

Nemanja Đukić

**POVRATAK ZAJEDNICE I BITKA ZA SVIJET**

Doc. dr. sc. Nemanja Đukić

Fakultet političkih nauka – Univerzitet u Banjoj Luci

Izvorni znanstveni rad

UDK: 32:28[316.334.55/.56][111+17.033.2+211.5+321.01

+321.64][0.000.291.3/.9]

Primljeno 1. ožujka 2016.

Članak predstavlja političko-teološku i fenomenološku razradu temeljne ideje o prevladavanju društva zajednicom (Jean-Luc Nancy). U prvom dijelu rada razlikujemo sreću (Aristotel) i auto-centrično prisvajanje (Valdenfels) kao osnovna iskustva i temeljne političke imperATIVE predmodernog (zajednica) i modernog (društvo) iskustvovanja egzistencije. Iz njih proizilaze: autonomija (Dugin) kao samostalno organizovanje zajedničkog života (zajednica) te suverenitet (Šmit; Anidjar) kao autocentrično prisvajanje životnog prostora (društvo). Posljedica suvereniteta je neprijateljstvo (pitanje protiv-egzistencije) i sekularizacija (deontologizacija) svijeta. U završnom dijelu rada naglašavamo bitne aspekte ponovnog (ekstatičkog) utemeljivanja (desekularizacije) zajednice (svijeta).

**Ključne riječi:** *zajednica, društvo, autonomija, suverenitet, (de)sekularizacija.*

\* \* \*

**Uvod**

Sekularizacija nije “samo” ukidanje religije kao takve (političke, ekonomske i kulturne moći Crkve) nego još više i utoliko prije ukidanje (vjere kao osnove) onog oblika društvenosti koji je zasnovan kao relacija prema Drugome (Bogu). Naime, religija je odnos koji nije strukturiran kao intencionalnost. On nije odnos koji sadrži predstavljanje i koji Drugo svodi na prisustvo i na sa-prisustvo.<sup>1</sup> Religija kao osobni odnos prema Bogu (Apsolutno Drugom) označava događaj potaknut tajnom smrti koja ličnost dovodi u osoben etički

1 Emanuel LEVINAS, *Vrijeme i drugo*, Oktoih, Podgorica, 1997., str. 6.

odnos prema drugom čovjeku (zajednici). Zbog toga sekularizacija (ispražnjenje nečega od imanentnog telosa) predstavlja strategiju sistemske kolonizacije svijeta života (instrumentalnu racionalizaciju društvenosti). Zasnovana na političkom načelu moći i ekonomskom načelu profita, sekularizacija je permanentno antisocijalna. Ona vrši dereguliranje žrtve, odgovornosti, brige i smisla kao suštine socijalnog bića ukidanjem religijsko-etičkog iskustva i religijsko-etičkog stadija u razvoju ličnosti koji je neophodan da bi se svijet života kao izvorni svijet socijalnog uopće i mogao konstituirati. Upravo stoga što vrši instrumentalno restrukturiranje društvenih odnosa (ukidanje zajednice kao intersubjektivnog Mi-odnosa ličnosti kao ciljeva i svrha i njeno supstituiranje udruženošću identiteta oko nekih ciljeva i svrha koji nisu oni sami, u čemu, uostalom, i počiva razlika između zajednice kao organizma i društva kao organizacije), sekularizacija predstavlja ono iskustvo moderne epohe unutar čega politička teologija pokušava nanovo postaviti pitanje povratka zajednice i svijeta.

### **Suverenitet i neprijateljstvo**

Carl Schmitt u svome djelu „Politička teologija“ istoimeno poglavlje započinje stavom: „Svi značajni pojmovi moderne teorije o državi su sekularizirani teološki pojmovi...“<sup>2</sup> Navedeni stav posve jasno sugerira da bit politike nije političke već religijske prirode.<sup>3</sup> To zapravo znači da fundamentalni politički fenomeni nemaju vlastitu i samostalnu političku suštinu nego predstavljaju izraze vlastite religijske suštine. Međutim, kako je onda bilo moguće da politička teologija uopće postavi zahtjev za prilagođavanje kršćanstva savremenim političkim izazovima, kao što je to vidljivo kod Rasmusona?<sup>4</sup> Zahtjev političke teologije da kršćanstvo aktivnije učestvuje u rješavanju savremenih političkih problema moguć je otuda što se u razumijevanju biti političkog, građanska epoha na bitan (sekularan) način distancirala od predmodernog iskustvovanja svijeta te je stoga

2 Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1985., str. 36.

