



Recenzije i prikazi

doi: [10.21464/fi37114](https://doi.org/10.21464/fi37114)

Goran Sunajko

Metafizika i suverenost

Analiza modernih teorija suverenosti

Hrvatsko filozofsko društvo,
Zagreb 2015.

Metafizika i suverenost studija je iz političke filozofije koja obaseže gotovo pola tisuće stranica. Djelo u podnaslovu licitira analizu modernih teorija suverenosti, pri čemu se modernost misli u epohalnom smislu, dakle ne u kolokvijalnom smislu onoga sasvim suvremenog, svježeg i novog poput, navodno, društvenih mreža ili fluidnih identiteta. Njezin je autor Goran Sunajko, politolog prema izvornoj akademskoj formaciji, koji je doktorirao filozofiju i preradio svoju disertaciju za objavljivanje. Njezina uredna struktura, koja povezuje metafiziku i političku teoriju, nastoji pokazati kako se metafizika vremena zrcali u politici – u njezinim temeljnim interpretacijskim kodovima – a možda i obrnuto. Vjerujem da velika i akribična studija, koja se žanrovski može smjestiti u okvire tekstualističke povijesti ideja, koja naginje bliskom čitanju kolažiranih predložaka, zavrjeđuje temeljit prikaz. Impresije na koje me potaknulo ovo vrijedno čitanje strukturirat ću na sljedeći način, razvijajući gnomičku uvodnu opasku u par daljnjih napomena o predmetu, strukturi i metodologiji djela. Refleksije o pojmovnom polju – samom pojmu metafizike kako ga studija zahvaća, epistemološkoj i disciplinarnoj matrici djela – popratit će krajnje reduciran prikaz pojedinih segmenata te kritičke opaske, mišljene kao dijaloški poticaj, uostalom povodom velikog djela čijih je granica autor svjestan i od čije se preuzetnosti pristojno ograđuje. Zaključit ću sa završnom ocjenom knjige koja je po mom sudu misaono poticajna stručnjacima, ako se ta riječ može

upotrijebiti za suvremene entuzijaste mudrosti, najčešće sa sveučilišnom ili institutskom afilijacijom, a upotrebljiva je i u propedeutičke svrhe akademskog nastavnog procesa, kao pregledni uvod u obrađenu materiju i seminarska literatura.

Naslov disertacije obranjene na Filozofskom fakultetu u Zagrebu na osnovi koje je djelo nastalo precizno opisuje njegov predmet: *Transformacija metafizičkog shvaćanja Boga u modernoj filozofiji politike: analiza na primjeru Hobbesove, Rousseauove i Schmittove političke teorije suverenosti*. Odnosno, apstraktni geteovski naslov, iako ga jedan autor teško može opravdati, nasuprot navedenoj »kobasici«, sasvim je razumljiv. Već se za istu opciju davno odlučio i Gadamer, u jednoj od velikih knjiga filozofije dvadesetog stoljeća, što je u naslovu prešutjelo hermeneutiku koju uzdiže u filozofijski program. Opremljena kazalom imena, ali ne i pojmova, knjiga ima preglednu dualnu strukturu i sadržaj koji odgovaraju tom naslovu pa se u njoj dade lako snaći i bez dodatne navigacijske opreme: prva, metafizička cjelina studije, odgovara drugoj, političkoj, koja aplicira pojmovnu matricu prvog dijela u analizi teorija suverenosti. Jednostavno ili barem ukratko, a što ću kasnije barem malo razraditi, antika predstavljena čitanjem Platona i Aristotela popraćena je metafizičkim i snažnije teologijskim skokom u srednjovjekovlje, predstavljeno skolastičkom niskom od Tome i Augustina pa do Dusa Škota i Vili(ja)ma Ockhamskog. E da bi potonje kulminiralo u razmatranju Lutherovih spisa dok je nominalno, i vrlo uvjetno rečeno, snažnije sekularna metafizika predstavljena Descartesom i Spinozom. Nakon kraćih općih pregleda o suverenosti, pojmovne i pregledne naravi, slijede fine studije teorija suverenosti Hobbesa, Rousseaua i Schmitta, koje uključuju propedeutički dobrodošle, nešto naglašnije, kontekstualne uvode, barem mjereno tekstualističkim otklonom studije. A taj, u određenom smislu središnji, dio djela obilježava naglasak na metafizičkim dimenzijama političkih doktrina velikih autora ugovorne teorije i njihova kontroverznog interpreta koji

služi kao lakmus kulminacije i dekadencije suverenosti. Jest; bog se, kako nastoji pokazati Sunajko, zrcali u (teoriji) suverenosti, neuhvatljivoj poput samoga svevišnjeg, kako sugeriraju uvodni citati Bataillea i Nancyja. Bog i dalje opterećuje političku teoriju; ili, u jednoj od uvodnih deklaracija studije, koje se, razumljivo, ne opterećuje preciznim odijeljivanjem pristupa od predmeta: Sunajkova studija prati »transformacije srednjovjekovnog pojma Boga u modernu političku teoriju suverenosti« (str. 10).

