata. Subjekt političkoga više nije nacija-država, klasa i građanin. To je univerzalno čovječanstvo. U jednom razgovoru o postavkama iz knjige *Politike prijateljstva* Derrida kaže da u suvremenome demokratskome poretku glavno pitanje nije pitanje građanina, nego ne-građanina. Riječ je o ljudima koji dolaze kao imigranti u tuđu zemlju, kulturu, društvo i državu. Jednostavno, nadolazeća demokracija mora biti bezuvjetno gostoprimstvo prijateljstva. Ono mora ostaviti iza sebe moderne koncepte nacije, države, građanstva i suverenosti. Zato je nužan pronalazak novih praksi, međunarodnoga prava i zakona. Riječju, na djelu je proces transformacije suverenosti nacionalne države (Derrida, 1997b).

Pokušajmo sada izvesti argumentacijski postupak kojim Derrida u svojoj dekonstrukciji metafizike Zapada i racionalnoga poretka modernosti dolazi do ideje bezuvjetne zajednice kao nadolazeće demokracije. Ponajprije, jasno je da obećanje demokratskoga poretka slobode, jednakosti i pravednosti ne može više biti “utemeljeno” u prirodi ni u teologijskim pretpostavkama profane zajednice moderne politike. Nasuprot Schmittu, politika nadolazeće zajednice jest politika demokratskoga prijateljstva. Obećanje moderne demokracije od Francuske revolucije jest obećanje slobode, bratstva i jednakosti. Sve tri ideje pripadaju poretku moderne suverenosti nacije-države. U suvremeno doba Derrida uvodi četvrtu ideju koja djeluje više negoli regulativno. Uistinu je riječ o jedinoj ideji koju Derrida ne dekonstruira. Mistični autoritet pravednosti određuje smisao nadolazeće zajednice demokratskoga poretka slobode, bratstva i jednakosti (Derrida, 2002a). Pritom je važno istaknuti da sekularnost takvoga poretka jest uvjet mogućnosti nadolazeće demokracije. Ona ne može ne biti sekularnom upravo stoga što je bez utemeljenja u bilo kojim metafizičkim idejama Zapada. Dekonstrukcija politike ne znači da se “bit” političkoga traži u nekoj izvornosti ili iskonu, prvome početku. Već je iz ranih Derridinih spisa jasno da se ideja početka ili prirode dekonstruira tako što se događaj tumači medijalno, odnosno iz *iterabilnosti* (ponovljivosti) njegove univerzalne strukture pisma (Derrida, 1967). Umjesto retoričke akcije kojom Schmitt legitimira odlučnost kao bit političkoga, u Derride je riječ o tekstu ili pismu kao obećanju nadolazećega. Pismo u formi zapisanoga teksta predstavlja okvir demokratske ponovljivosti događaja. Sve se to događa performativno u svojoj ponovljivoj jednkrotnosti kao trag i arhiv. Jasno je otuda da nadolazeća demokracija ne može biti uklopljena u bilo koji aktualni empirijski politički poredak.

Ali problem je u tome što se “bit” političkoga u njezinoj ne-odlučivosti ne može održati u događaju bez subjekta politike koja realizira demokratsko obećanje. Na

tom mjestu, kako je već uvodno istaknuto, uvodi se mesijanstvo bez Mesije. Može se odrediti i događajem političkoga bez aktivnoga subjekta promjene postojeće konstelacije snaga ekonomije, politike i kulture neoliberalne kapitalističke globalizacije. Derrida mora pretpostaviti da takav subjekt ne može biti određen drukčije negoli krhkim subjektom obrata postojećega. U tome je, za razliku od postmarksizma odlučnosti i zahtjeva novoga političkoga subjekta za političkom revolucijom liberalno-demokratskoga svijeta (društveni pokreti i nova radnička klasa), Derrida na distanci od neposredne radikalne akcije (Sprinker, 1999). Političko ne može osigurati izvjesnost radikalne transformacije svijeta jer događaj mesijanstva bez Mesije pretpostavlja politiku dekonstrukcije same mogućnosti političke akcije na temeljima modernoga svijeta suverenosti. Jasno je da je identitet takvoga subjekta krhki ili metastabilni identitet otpora s onu stranu sfere “prirode” i “kulture”. Nadolazeća demokracija iziskuje dekonstrukciju ideje subjekta. A to ujedno znači i dekonstrukciju ideje “biti” čovjeka i svijeta. Demokracija je politički poredak upisan u samu ideju slobode. Bit moderne ideje slobode pak odnosi se na jednakost, slobodu govora i tiska. U *Politikama prijateljstva* demokracija neizbježno zahtijeva navlastitu dekonstrukciju. Iz horizonta mesijanskoga mora se odlučno krenuti u rastakanje i razgradnju svega onog što je povijesno-epohalno bilo ograničeno u samoj ideji demokracije – od Aristotela do Hegela, Marxa i postpolitike neoliberalizma.