3 Sličan stav iznosi i Karl Levit u svome djelu *Svjetska povijest i događanje spasa*.

4 Arne RASMUSON, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, University of Notre Dame Press, 1994.

neophodno suvremene političke probleme sagledati na bitno drugačiji, predmoderan način. Predmoderni iskustvovanje egzistencije utemeljeno je u ideji Drugoga (zajednice, Boga). Otuda se kao osnovno iskustvo i kao temeljni politički imperativ predmodernog bivstvovanja pojavljuje ideja sreće.<sup>5</sup> Ideja sreće (*εὐδαιμονία*) liturgijsko je pitanje polisa – to je organsko pitanje interesa kao onog zajedničkog između drugog i mene jer polis nastaje po prirodi, a ne po ugovoru.<sup>6</sup> Nasuprot, moderni iskustvovanje egzistencije utemeljeno je u ideji prisvajanja: „Novovjekovno – zapadno mišljenje, koje je po Maxu Weberu dalekosežno određeno putem projekta „ovladavanja svijetom“, tom prisvajanju daje poseban otisak. Težnje za prisvajanjem nastupaju s određenim formama centriranja: egocentrizmom koji polazi od individualne vlastitosti, etnocentrizmom koji proistječe iz kolektivno vlastitog i logocentrizmom kojem je stalo do opšteg koje preseže vlastito i strano. U oba prva slučaja strano se svodi na vlastito... a u posljednjem slučaju vlastito i strano bivaju uvršteni u općost.“<sup>7</sup> Otuda se kao osnovno iskustvo i kao temeljni politički imperativ modernog bivstvovanja pojavljuje ideja suvereniteta. Ideja suvereniteta je građansko-sekularno pitanje vlastitosti – to je pitanje održanja vlastite egzistencije koja je zbog svoga životnog stava *a priori* ugrožena drugom egzistencijom. Druga egzistencija se javlja kao protiv-egzistencija zbog toga što se ona nalazi izvan suvereniteta vlastitosti prve egzistencije te kao takva ne proširuje sferu njezine vlastitosti.<sup>8</sup> Zbog toga, sve dok se egzistencija strukturira kroz autocentrizam, stranost ne može biti ništa osim neprijatelj – ono što je izvan poretka.<sup>9</sup> Na taj način sam pojam suvereniteta kao autocentričnog prisvajanja životnog prostora (*lebensraum*) već implicira, ili pak jest, ekvivalencija ideji neprijateljstva.

5 Jacob TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, Verlag, München, 2003.

6 ARISTOTEL, *Politika*, Globus, Zagreb, 1988., str. 4-5.

7 Bernard VALDENFELS, *Topografija stranog*, Stilos, Novi Sad, 2005., str. 54-55.

8 Bernard VALDENFELS, *Topografija stranog*, str. 51-52.

9 Gil ANIDJAR, Terror Right, *The New Centennial Review*, 4 (2004.) 3, str. 35-69.

## Suverenitet i autonomija

Dok se zajednica kao predmoderni, a to znači i predintencionalni oblik društvenosti strukturira kroz autonomiju, društvo se kao moderni, a to znači i intencionalni, oblik društvenosti strukturira kroz suverenitet. Autonomija predstavlja prirodan oblik organizacije kolektiva ljudi ujedinjenih po nekom organskom osnovu. Stoga je autonomija u suprotnosti sa suverenitetom – načinom organiziranja prostora tipičnim za nacionalne države u njihovoj modernoj formi. U slučaju suvereniteta, riječ je o prioritetnom pravu slobodnog i nezavisnog raspolaganja teritorijem, dok autonomija podrazumijeva nezavisnost u organiziranju kolektivnog života ljudi u oblastima koje nisu povezane s ciljem organiziranja teritorija.<sup>10</sup> U modernoj se epohi sam identitet, a susljedno tome i neprijatelj (protiv-identitet), deducira iz sekularizirane trijade moć-poredak-prostor – to jest iz sposobnosti uspostavljanja poretka isključivog raspolaganja prostorom: „The enemy is not one. He is at least two... The first enemy, then, the first enemy of humanity, *hostis humani generis*, is the tyrant, who rules over the land. The other enemy, along with the tyrant, partakes of the rest of the earth. They, the two enemies, are divided, and they share the world among themselves.”<sup>11</sup> U modernoj slici svijeta prostor je pretpostavka moći i identiteta jer se sekularna (teritorijalno-građanska) koncepcija samobitnosti može uspostaviti samo u prostoru, i to kao prisvajanje prostora – kao Δῆμος. Naprotiv, samobitnost zajednice (predintencionalnog oblika društvenosti) nije sekularna – ona ne proizlazi iz trijade moć-poredak-prostor. Po svojoj suštini zajednica je blagodat, a blagodat je od Boga. Stoga zajednica uvijek jeste božanska bit ili bivanje božanske biti<sup>12</sup> – sveta prizvanost u saborno, euharistijsko i liturgijsko supostojanje ljudi s Bogom (liturgijska zajednica ljudi s Bogom). Otuda je zajednica po svojoj suštini Λόος – sveti (kršteni) narod čija je samobitnost utemeljena u Bogu, ali ne po vlastitoj volji nego po blagodat: „A vi ste rod izabrani, kraljevsko svećenstvo, sveti puk, narod stečeni

10 Vidjeti: Aleksandar DUGIN, Evroazijski pogled, u: *Geopolitika i međunarodni odnosi*, Savin IL.V. (ur), Evroazijsko dviženije, Moskva, 2012., str. 321.

11 Gil ANIDJAR, *Terror Right*, str. 35-69.

12 Jean-Luc NANCY, *Dva ogleda*, Arkazin, Zagreb, 2003., str. 17.

da naviještate silna djela Onoga koji vas iz tame pozva k divnom svjetlu svojemu; vi, nekoć Ne-narod, a sada Narod Božji; vi Ne-mili, a sada Mili.<sup>13</sup> Povijesni izraz Λύος kao religijske suštine zajednice predstavlja ἔθνος. Etnos je povijesni oblik, generička priroda zajednice – način na koji zajednica postoji u vremenu. Prostorno-teritorijalni izraz Λύος kao religijske suštine zajednice predstavlja Δῆμος. Demos je političko-prostorni oblik, teritorijalno-građanska priroda zajednice – način na koji zajednica postoji u prostoru. Nasuprot građanstvu kao sekulariziranom teritorijalno-fizičkom obliku prostorno-političke identifikacije, zajednica (crkvenost, *communio*) svoj ekumenski, svesvjetski, univerzalni karakter ne gradi na teritorijalnosti i fizičkoj rasprostranjenosti ni na broju i članstvu.