Opet, da ne bi bilo nesporazuma, već ovdje treba precizirati dva noseća pojma, prije same »metafizike« koja zaslužuje ozbiljniji tretman i koja je snažno povezana s u prethodno navedenoj rečenici neizrečenom, ali vjerojatno mišljenom teologijom. Ljubavi po tome sličnom, o Bogu je nezahvalno pisati: ontološki dokazi božanske opstojnosti odavno su rutinsko ruglo srednjoškolskih početnica iz povijesti filozofije. Ako bi ga ipak trebalo zahvatiti, vrijedi reći da je za potrebe studije posrijedi neka vrsta generičke omnipotentne himere, odnosno vrhovne sile obdarene superlativima u nekom odnosu sa svijetom, kako je ona već zahvaćena unutar judeo-kršćanskog kulturalnog kruga – ako mi čitatelj dozvoljava takav politički kontaminirani rječnik – odnosno islam je izostavljen iz »priče« (usp. str. 23). Kroz knjigu, drugim riječima, od Aristotela pa nadalje, riječ je otprilike o sljedećim božanskim atributima: »nepokretnost, transcendentnost, nedjeljivost, jednostavnost, beskonačnost« (str. 60–61), a oni sugeriraju neku vrstu neuhvatljivog pojma, a ne osobu, što se može pratiti u atribucijama javne vlasti koje je uspostavio barem Bodin. Njih, dakle, vidimo na razmeđu dviju krajnosti – one samokontrole kinika, Diogena u bačvi koji pobjeđuje sebe, dijeleći tu temeljnu dispoziciju sa stoicima koji su načelno spremni otpjeti sve muke što im svijet priprema, tj. neke vrste provokatora po predaji neiskvarena kulturom, i one ambiciozna vladara poput Aleksandra koji, umjesto sebe, pokorava svijet vojnama – gdje se nalazi pojmovno uređeni pojam suverenosti kao pojam moderne epohe. Ili, u još jednoj dosjetki povijesti filozofije i filozofa, vladar tako ne treba kinika jer je premoćan da bi ga trebao, ali ni kinik ne treba vladara jer je previše samodovoljan da bi od njega imao koristi, dok suverenost povezuje dvoje, u zajedničkom neprijateljstvu spram akrazije, osobne i političke, nudeći kao sadržaj pojma kolektivni red s kvazibožanskim atributima. Grčkoj antici nasuprot, moderna je, načelno, svijet u kojemu nema ni Aleksandra ni Diogena, bačava i imperija. A koji je smisao tako postavljenog predmeta, odnosno koji je njegov ulog (*enjeux*), što je tipična metafora za

francusko kulturalno polje kojemu je Sunajko, po svemu sudeći, duhovno blizak? Koja je to stvar, drugim riječima, ovdje u igri ili, sasvim preciznom metonimijom, na kocki?

Otvoriti treba, prvo, skromno, ali i to je već dovoljno: posrijedi je uvijek poticajan dijalog s klasicima koji se zaboravljaju ili zaglupljujuće reproduciraju iz udžbeničkih klišeja. Jednako tako, drugo, kako margine studije sugeriraju, iscrpljujući svoj predmet – riječ je o usputnim primjedbama i intuiciji, možda i želji, a ne o logičkom izvodu – studija barem za mene pogađa u prazno srce liberalizma zahvaćeno metaforom balona koji se napuhuju do onih idućih, bez obzira što bilo u njima, zrak ili helij. Ubaciti se, tome nasuprot, može politički primjenjiv poučak iz *Venere u krznu*, koji kaže da jedan vlada, a drugi se pokorava (slično piše i frankfurtovac u egzilu, Neumann, vladavina je uvijek vladavina klase, ne zakona). S time u vidu, pitanje koje se vidi na marginama diskursa i šutnje ove knjige jest tako tko je subjekt: sadržaj prava i odnosi među subjektima se mijenjaju s političkim i društvenim procesima. Iz nešto drukčije literarizirane perspektive, kako već Filip Latinnovic zkrležijanski reflektira (o Posljednjem sudu) u školskoj lektiri:

»Krist koji bi doista stupio u tu našu panonsku graju, u taj smrdljivi metež naših sajmova, taj treba da se osjeti nad stvarima kao metafizički sudar sa svim tjelesnim, pohotnim, mesnatim, poganskim u nama!«

Naime, metafizika, kao i politički liberalizam, stoji slično liberalizmu i njegovim razmišljanjima o moći iz perspektive Huxleyjeva utopijskog Otoka koji spaja istočnjačku mudrost i zapadnjačku znanost: pitanja tjelesnog, instinkta, krvi i kemije pitanja su o kojima metafizika šuti, podrazumijevajući ih ili ih ignorirajući. A procesi koje knjiga zahvaća u jednom specifičnom aspektu apstraktnih razmatranja ne moraju se tako nastaviti kao napredak svijesti prema slobodi, neka vrste liberalne hegelijane, nego se mogu ciklički vratiti, survati u novi feudalizam gdje se sjaj suverenosti pokazuje kao mutna sjena prošloga doba. Pa ipak, o ovim namjerno i jedino moguće ezoteričnim napomenama nešto više u kritičkim opaskama kasnije koje će imati više smisla nakon što se konačno izrekne teza i preciziraju pojmovno polje, disciplinarna matrica i metodološka izvedba djela.