“... nema dekonstrukcije bez demokracije, nema demokracije bez dekonstrukcije... Demokracija je *autos* dekonstruktivnoga samo-ograničenja” (Derrida, 1997b: 105).

Kritika demokracije pretpostavlja odstranjenje razlikovnih značajki demokracije. One nisu bit nadolazeće zajednice, nego ono što se u suvremenoj raspravi o granicama demokratske legitimnosti poretka naziva “demokratskim deficitom”. Za Derridu je očigledno da se u revolucionarnoj retorici Francuske revolucije o “bratstvu” – naroda i građana – radi o hegemoniji rodne/spolne isključivosti. Ona ima bitne posljedice za redukciju pojma prava čovjeka na pojam “muškarca” kao označitelja patrijarhalnoga (kulturnoga) poretka. To ne vrijedi samo za povijest Zapada, već pogađa cjelokupnu povijest čovječanstva. U pojam čovjeka od modernoga doba uvukao se virus redukcije na taj način što je pojam čovjeka zadobiven iz univerzalne povijesti čovječanstva kao europocentrične/zapadnjačke povijesti. Kada se nesvodljivo Drugi razmatra rodno/spolno različitim te kada se Drugi etničko-religijski razlikovno odstranjuje iz moderne tvorbe suverenosti nacije-države, tada je nužno zbog same ideje nadolazeće demokracije promijeniti smjer s njezinim legitimnim sredstvima. Drugi korak u promjeni smjera jest da se demokracija u mesijanskome značenju nadolazećega događaja ne misli više kao carstvo političke jednakosti i slobode jezika, nego kao carstvo beskrajne pravednosti (Fritsch, 2002). Bez novoga identiteta političkoga i politike, koji se ne može više razumjeti iz “prirode” kao or-

gansko shvaćanje “bratstva” i “jednakosti” pripadnika nacionalne države, nema ni nadolazeće demokracije i njezine beskrajne pravednosti. Derrida je mislilac političkoga u horizontu nesvodljivo Drugoga. Zato je bezuvjetna zajednica nadolazeće demokracije bezuvjetno gostoprimstvo spram stranaca i imigranata. To pretpostavlja da se cjelokupna povijest političkoga na Zapadu mora iznova napisati iz perspektive drukčije shvaćenoga pojma čovjeka i građanina. Nema sumnje da je za tako nešto sljedeći korak dekonstrukcija kozmopolitskoga poretka kao praznoga središta identiteta čovjeka u njegovu etičkome važenju kao “građanina svijeta”. Naime, pitanje je ima li Derridina nadolazeća zajednica demokracije na temelju univerzalne pravednosti, slobode i jednakosti, a koja počiva na prijateljstvu između priznatih osoba (građana i naroda svijeta), svoje utemeljenje u teritorijalnoj suverenosti neke postojeće političke zajednice? Gdje je toponomija te nadolazeće demokracije?