### Pitanje sekularizacije

Kako s pravom ističe Mec, sekularizacija svijeta nije se dogodila van tokova kršćanstva već putem kršćanstva.<sup>14</sup> Svoju sekularnu habitualnost, svoj sekularni životni stav građanska epoha nije izgrađivala radikalno autonomno (izvan kršćanstva) nego upravo suprotno – u opoziciji kršćanstvu i kroz odvajanje od kršćanstva. Stoga se izmjena životnog stava građanske epohe ne može ni događati izvan eshatološkog habitusa kršćanstva jer svaka politička kategorija po sebi već jest eshatološka, ali ne i obrnuto. Međutim, religijsko pretemeljenje politike (izmjena životnog stava građanske epohe) ne može se sastojati u uspostavljanju novih odnosa između religije i društva, Crkve i društvene svijesti, eshatologije i društvenog života, kako to misli Mec.<sup>15</sup> Zašto? Zato što kršćanstvo i ontološki i historijski prethodi ideji društva. Društvo kao sekularni, politički, moderni, intencionalni oblik društvenosti nastaje odvajanjem od kršćanstva i time dogmatski utvrđuje odnos prethođenja. To znači da sama činjenica društva ukazuje na temeljnu nejednakost i neuporedivost – to jest da kršćanstvo i društvo predstavljaju radikalno drugačije dimenzije stvarnosti zbog čega se po sebi nalaze izvan bilo kakvog odno-

13 1 Pt 2.9

14 Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, Burns & Oates, United Kingdom, 1969., str. 19-20.

15 Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, str. 111.

sa uporedivosti. Nastajući izdvajanjem, društvo zapravo dogmatski utvrđuje sebe kao herezu: „Dok se falsifikat ne pojavi, Istina nema potrebu da odredi granicu iskustvu... dogmatsko utvrđivanje istovremeno je sa pojavom hereze... hereza znači izbor, opredjeljenje, davanje prednosti jednom dijelu Istine u odnosu na sveobuhvatnu, sabornu Istinu.“<sup>16</sup> Samo odvajanje ne poništava bit onoga od čega se odvaja – to jest političko uspostavljanje društvenosti nije poništilo eshatološko prvenstvo i prethođenje zajednice kao predintencionalnog te otuda i prirodnog oblika društvenosti koje je utvrđeno u kršćanstvu te koje stoga jedino i može osigurati socijalni kapacitet bilo kakvom obliku društvenosti (bez žrtve nema religije, bez religije nema kulture, a bez kulture društvenost prestaje biti društvena jer ne može osigurati socijalni kapacitet rađanja). Čak štoviše, suvremeno društvo vlastitim bitkom smrti zapravo i potvrđuje ovo prvenstvo.<sup>17</sup> Otuda upravo društvo, a ne odnos religije prema društvu, jest ono što valja eshatološki nadići, jer svoje biće društvo i gradi na odnosu neprihvatanja kao prostoru koji stvara vlastitim odvajanjem i u kome uspostavlja svoju sekularnu samobitnost. A upravo to odvajanje jest suština problema jer: „Ukoliko zajedničarimo, istinu tvorimo, a ako se pak izdvajamo, lažemo.“<sup>18</sup> A izdvajanje je autocentrično prisvajanje prostora – to je širenje, aktivnost k izvanjivosti, nasilje. Nasuprot, eshatološka samobitnost zajednice jest zajedništvo – to je zajedničarenje, aktivnosti prema unutra, sabiranje u zajedničkom iskustvu. Propovjednik je stoga metafora društva, a ispovjednik zajednice. Dok ispovjednik liturgijski stanuje u svijetu, propovjednik se politički nastanjuje u okruženju. Zato je on uvijek stranac. Neudomljen. U organskom granice nema. Ona tu nema važenja. Iz izlaska, iz otklona, iz ispadanja proizilazi granica. Izlazak i ispadanje uspostavlja granicu. Samouspostavljanje je autonomno samoograničavanje. Pokušaj da se samouspostavi otklon koji uspostavlja granicu, jer tek akt izlaska iz zajedničkog ograničava u odnosu na ono zajedničko, na pripadništvo od koga se distancira i prema čemu se tek presta-

16 Zoran ARSOVIĆ, *Šta (pre)ostaje*, Istočnik, Beograd, 2015., str. 156-157.

17 Vidjeti: Vladimir Aleksandrovič LISIČKIN – Aleksandr Nikolaevič Šelepina, *Globalna imperija zla*, Forum Krimski most-9D, 2001.

18 Zoran ARSOVIĆ, *Šta (pre)ostaje*, str. 156.

jući biti njegov dio pokušava odnositi. Na taj način, sama svijest o odnosu, sama mogućnost odnošenja, sam odnos već jest pokazatelj otpadništva (hereze) jer je distanciranje već nastupilo, sebi je već proizvedena autonomija-od, osnova je ustuknula pred korelatima, a iskustvo pred simulacijom. Tamo gdje nema (zajedničkog) iskustva (osnove), tamo nema organskog. Tamo se nalazi organizacija – prisilno sklapanje izvorno nepovezanih elemenata kako bi se naknadno proizvelo simulirano jedinstvo. Tamo gdje moć proizvodi stvarnost (relaciju), identitet postaje stvar korelacije.<sup>19</sup>

### Dijalog kao zajednica

Pojam dijaloga (Δια - λογος) valja određivati prvenstveno iz iskustvenog, a ne iz osamostaljenog jezičkog horizonta.<sup>20</sup> Otuda, iz iskustvenog horizonta dijalog (Δια - λογος) će se pojaviti kao pre-sabiranje. Dijalog je pre-sabiranje drugog i mene u kome (pre-sabiranju) naša prisutnost nije bilo kakve vrste već je to naročita (saborna, καθολική) vrsta prisutnosti nas drugih koji smo prizvani i svojom biti privedeni u (sa)općenje i (su)govorništvo. Mi kao drugi – to je saborno biće dijaloga. Otuda dijalog (za-jedništvo) jest prostor umne punoljetnosti koji konstituira biće moga ja. Biće moga ja stoga je uslovljeno prethodnjem. Njemu prethodi vlastito odsustvo – tj. prethodeća prisutnost drugih koja mu se stoga pojavljuje kao obvezujuća sabornost. Otuda reći „ja sam“ znači ni manje ni više nego saopćiti da ja nisam sam nego sam Emanuel (Immānuél, Εμμανουήλ, s nama Bog; Mt. 1,23). „Ja sam“ znači da sam uvijek s Drugim koji je sa mnom (s nama), tj. u svijetu.<sup>21</sup> „Ja sam“ znači da je moje ja već prethodno sabrano u prisutnost drugih i da ono proizlazi iz te prethodne sabranosti. Stoga ja suštinu svog identiteta mogu izvoditi

19 *Isto*, str. 156-158.

20 Rječica Δια iskazuje starogrčko iskustvo prethodenja, a pojam λόγος izveden iz glagola λέγειν iskazuje starogrčko iskustvo sabiranja.

21 Naravno, ovdje postaje potrebno naznačiti da Drugost ima različite (graduelne) forme pojavljivanja, različite načine ispoljavanja. Pošto je pojavljivanje uvijek pojavljivanje u vremenu, otuda ista suština Drugosti ima različite prirode jer priroda jeste ovremenjena suština. U najkonkretnijem smislu, drugi se pojavljuje kao konkretni Drugi (npr. brat). U apstraktnom smislu, drugi se pojavljuje kao apstraktni Drugi (npr. zajednica). U apsolutnom smislu, drugi se pojavljuje kao apsolutni Drugi ili Bog.

samo iz vlastitog sabiranja u prisutnost drugog, iz prisutnosti drugog i kao prisutnost drugog.<sup>22</sup> Dijalog stoga uvijek jest veliko pitanje identiteta. Dijalog je uvijek naknadna potvrda mome ego-identitetu da on jest, ali samo zato što stanuje saborno. Ja jesam zato što proistječem iz sabiruće prisutnosti drugih koji mi prethode i upravo njihovo prethođenje „moje ja jesam“ obvezuje na sabiranje kao prekoračenje vlastite pozicionalnosti. Biti stoga znači biti u bitnom odnosu, a to znači u odnosu s vlastitom biti koja i jest odnosna, tj. sabiruća. Dijaloška forma egzistencije zahtijeva moje odsustvo na taj način što odgovornost mene prethodi činu samokonstitucije moje svijesti. Otuda meni odgovornost pridolazi i prije nego što se mogu odlučiti na nju. Zbog toga odgovornost mene (koja nikada nije moja) uvijek ima formu slobode na koju moje ja može odgovoriti samo ekstazičkim nadilaženjem svoje vlastitosti – dakle dijakonijski, đakonski, tj. služećim samoprinošenjem. U protivnom, moje autocentrično ja izbija u svojoj imperijalnoj prirodi kao njegova subjektivna sloboda egzistiranja koja se može manifestirati jedino kao vezanost odnosom prema sebi. Identičnost u tom slučaju više nije dijalektičko kretanje posredovano drugim, nego patološka samozaokupljenost koja se sastoji u neizbježnom povratku na samog sebe. Upravo u tome i počiva logocentrični zahtjev da se kao opće prihvati identičnost kao vandijalektička vezanost za sebe – nužnost preopterećenosti sobom, tj. preokupiranost svojom vlastitom prirodom. Određujući dijalog kao ekstazičko prevladavanje pozicionalnosti, mi zapravo samu ideju općeg moramo odrediti bitno negativno, i to kao reifikaciju vlastitosti u kojoj pozicionalnost figurira kao logocentrično prisvajanje. Stoga (kao ideju totaliteta) je nužno moramo odbaciti kao totalitarnu. A razlog je prost – dijalogosnost nije dijalogičnost (zato što logos nije logičan). Dijalogičnost je negativna datost, nesporazum kao entropija egoizma. To je na razinu općeg uzdignuta interaktivnost samodopadljivih ega, to je reifikacija intencionalnog samoopredmećenja ega-cogita, to je opće odsustvo sabornosti, potpuno odsustvo nagnuća (*klinamen*) jednoga prema drugome, jedno-

22 O tome da eshatologijsko poimanje prisustva zanemaruje element vremena pogledati: Thomas Chatterton HAMMOND, *Uvod u teologiju*, Zagreb, 1994., str. 219.