3. Moć bezuvjetne pravednosti?

Derrida je na to pitanje odgovorio povodom rasprave o globalizaciji, svjetskome miru i kozmopolitizmu (Derrida, 2002c). Pitanje nadolazeće demokracije, kao što se može pretpostaviti iz cijele strukture njegova mišljenja, nije stvar utopije, već prostora ozbiljenja mogućnosti onog što je bezuvjetno ne-moguće. Prostor ozbiljenja nije apstraktan prostor kantovske postulirane kozmopolitske zajednice kao binarne opreke nacionalnoj državi i njezinu konceptu suverenosti. To je ono što Derrida dekonstruira zbog aporije ne-utemeljenja i nužnosti bezuvjetnoga gostoprimstva spram nesvodljivo Drugoga. Budući da su izvori univerzalnosti ljudskih prava i slobode kao političke slobode građanina u grčko-rimskoj, kršćanskoj, židovskoj i islamskoj tradiciji, bjelodano je da se u odnosu na tri koncepta – globalizacije, svjetskoga mira i kozmopolitizma – odgovor na pitanje o mjestu ozbiljenja nadolazeće demokracije mora potražiti u ne-mjestu svih triju konceptata. Što to znači? Umjesto globalizacije, koja je tek prošireni koncept uprostorenja kapitala bez granica unutar jedinstvene matrice vlastita širenja i sažimanja (ekspandiranja i implozije) u stvarnome vremenu i virtualnome prostoru, istinski pojam dosezanja svijeta jest *mondijalizacija*. Ona nije tehničkoga karaktera. Naprotiv, u sebi nosi dimenziju nadilaženja tehnnoznanstvene logike kalkulacije svega što jest. Na taj se način politika nadolazeće demokracije mora shvatiti u opreci s globalnim poretkom (globalizmom). Njezina je bit u drukčijem razumijevanju svijeta izvan svođenja na tehnnoznanstveni karakter politike neoliberalnoga kapitalizma. To je razlikovni identitet drugosti. A on nastaje svezom zavičajnoga (lokalnoga) i onoga što je s onu stranu nacije-države. Kozmopolitski poredak nema svoje mjesto nigdje drugdje negoli u novom jeziku nadolazeće demokracije. U prijateljskome i bezuvjetno gostoljubivome odnosu spram stranaca, imigranata, disidenata i nesvodljivo Drugih prepoznaje se istina tog jezika. Derrida kaže da svijet nije zemaljski globus. Svijet se određuje kao povijest u gibanju od grčkoga kozmosa do suvremenoga kozmopolisa.

Ono što je iznimno značajno za određenje prostornosti svijeta izvan logike djelovanja globalizacije jest radikalna promjena subjekta nastanjanja prostora. Globalizacija nije tek osvajanje zemaljskoga globusa s pomoću kapitalističke tehnološke ekspanzije napretka/razvitka korporativno ustrojenoga kapitalizma. Riječ je o “ontologijskoj” transformaciji suvremenoga doba. Naime, rad više nije ono što određuje što jest svijet u smislu otvorenosti bića kao uradaka ili predmeta rada. Kognitivni kapital jedinstvo je kognitivnoga rada i svijeta u promjeni karaktera samoga rada i svjetovnosti svijeta. O tome je Derrida posebno govorio kao o opasnosti i izgledu drukčijeg svijeta i njegovih mogućnosti u predavanju/spisu *Sveučilište bez uvjeta*. Znanje kao tehnološki projekt u doba globalizacije određuje ne samo svjetovnost svijeta nego i rasvjetovljenje čovjeka, njegovo pretvaranje u subjekt bez moći, čistu fikciju i iluziju vladanja procesima globalizacije. Zato je pitanje o prostoru-vremenu kozmopolitskoga poretka s onu stranu binarnih opreka domovina – svijet, nacionalna država – globalni poredak, pitanje o smislu demokratskoga poretka uopće u doba totalne mobilizacije “svijeta” iz same logike tehnološkoga napretka/razvitka (Deleuze i Guattari, 1994). Ne slučajno, Schmittov apokaliptički sud o mogućnostima nestanka biti čovjeka nestankom biti političkoga u doba “dehumanizirane pustinje” zemaljskoga globusa na kojem više nema ničeg drugog osim depolitizirane tehnologije vladanja kojoj se sve podvrgava u Derride postaje pitanje o granicama znanosti, tehnike i onog što je navlastito čovjeku – humanosti i humanizmu. Što je, naposljetku, zajednica bez uvjeta, ta aporetička i paradoksalna nadolazeća demokracija? Još jedna fikcija i iluzija mitopoetskoga mišljenja? Ili se radi o događaju političkoga kao mesijanskoga s kojim svijet prelazi iz uvjetovanosti prirode u bezuvjetnost političkoga stanja koje ne nadilazi “prirodu”, već je dekonstruira u nečemu nesvodljivo drugome i drukčijem?