ga zbog drugoga, jednoga drugome.<sup>23</sup> Stoga kao unaprijeđenje svoje vlastitosti, vlastite pozicionalnosti, (dija)logičnost predstavlja suprotnost (dija)logosnosti. No da bi se došlo do dijaloga, neophodno je izaći iz predručnog okvira saopćivosti jer upravo u njemu prebiva paradigmatičnost nesporazuma. Do nesporazuma dolazi samo zato što učesnici dijaloga posluju unutar okvira jezičkog umjesto iskustvenog horizonta. A pretpostavka je dijaloška istovjetnost iskustva, a ne jezički iznuđena istovjetnost izražavanja.<sup>24</sup> Otuda dijaloški misliti pred-postavlja da se svoja vlastitost ne misli iz svoje vlastitosti već, naprotiv, iz njezinog odsustva, iz njezine ekstazičke nadidenosti. Naprotiv, ako se vlastita pozicionalnost misli iz vlastite pozicionalnosti, onda se akt mislivosti te, shodno tome, i mogućnost sporazuma, nužno mora događati unutar horizonta same saopćivosti, a saopćivost unutar horizonta samog jezika kao saopćenog iskustva, jer pozicionalno mišljenje, nastojeći da ovlada vlastitom transgresivnošću, uspostavlja prethodni, te stoga i nedohvatljivi, prediskustveni simbolički prostor koji pred-dispozitivira i pred-uvjetuje samu percepciju u kojoj se događa konstituiranje samog predmeta iskustva, njegova mislivost i jezička saopćivost. Otuda svako mišljenje koje polazi od jezičnog karaktera vlastite pozicionalnosti, a ne od njezinog eshatologijskog nadvladavanja, nužno upada u paradoks: ako se nešto može misliti, onda se to mora moći saopćiti jer upravo njegova mislivost proizlazi iz njegove jezičnosti. Ali upravo ta saopćivost mislivog istovremeno jest uzrok besmislenosti tog mislivog, jer to mislivo jest to što jest (ono mislivo) samo zato što se može saopćiti, pa je kao takvo (saopćivo) već poznato ili lako spoznatljivo. Otuda saopćivost, čim je moguća, prestaje biti nužna jer nema što da saopći, a ako ima nečega što kao novost zavrjeđuje da bude saopćeno, onda to nije moguće izvesti, jer upravo mjera novosti jest njezina nesaopćivost.<sup>25</sup> Dakle, smisao i svrha dijaloga nije saopćivost vlastitih pozicija već njihovo ekstazičko prevladavanje koje, da bi bilo moguće, unaprijed mora polaziti od prihvaćanja vlastita odsustva. Stoga dijalog jest veliko pitanje esha-

23 Jean-Luc NANCY, *Dva ogleda*, Zagreb, 2003., str. 9-10.

24 Stilijan PAPADOPULOS, *Teologija i jezik*, Beograd, str. 1998.

25 Branko ROMČEVIĆ, Bivstvovanje ka tekstu, u: *Theoria*, 56 (2013.), str. 87-102.

tologijske rekonstrukcije prisustva. Ulazak u dijalog, unutar pozicionalnog mišljenja ili njegove tradicije (koju pozicionalno mišljenje proizvodi *a posteriori* kako bi opovijestilo svoju mjerodavnost), nije moguć jer nije moguće pozicionalno prekoračenje vlastite samoreferentnosti – tj. nije moguće prihvatiti vlastito odsustvo iz pozicije vlastite autoreferentnosti. Vlastito odsustvo mjera je sugovornišva – ono što u dijalog prizvani (su)govornici imaju kazati već nije potrebno reći s obzirom da je to već poznato, a poznato je jer su zbog toga i privedeni u dijalog. Otuda prizvanost u dijalog pred-postavlja radikalno drugačiju (bitno predmodernu) konceptualizaciju sebstva – onu koncepciju sebstva koja bit svoga prisustva eshatologijski izvodi iz svoga faktičkog odsustva. Naravno, ovo je apsurd. Ali apsurd nije besmislica već pokazatelj unutrašnje ograničenosti neke logike – tj. pokazatelj da je priručna logika u kojoj se krećemo dosegnula krajnju granicu svoje logičnosti zbog čega mora biti prevladana. A moderna (totalitarna) logika već je odavna skončala u apsurdu. Iz apsurdna kao vlastite pozicionalnosti moderna logika fundamentalistički zahtijeva dijalog kako bi, reducirajući iskustveno na saopćivo, sačuvala mjerodavnost vlastitog važenja. Zato pitanje dijaloga uvijek jest pitanje antike, jer se nama pitanje antike uvijek otvara kao pitanje radikalno drugačijeg iskustvovanja vremena i svijeta u kojem sebstva već unaprijed računa s vlastitom odsutnošću. Sebstvo antičkih Grka strukturiralo se kroz prostorno iskustvovanje svijeta. Egzistencija je za njih predstavljala iskustvovanje prostorne ekstaze. Sebstvo Izraela strukturiralo se kroz povijesno iskustvovanje svijeta. Egzistencija je za njih predstavljala iskustvovanje vremenske ekstaze.<sup>26</sup> I u grčkoj (kozmoцентриčkoj, statičkoj) koncepciji svijeta kao prostora i u hebrejskoj (antropocentričkoj, dinamičkoj) koncepciji svijeta kao opoviješćenog vremena, egzistencija jest iskustvovanje ekstaze – svijest o vlastitome odsustvu. Stoga i antički Grci i antički Židovi prisustvuju vlastitim odsustvom – naime, antički Grci i jesu narod prostora (jer su narod bez povijesti), a antički Židovi jesu narod povijesti (jer su narod bez prostora).<sup>27</sup>

26 Nikolai BERDYAEV, *The beginning and the end. Essay on Eschatological Metaphysics*, str. 197.

27 Jacob TAUBES, *Occidental Eschatology*, Stanford, 2009., str. 3-10

Međutim, moderno sebstvo ne živi kozmos u predmodernom smislu riječi. Ono više nije svjesno harmonije svijeta, ono je ispalo iz poretka svijeta. Moderno se sebstvo izgrađuje kroz negaciju strukture svijeta jer ona nije ono samo. Zato moderni svijet više ne stoji, on tetura. On dolazi u stanje fluidnosti, u stanje homogenosti, u stanje entropije.<sup>28</sup> Moderno autocentrično sebstvo ne gradi se kroz iskustvovanje nego kroz saopćivost. Iskustvovanje ne može dospjeti do entropije. Višak iskustva nije moguć. Naprotiv, saopćivost dopijeva u stanje entropije onoga trenutka kada govorenje nadvlada svoj sadržaj – kada govorenje preraste sadržaj koji kazuje i počne prazno zboriti – govoriti o sadržaju koji ne iskazuje. Tada simboličko nadvladava iskustveno. Tada saopćivost postaje simulacija, a dijalog simulakrum (varka). Međutim, dijalog je dijakonija (đakonstvo), događaj ređenja, rukopolanja ili rukopolažući događaj. To je izvan-redan događaj, događaj izvan-rednog, susret lica, ne riječi. Lice rascjepljuje riječ tako što rascjepljuje svijest na takav način da ona gubi vlastito samoiskustvo jer gubi mogućnost vlastite samoidentifikacije. Iskazivost lica nije saopćivost lica. Iskazivost lica nije sadrživa u jezičkoj simbolizaciji, u reprezentaciji u kojoj drugo napušta svoju drugost. Nju određuje njezina mogućnost pojavljivanja, ali kroz sposobnost da svoje pojavljivanje u svojoj unutrašnjosti odbije. Dijaloška prisutnost lica rukopolažući je poredak koji zaustavlja rukohvatnost svijesti i samu svijest dovodi u pitanje. Lice drugog ne može biti reflektirano u svijesti jer se opire rukohvatnosti svijesti na način koji svijest ne može pretvoriti u svoj sadržaj. Dijalog lica stoga se sastoji u rukopolažućem narušavanju egoizma vlastitosti jer on (dijalog) remeti intencionalnost koja hoće ga da rukohvati.<sup>29</sup>

### **Povratak zajednice i bitka za svijet**

Kako piše Jean-Luc Nancy: “Do naših dana povijest će biti mišljena na osnovu izgubljene zajednice – koju valja pronaći ili po-

28 Nikolai BERDYAEV, *The beginning and the end. Essay on Eschatological Metaphysics*, str. 249.

29 Emanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974., str. 187-202.

ново utemeljiti. Izgubljena ili prekinuta, zajednica se može oprimjeriti na različite načine i u raznim paradigmatima: obitelji, antičkom polisu...<sup>30</sup> Otuda je prevladavanje društva ekstatičkim logosom zajednice eshatološki događaj koji određuje horizont našeg vremena. Povratak zajednice događaj je religijskog ponovnog utemeljenja političkog jer se tim povratkom nadilazi individualizam kao sekularni životni stav moderne. Ili, kako veli Nancy: „Individua je apstraktni ishod raspada zajednice... Ali jedino iskustvo koje, barem od Hegela naovamo, ta individua proživljava, valja priznati sa zaprepašujućom ustrajnošću, iskustvo je toga da je individua jedino izvor i izvjesnost svoje vlastite smrti... Uostalom, svijet se ne da sazdati od jednostavnih atoma. Potreban je *klinamen*. Potrebno je nagnuće ili naginjanje jednoga prema drugome, jednoga zbog drugoga, jednoga drugome. Zajednica je u najmanju ruku taj *klinamen* “individue”. Ali nijedna teorija, nijedna etika, nijedna politika, nijedna metafizika individue nije sposobna sagledati taj *klinamen*, to sklanjanje ili to zapadanje individue u zajednicu.“<sup>31</sup> Stoga Berger griješi kada tvrdi da sekularizacija na socijalnom nivou nije nužno povezana sa sekularizacijom na nivou svijesti.<sup>32</sup> (De)sekularizacija svijesti pretpostavka je socijalne (de)sekularizacije, jer se upravo na nivou svijesti dogodilo ono izmještanje u čijem je iskustvu rođeno moderno doba. Preispitivanje povijesti preispitivanje je toga iskustva.<sup>33</sup> Preispitivanje povijesti preispitivanje je same dispozitivnosti zapadne moći.

Dispozitivnost u strateškom smislu predstavlja metafizički preduvjet koji osigurava organiziranost i koherentnost diskursa – to je cjelina nejezičkih i iz njih ishodećih jezičkih postupaka koja kao kontekst prethodno (i prije konstitucije vlastitog samoiskustva) određuje što se unutar diskurzivnosti uopće može pojaviti kao predmet iskustva. Otuda je dispozitiv pitanje moći i granica saznanja.<sup>34</sup> Od ukinuća zajednice postupak utemeljivanja dokaz je nemoći same

30 Jean-Luc NANCY, *Dva ogleda*, str. 15.

31 *Isto*, str. 9-10.