Mišljenje političkoga u razlici spram političke filozofije i teorije politike nema svoje “utemeljenje” ni u čemu zbiljskome i faktičnome. Derrida se, kao i cijeli niz mislilaca nadolazeće zajednice, razračunava s idejom da se političko može uopće svesti na bilo koji, pa čak i sekularizirani, transcendentni označitelj. Političko je ono čudovišno u odredbi djelovanja (*praxis*). Ono zahtijeva svoj teoretski način izvedbe (*performativnost*) u samome događaju koji se ne može dogoditi bez odluke o promjeni zbilje i faktičnosti u nekoj povijesno-epohalnoj konstelaciji moći i snaga. Kako je već pokazano, problem je s Derridinom nadolazećom demokracijom u tome što ona nužno ima neki preostatak mesijanskoga bez Mesije i teologijskoga bez Boga u doba radikalne depolitizacije društva i kulture. U tom je pogledu njezina usmjerenost na bezuvjetno gostoprimstvo i na bezuvjetno prijateljstvo krajnje ne-politički čin etike, a ne realne politike. To je Derridi jasno već time što pokazuje da su binarne opreke etike (vrijednosti) i politike (moći) uklopljene u etičko-politički čin ideologijske legitimacije globalnoga poretka. Sam je taj poredak autoimuni sustav neutraliziranja subjekata/aktera promjene i suspenzije demokratskih

procedura. Prema tome, suverenost više nije pitanje subjekta nacije-države u međunarodnome poretku. Posve suprotno, riječ je o načinu uspostave moći same mreže heterogenih subjekata/aktera globalnoga poretka. Oni djeluju u smjeru stabilnosti međunarodnih institucija prava i zakonitosti. No Derrida je svjestan da se ono bezuvjetno u nadolazećoj demokraciji ne odnosi na slobodu govora, kritike, gostoprimstva i singularnosti kulture Drugoga. Sve su to već uklopljeni mehanizmi političke “korektnosti” u samom sustavu neoliberalizma i demokracije. Problem je u tome što se emancipacijski projekt prosvjetiteljstva ne iscrpljuje u *Novome svjetskome poretku*. Naprotiv, taj je poredak upravo ono što Schmitt apokaliptički postavlja kao kraj političkoga. U “dehumaniziranoj pustinji” vladavine tehnološke moći i društva bez subjekta vladavine političko postaje pukom tehnologijom ekonomske moći. Ako je događaj ono političko samo, onda se u Derridinu mišljenju otvorenosti nadolazećega (*l’avenir*) radi o budućnosti političkoga kao neizvjesnosti humanoga uopće. Otvorenost takve budućnosti može se smatrati uvjetom mogućnosti događaja. U pitanju su odluke, odgovornost, gostoprimstvo i odnos spram nesvodljivo Drugoga. Takav odnos pretpostavlja novu kozmopolitsku demokraciju suverenosti građanina/državljanina svijeta, ili pak tvorbu subjekta nadolazeće demokracije iz razrješenja triju aporija “etike gostoprimstva”. Derrida ih uvodi u zaključna razmatranja o biti političkoga u doba “kraja politike”. To su:

- (1) aporija bezuvjetnoga gostoprimstva spram “naroda” koji jest temelj moderne demokracije i iz njegova određenja proizlazi definicija pripadnosti i zajednice te granice gostoprimstva spram stranaca;
- (2) aporija u shvaćanju jednakosti i singularnosti jer ne možemo u isto vrijeme priznati jednakost svih pravnih subjekata u društvu koje načelno mora biti ustrojeno kao natjecateljsko i solidarno spram Drugih;
- (3) aporija u shvaćanju većine u demokratskome načinu odlučivanja, gdje se zaštita manjina u političkome smislu ne može izvesti multikulturalnim sredstvima, nego mora biti politički razgraničena kao politika manjina ili se pretvara u “teror” manjine nad većinom u zahtjevu za promjenom diskursa dominantne kulture.