32 Vidjeti: Peter BERGER, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1999.

33 Jean-Luc NANCY, *Dva ogleda*, str. 15.

34 Đorđio AGAMBEN, *Dispozitiv i drugi eseji*, Adresa, Novi Sad, 2012., str. 60-61.

moći. Jer neophodnost da se naknadno (*a posteriori*) sebi proizvodi uslov već jest indikator vlastite nesigurnosti. Moderna moć jest, ali na nesiguran način. Otuda moć svoj dispozitiv (uvjete koji određuju ograničenost njezine vlastite samoobjektivizacije) mora izmaknuti u budućnost i istovremeno tu svoju budućnost proglasiti prostorom konačnih ciljeva i svrha. Tako moć sobom vremenuje iz budućnosti. Međutim, budućnost još nije nastupila. A to znači da je podložna projektiranju, konstrukciji, oblikovanju. I upravo tu, iz budućnosti, čiju dostignutost već nekako pretpostavlja, moderna moć gradi svoj dispozitiv (svoje uslove važenja). A taj dispozitiv vremenska je teleologija. U dispozitivu moderne cjelokupna socijalna tipologija povijesti (klasifikacija svih oblika društvenosti na osnovna tri tipa, i to divljaštvo, barbarstvo i civilizaciju) okončava se u trijunfu savremene europske civilizacije, koja je najsavremenija, i najviša u hijerarhiji. To znači da se vrijeme i prostor završavaju na Zapadu.<sup>35</sup> Upravo ova taksonomija dokaz je prirode i ukazuje na prirodu moderne moći. Moderna može osigurati sebe, može osigurati uvjete vlastita važenja, može da potvrdi sebe kao moć samo ukoliko organizira i upravlja poviješću. Jer iz budućnosti moć povijesno osigurava autocentričnu (egocentizam, etnocentizam, logocentizam) inkluziju prostora (političkog suvereniteta zasnovanog na kontroli teritorija) i vremena (biopolitičkog suvereniteta zasnovanog na kontroli proizvodnje života). Moderna (Zapad) upravo jest ta inkluzija. Pojam subjekta je rezultat te inkluzije – subjekt je egocentrični i etnocentrični izraz moći. Nauka (ekonomija, biologija, lingvistika) logocentrični (opšti) je izraz moći – to je jedinstvo rada, života i jezika.

Utemeljivanje zajednice (svijeta) ponovno je utemeljivanje ekstaze. Ponovno utemeljivanje ekstaze utemeljivanje je ekstatičnosti vremena koja povijest čini nedovršenom.<sup>36</sup> Stoga dekonstrukcija povijesti Zapada (a Zapad je vrijeme reducirao na povijest, a povijest na vlastito civilizacijsko kretanje) istovremeno jeste dekon-

35 John HOBSON, *The Eurocentric Conception of World Politics. Western International Theory 1760-2010*, University Press, Cambridge, 2012.

36 Giorgio AGAMBEN, *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

strukcija moći Zapada, dekonstrukcija njegove subjektivnosti. Ponovno utemeljivanje ekstaze utemeljivanje je ekstatičnosti samog bitka kao granice na kojoj se rastvara autarhija apsolutne imanencije jer ekstaza nema subjekta nego je singularni bitak taj kome se zajednica (ekstaza) događa.<sup>37</sup> Upravo u toj točki dovršava se desubjektivizacija subjekta.<sup>38</sup> Desubjektivizacija subjekta osporavanje je moderne subjektivnosti i njezino svodenje na fenomenalnost objektivnosti, to je de-formacija (de-formatio) subjektivnosti, raz-rješenje subjektivnosti od vlastite subjektivnosti, to je implozija samog principa identifikacije koja subjektivnost sada u-obličuje (in-formatio) kao čistu objektivnost.

### Zaključak

Jedina stvarnost moderne društvenosti je ili individua u liberalno-pozitivističkom smislu ili društvo u totalitarnom smislu. U prvom slučaju liberalna dekonstrukcija iracionalnih autoriteta vodi u demokratski tip nihilizma – liberalnu i sekularnu ugroženost, jer se negativna sloboda (oslobodilačko shvatanje slobode), vođena logikom individualnog razvoja, pojavljuje kao negacija bilo kakve odgovornosti. U drugom smislu (Hegel) država se pojavljuje kao izraz socijalno-etičkog kolektivizma u kome se događa apoteoza omasovljavanja. Tako omasovljeno zajedništvo umjesto smisla nameće subjektivnost i autonomnost mase. U oba slučaja totalitarizam je posljedica neodgovornosti – individualizam oduzima odgovornost jer ličnost reducira na samorazvijajući subjekt, a kolektivizam oduzima odgovornost jer ličnost reducira na ekspresiju objektivne stvarnosti. Međutim, ličnost nije ekspresija stvarnosti (objekt) ni stvarnost ekspresije (subjekt) – ona egzistira prema onome (događaju) što joj dolazi u susret.<sup>39</sup> Dok građanska prava i slobode predstavljaju pragmatiku sebstva, tj. tehniku posrednog odnosa prema sebi,<sup>40</sup> dijakonija (odgovornost i žrtva kao služeće samoprinošenje) predstavlja jedinu praksu sebstva. Otuda zajednica nikada nije zauzimanje za sebe samog nasuprot onom drugom već upravo suprotno: zauzima-

37 Jean-Luc NANCY, *Dva ogleda*, str. 10-13.

38 Pogledati: Luis ALTHUSSER, *Essays in Self-Criticism*, New Left Books, London, 1976.

39 Ivan KOPREK, Filozofska kritika totalitarizma, *Obnovljeni život*, broj 51, 1996., str. 76.

40 Mišel FUKO, *Vladanje sobom i drugima*, Antibarbarus, Zagreb, 2010, str. 12-13.

nje za ono zajedničko između drugog i mene (interes kao *inter esse*). Zajednica kao vrijednosno otvoren intersubjektivni prostor drugog i mene predstavlja transcendentnu povezanost. To je prostor ekstatičnog izlaska ličnosti, intersubjektivni logos socijalnog. Zajednica kao kontinuitet kulturnih vrijednosti predstavlja medijum povezivanja ličnosti. Ona predstavlja ukorijenjenost ličnosti u kulturi koja nam, kao moralna podloga, omogućava da primimo snagu iz svoga duhovnog tla.<sup>41</sup> Otuda razlika između demokratsko-građanskog identiteta na jednoj strani te ličnosti kao pitanja zajednice na drugoj strani počiva u tome što, za razliku od demokratske individualnosti, ličnost i zajednica vode u odgovornost. Odgovornost kao otvorenost za druge imenentna je zajednici, za razliku od tzv. "odgovornosti otvorenog društva" koja nije ništa drugo nego opravdavanje bijega od odgovornosti putem pozivanja na odgovornost. Dok zajednica predstavlja habitus (prirodno stanje) ličnosti – prirodno iskustvo neposredne odgovornosti kao neograničeno izlaganje drugima koje briše granicu između mene i drugih, ugovaranjem odnosa sa drugim institucionalizira se odgovornost, zbog čega ona prestaje biti *praxis* i postaje *pragma*. Otuda demokratska inverzija odgovornosti nužno mora biti neuspješna – građanin kao politička forma modernog čovječstva ne prethodi nego radikalno ukida ličnost kao etičku formu drugosti. Otvoreno društvo stoga, kao zatvoren projekt univerzalizacije liberalne demokracije, nije ništa više nego jedna konstrukcija moći koja teži da postane stvarnost – ideološka kondicioniranost privida da koncept kolonizacije, obavezujući u svom totalitarizmu, može predstavljati univerzalizirano jedinstvo čovječanstva koje posjeduje samorazumljivu legitimaciju. Kako demokracija i totalitarizam imaju isti korijen i isti rezultat (instrumentalnu racionalnost), odgovornost otvorenog društva može biti jedino samozainteresiranost (samoerotizam) – autocentrično uspostavljanje sebe kao jedinog ishoda vlastitog erosa (životne energije). Budući da je žrtva primarna forma erosa, odgovornost otvorenog društva predstavlja individualnu sposobnost donošenja racionalnih odluka zasnovanih na tržišnoj pro-

41 Opširnije: Simona VEJ, *Ukorenjivanje. Uvod u deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*, BIGZ, Beograd, 1995.

cjeni mogućih posljedica i interesnom opredjeljenju za korisnije od njih. Međutim, odgovornost nema veze sa racionalnošću. Ona pretpostavlja zajednicu, a ne društvo, ona pretpostavlja ličnost, a ne građanski identitet. Odgovornost kao događaj ličnosti, odgovornost kao događaj zajednice jest osobna odgovornost u zajednici, jer drugi kao preduvjet mene i odgovornosti mene nije racionalna instanca, odakle slijedi da odgovornost i ne može biti racionalna distanca. Otuda totalitarna otvorenost savremenog društva jest totalitarna otvorenost racionalnog brisanja (distanciranja od) drugog – a to konzekventno znači ništa drugo do racionalno brisanje (distanciranje od) odgovornosti same.<sup>42</sup> Dakle, želimo li ostati ljudskim bićima, onda postoji samo jedan put – ne put u otvoreno društvo, kako to pogrešno misli Popper,<sup>43</sup> nego saborni (καθολική) put u zajednicu bez uslova.

---

42 Identitetskim pragmatikama sopstva reducirati drugog na razliku znači reducirati drugog na posjedovanje, izvršiti nad drugim nasilje. Otuda redukcija ličnosti na (građanski, individualni) identitet uvijek jeste ukidanje odgovornosti. Vidjeti: Emanuel LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg – Munich, 1987., str. 55.

43 Rejmond POPPER, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, elektronsko izdanje, prvi tom, str. 260.

## RETURN OF COMMUNITY AND THE FIGHT FOR THE WORLD

### Summary

The article elaborates from a political-theological and phenomenological point of view the idea of overcoming the society by community (Jean-Luc Nancy). The first part of the article distinguishes happiness (Aristotle) from the self-centered appropriation (Valdenfels) as basic experiences and basic political imperatives of a premodern (community) and modern (society) existence. From these follow autonomy (Dugin) as a self-organizing community life (community), and sovereignty (Schmitt; Anidjar) as self-centered appropriation of living space (society as lebensraum). The consequence of sovereignty is hostility (the issue of counter-existence) and secularization of the world (de-ontologization). The final part of the article highlights the important aspects of a renewed (ecstatic) foundation (de-secularization) of the community (the world).

**Key words:** community, society, autonomy, sovereignty, (de) secularization.