U sva tri slučaja svjedočimo da se problem nadolazeće demokracije ne može izvesti bez onoga što Rawls naziva “preklapajućim konsenzusom”. On, naime, djeluje između kulturalnih stavova ili vrijednosti u procesu pregovaranja o zajedništvu kao temeljnom političkom dispozitivu moći suvremene krhke zajednice. Takva zajednica više nije ni totalna država ni instrumentalna država liberalne demokracije moderne. Radi se, naprotiv, o pitanju izgradnje novih složenih pravila “pregovaranja” između sfere društva i države, nepolitičke i političke sfere odlučivanja. Derrida u svojem mišljenju političkoga zato neizbježno mora postulirati nešto krajnje regulativno – ideju beskrajne pravednosti kao mistične snage Zakona. Ona se nalazi s

onu stranu povijesnoga događanja političkoga i politike. Pravednost je jedina ideja koja ne iziskuje dekonstrukciju. Utoliko je pitanje pravednosti jedino bitno pitanje nadolazeće zajednice. Ako demokratska tvorba zajednice nije u svojem “obećanju” nadolazećega pravedna razdioba slobode i jednakosti zajedničkih dobara, suverenost takve zajednice nužno je reduktivna. A budući da je svaka redukcija istodobno i gubitak autonomije djelovanja čovjeka kao subjekta društvenih odnosa i kao političkoga bića zajednice, tada je bjelodano da je skriveni primat apovijesnosti *beskrajne pravednosti* totalni događaj nadolazeće demokracije. Nije nipošto slučajno što je pravi Derridin sugovornik u sporu između konstitutivnih i regulativnih ideja suvremene demokracije u situaciji odsutnosti transcendentalnoga označitelja liberalne demokracije nitko drugi nego John Rawls i njegova *Teorija pravednosti* (Rawls, 1999).

Saberimo temeljne pojmove Derridine politike dekonstrukcije s obzirom na pitanje o subjektu nadolazeće demokracije. To su:

- (1) ideja bezuvjetne pravednosti koja ima status događajnosti događaja i stoga je njezino ozbiljenje odgoda nadolazećega: ona je beskrajna i bezuvjetna politika postajanja činom koji nadilazi sve druge ideje uključujući slobodu i jednakost kao uvjet njihove zbiljske mogućnosti;
- (2) kontingencija događaja etičkoga čina prijateljstva između osoba, građana i naroda;
- (3) neizvjesnost onoga što proizlazi iz performativnoga čina odluke kao neodlučivosti;
- (4) neproračunljivost zajedničkoga dobra.

U cjelini, nadolazeća pravednost nije ni regulativna ideja u Kantovu smislu ni mesijanski horizont očekivanja u Benjaminovu smislu. Zato je posrijedi posve drukčiji način povratka biti onome političkome. Ali ne radi se o povratku iluziji i fikciji iskona grčke demokracije za koju je organsko krvno srodstvo “bratstvo” iz kojeg nastaje zajednica (*polis*). Smjer je okrenut spram otvorene budućnosti političkoga kao horizonta očekivanja bez utopije. Razlikovanje pravednosti i prava stoga određuje razlikovanje navlastitosti političkoga i otuđene djelatnosti moderne politike. Potonja se zasniva na suverenosti “naroda” i njegovih predstavnika vladavine u liberalnim demokracijama. Problem je u tome što je pojam političkoga i za Derridu, kao i za Schmitta, pojam bezuvjetnoga djelovanja navlastitoga bitka čovjeka u zajednici. Utoliko je Derridin pojam političkoga već uvijek dekonstruktivno “prazan” od svakog drugog određenja osim od onog koje se pripisuje “velikoj politici” – stvaranje *novoga* događaja. Gotovo je zapanjujuće da se na taj način etičko-politički obrat Derridina mišljenja povezuje s mišljenjem poetičkoga događaja. Heidegger u svojim predavanjima o biti umjetnosti takav događaj izvodi iz događaja otvorenosti

zajednice (*polis*). Umjetnost u toj otvorenosti više nije ni estetska autonomija moderne umjetnosti ni avangardna svodljivost na ideologiju i politiku totalne države. Događaj umjetnosti ima se misliti kao mjesto istinske budućnosti. Ona povezuje povijesni događaj s onim minulim i sadašnjim. Uostalom, Derrida je takvo razumijevanje političkoga kao navlastito nesvodljivo *novoga* događaja razvio u tumačenju i kritici Heideggerova mišljenja (Derrida, 1987). Iz toga je jasno da ideja beskraje pravednosti kao neproračunljive, neizrecive i bezuvjetne prekoračuje horizont očekivanja. Mesijanski karakter politike nadolazećega događaja demokracije istodobno je dekonstrukcija svih drugih konstitutivnih i regulativnih ideja. Naravno, nije teško pokazati da se time i Derrida i Benjamin vezuju uz nasljeđe židovske tradicije. U kabalističkome se nauku povijesno vrijeme kraja određuje upravo događajem neproračunljive, neizrecive i bezuvjetne pravednosti. I upravo stoga što je dekonstrukcija subjekta moderne politike eminentno politička djelatnost, zajednica može biti samo bezuvjetno davanje bez uzvraća. To je ono što Bataille u svojoj *Teoriji religije* naziva suverenosti subjekta u njegovu činu odluke bezuvjetnoga žrtvovanja (Bataille, 1992).

Je li ono političko time spašeno u svojoj navlastitosti za otvorenu budućnost politike događaja? Je li, naposljetku, time spašena čovječnost čovjeka izvan bilo kakvog "humanizma" i njegova metafizičkoga temelja subjektivnosti koji predstavlja čin suverenoga Zakona isključenosti nesvodljivo Drugoga? Mišljenje političkoga na tragu Derride nedvojbeno je *ne-moguća* misaona zadaća. Ona je aporetička i paradoksalna, jer očigledno je problem u tome što se nova "autonomija" političkoga plaća novom redukcijom drugih sfera na ono političko kao čin nadolazeće demokracije. Vratiti čast i ime političkoga u doba kraja politike u "dehumaniziranoj pustinji" tehnnoznanstvenoga napretka/razvitka neoliberalnoga kapitalizma zacijelo je kao i svaki drugi povratak u naše doba kraja metafizike – povratak religije, primjerice – nešto čudovišno ne-moguće. Kao što se Odisej nikad ne vraća na Itaku, jer je to već uvijek drugi i drukčiji otok negoli onaj iskonskoga zavičaja, tako se i povratak političkoga događa u jazu između slobode događaja i njegove nužne reprodukcije u tehnologiji vladanja svijetom kao "dehumaniziranom pustinjom".⁶ Političko je *možda* još jedino preostalo područje odluke o biti nadolazeće zajednice. Ona može zasjati auro demokracije ili potonuti u mračan bezdan diktature. Ali posljednja riječ ne pripada političkome. Kazivanje o posljednjem pripada biti onog što od Aristotela nazivamo najvišim dobrom zajednice. Je li ta bit najvišega dobra još uopće moguća bez ukorijenjenosti u *nomos* Zemlje i blizinu čovjeka s događajem planetarnoga

⁶ "Nova politička paradigma i nije ništa drugo nego to stečeno znanje da je čovjek pustolov i litalica koji se ne može vratiti na mjesto iz kojega je krenuo jer se to mjesto neprekidno mijenja *nenadanim očitovanjima (Ereignis)*. Početak povijesti je fikcija koja nikada neće zastarjeti, jer nikada neće biti definitivno raskrinkana" (Rodin, 2004: 274).

lutanja svijetom? Pitanje političkoga više ne može biti pitanjem ove ili one politike nadolazeće demokracije. To je pitanje smisla čovjeka u doba njegove svodljivosti na stvari, funkcije i strukture jednog ne više povjerljivoga svijeta. O biti političkoga *možda* ovisi čak i sudbina Zemlje.

LITERATURA

- Agamben, G. 1999. *The Coming Community*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Agamben, G. 2000. *Means without End: Notes on Politics*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Archibugi, D. (ur.). 2003. *Debating Cosmopolitics*. Verso. London – New York.
- Badiou, A. 1998. *Abrége de métapolitique*. Seuil. Pariz.
- Bahnisch, M. 2002. “Derrida, Schmitt and the essence of the political”, izlaganje na Konferenciji australskoga udruženja za politologiju, Australian National University, Canberra, listopad.
- Barber, B. 2001. *Coca Cola und Heiliger Krieg. Jihad versus McWorld: Der grundlegende Konflikt unserer Zeit*. Scherz. Zürich.
- Bataille, G. 1992. *Theory of Religion*. Zone Books. New York.
- Beardsworth, R. 1996. *Derrida & the Political*. Routledge. New York.
- Benjamin, W. 2008. *Novi Anđeo*. S njemačkoga prevela S. Knežević. Izdanja Antibarbarus. Zagreb.
- Critchley, S. 1999. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Routledge. London.
- Critchley, S. 2007. *Infinitely Demanding: Ethics on Commitment, Politics of Resistance*. Verso. London – New York.
- Deleuze, G. 1995. *Difference and Repetition*. Columbia University Press. New York.
- Deleuze, G. i Guattari, F. 1994. *What is Philosophy?*. Columbia University Press. New York.
- Derrida, J. 1967. *De la grammatologie*. Minuit. Pariz.
- Derrida, J. 1972. *Marges de la philosophie*. Minuit. Pariz.
- Derrida, J. 1977. *Limited Inc*. Northwestern University Press. Evanston.
- Derrida, J. 1978. *Writing and Difference*. Routledge & Keagan Paul. London.
- Derrida, J. 1987. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Galilée. Pariz.
- Derrida, J. 1997a. *The Politics of Friendship*. Verso. London – New York.

- Derrida, J. 1997b. "Politics and Friendship: A discussion with Jacques Derrida", *Centre for Modern French Thought*, University of Sussex, 1. prosinca. <http://www.hydra.humanities.uci.edu/derrida/pol+fr.html>
- Derrida, J. 1999. "Marx & Sons", u: M. Sprinker (ur.): *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Verso. London – New York, str. 213-269.
- Derrida, J. 2000. *Of Hospitality*. Stanford University Press. Stanford, Kalifornija.
- Derrida, J. 2002a. *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*. Rowman & Littlefield. Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Derrida, J. 2002b. *Sablasti Marxa: Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*. S francuskoga preveo S. Rahelić. HSN. Zagreb.
- Derrida, J. 2002c. "Globalization, Peace, and Cosmopolitanism", u: *NEGOTIATIONS: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Stanford University Press. Stanford, Kalifornija.
- Derrida, J. 2005a. *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford University Press. Stanford, Kalifornija.
- Derrida, J. 2005b. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Routledge. London – New York.
- Derrida, J. 2005c. "Not Utopia, the Im-Possible", u: *The Paper Machine*. Stanford University Press. Stanford, Kalifornija.
- Derrida, J. 2009. "Sveučilište bez uvjeta", *Europski glasnik*, br. 14, str. 237-270. S francuskoga preveo G. Vujasinović.
- Derrida, J. i Vattimo, G. 2001. *Die Religion*. Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Eagleton, T. 2009. *Trouble With Strangers: A Study of Ethics*. Wiley-Blackwell. Oxford.
- Foucault, M. 2008. *The Birth of Biopolitics (Lectures at the Collège de France)*. Palgrave Macmillan. New York.
- Fritsch, M. 2002. "Derrida's Democracy To Come", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 9, br. 4, listopad, str. 574-597. <http://www3.interscience.wiley.com/journal/118926048/abstract>
- Göhler, H. 1974. "Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse", u: Hegel, G. W. F., *Frühe politische Systeme*. Frankfurt/M: Ullstein, str. 337-612.
- Groys, B. 2000. *Unter Verdacht: Eine Phänomenologie der Medien*. C. Hanser. München.
- Habermas, J. 1998. *Die postnationale Konstellation (Politische Essays)*. Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F. 1974. "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", u: *Frühe politische Systeme*. Ullstein. Frankfurt/M. – Berlin – Wien, str. 103-200.

- Lyotard, J.-F. 1979. *La condition postmoderne*. Minuit. Pariz.
- Marder, M. 2009. *The Event of the Thing: Derrida's Post-Deconstructive Realism*. University of Toronto Press. Toronto, Buffalo, London.
- McCumber, J. 2000. *Philosophy and Freedom: Derrida, Rorty, Habermas, Foucault*. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis.
- Mersch, D. 2010. "Das Entgegenkommende und das Verspätete. Zwei Weisen das Ereignis zu denken: Lyotard und Derrida", u: *Posthermeneutik*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband, sv. 26, Akademie Verlag. Berlin.
- Mouffe, C. 1996. "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy", u: C. Mouffe (ur.): *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge. London.
- Mouffe, C. 2005. *The Return of the Political*. Verso. London – New York.
- Nancy, J.-L. 1991. *The Inoperative Community*. University of Minnesota Press. Minneapolis, London.
- Paić, Ž. 2005. *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*. Izdanja Antibarbarus. Zagreb.
- Paić, Ž. 2006. *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti*. Litteris. Zagreb.
- Paić, Ž. 2007. *Projekt svobode: Jean-Paul Sartre – filozofija in angažma*. Filozofska zbirka AUT, KUD Apokalipsa. Ljubljana.
- Paić, Ž. 2009. *Zaokret*. Litteris. Zagreb.
- Paić, Ž. 2011a. *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*. Litteris. Zagreb.
- Paić, Ž. 2011b. "Levijatan od porculana: Pitanje Europe danas ili missing-link identiteta bez moći", *Europski glasnik*, 16: 13-40.
- Paić, Ž. 2012. "Doba medijalnoga neutraliziranja: Od društvene entropije do obuzdane subverzije kulture", u: Katunarić, D. (prir.): *Carstvo medija*. Litteris. Zagreb, str. 49-86.
- Rancière, J. 2004. *Aux bords du politique*. Gallimard. Pariz.
- Rancière, J. 2010. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Continuum. London.
- Rawls, J. 1995. *Political Liberalism*. Columbia University Press. New York.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- Rodin, D. 2004. *Predznaci postmoderne*. Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb.
- Rodin, D. 2008. *Politološki paradoksi? Prinos glosaru postmodernoga politološkog pojmovlja*. Leykam international. Zagreb.
- Schmitt, C. 1963. *Der Begriff des Politischen*. Dunker/Humblot. Berlin.
- Sprinker, M. (ur.). 1999. *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Verso. London – New York.

- Thoburn, N. 2003. *Deleuze, Marx, and Politics*. Routledge. London.
- Tiedemann, R. 1973. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Vattimo, G. 2008. *Čitanka*, bibl. časopisa za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti *Tvrđa*. Prir. i s talijanskoga preveo M. Kopic. HDP – Izdanja Antibarbarus. Zagreb.
- Williams, J. 2000. *Liotard and the Political (Thinking the Political)*. Routledge. London.
- Žižek, S. 2000. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Verso. London – New York.

Žarko Paić

COMMUNITY WITHOUT CONDITIONS:
ON DECONSTRUCTION OF THE SUBJECT OF MODERN POLITICS

Summary

The article critically analyses the political thinking of the late Derrida. The basic assumption is that after the end of the idea of sovereignty of the nation-state we should create a new thinking that will no longer be derived from the metaphysical context within which the policy of the new technology can be useful. End of the subject in globalization politics requires deconstruction of all concepts of modern politics: state, society, law, morality. Political thinking in contrast to political philosophy and theory of politics has no “foundation” in present reality. Derrida and many other distinctive thinkers of upcoming community try to operate with the idea that the political can be reduced to any, even secularized, transcendental signifier. What would be able to connect with real political uncanny is comprehended in the provision of action (*praxis*). It requires a theoretical way of performativity in the event that cannot happen without a decision on the change of reality in a historical-epochal constellation of power and strength. The problem of Derrida’s thinking of the political arises from the idea of upcoming democracy: it necessarily has some remnant of theological contents and messianic forms without Messiah and without God in the age of radical depoliticization of society and culture. In this respect, its focus on unconditional hospitality and unconditional friendship has some surplus of non-political acts and ethics, rather than fragments of real politics.

Keywords: Upcoming Community, Political Deconstruction, Sovereignty, Democracy, Derrida

Kontakt: **Žarko Paić**, Tekstilno-tehnološki fakultet, Sveučilište u Zagrebu, Prilaz baruna Filipovića 28a, 10 000 Zagreb. E-mail: zarko.paic@tff.hr