I autorova temeljna i provokativna pozicija na kojoj gradi svoju egzegezu je, naime, da »politička teorija (...) nije odustala od metafizičke pozicije Boga« (str. 15). Sasvim izravno, ona je ostala »u okvirima prednovovjekovne metafizike« (str. 17), a izgladivanje klišeiziranog reza između srednjovjekovlja i moderne u području političke misli, koji se

gubi na razini metafizičkog jezika – drukčije rečeno: dubljih struktura diskursa – očituje se čak i na manje očekivanim mjestima poput, barem na jednoj ravni i iz perspektive studije, reduciranja jaza između skolastike i Descartesa (str. 160). A spomenuti Božji atributi tvorca, poretka samog, svemoći, instance konačne odluke i pravednosti (str. 18) eksplicitni su kod Bodina, kako je poznato i rečeno, ali prisutni su i prije i nakon njega. Oni se sekulariziraju u teorijama suverenosti, odnosno normativnim promišljanjima o arhitekturi političkog poretka, no Schmitt, uz čiju se političku teologiju vezuju takva razmišljanja, kod Sunajka postaje objektom studije, odnosno autor pokazuje kako njegova promišljanja o suverenosti ne izlaze iz dugovječnog metafizičkog kanona pa je on logična posljednja stanica studije koja prati »transformacije metafizičkog pojma Boga u političkoj teoriji suverenosti« (str. 172), pokazujući kako iz literature iščitani metafizički atributi boga (u još jednoj varijaciji: vječnost, jedinstvo, apsolut, nepromjenjivost, jednostavnost) čine »temelj modernog pojma suverenosti Hobbesa, Rousseaua i Schmitta« (str. 180). Autor svoj manevar prezentira kao određeno otkrivanje skrivenih dubljih struktura političke misli, tvrdeći da je rečena »metafizička transformacija prisutna upravo tamo gdje smo gotovo zdušno uvjereni kako je odbačena« (str. 201), a metafizika, barem kao strukturirajuća metafora, oblikuje misao o političkom poretku moderne; štoviše »usporedba suverena s Bogom temeljna je metafizička osnova određenja metafizičkog pojma suverenosti« (str. 211). Riječima Dragutina Lalovića, dugogodišnjeg predavača povijesti političkih ideja na Fakultetu političkih znanosti i posebno zadubljenog tumača Rousseauove misli, koji zauzima važno interpretacijsko mjesto u studiji, a autor ga ponegdje i stilski slijedi, riječ je, ukratko, o »*permanentnosti teologijsko-političkoga* u našoj političkoj moderni« (str. 215). Autorova ezgegeza ipak nijansira naznačenu tezu: kod suverenosti moderne važan je legitimacijski postupak (str. 216) – dakle, transcendencija uključuje i proceduru – odnosno presudno je *kako* iz mnogoga nastaje jedno, a pritom putativnu antičku skrb za svakoga zamjenjuje te(le)ologija samoodržanja, odnosno »autoteleologija težnje« (str. 263).

Kolažirani prikaz teze, njezinim stilskim varijacijama preuzetim s izvora autorova diskursa, konačno nas vodi i najizazovnijem mjestu ovoga prikaza, odnosno pojmovnom polju i disciplinarnoj matrici studije. Što je uopće metafizika i zašto je ona važna? Autorova prolongirana metafizička razmatranja literature, koja je tako deklarirana, i pronicljivo čitanje one literature koja neuspješno nastoji izbjeći

toj etiketi, opravdana su shvaćanjem metafizike kao, na neki način, prve filozofije politike: autorova je ambicija pokazati da je »pojam suverenosti nesvodiv na filozofiju politike i političku teoriju« i kako, mimo prizemnijih razmatranja političkih struktura i suverenosti shvaćene kao institucije, politička teorija ovisi o »filozofijskoj disciplini – metafizici« (str. 222). Za potrebe ovog prikaza, kao uostalom ni sam autor, ne inzistiram na strogom razlikovanju između političke teorije, shvaćene kao politološke discipline, i političke filozofije kao predmetno omeđene poddiscipline filozofiranja, premda su i takve jezične igre nerijetka valuta u definiranju nečijih pozicija na razmeđu sadržaja i identiteta (Arendt, primjerice, poznato inzistira na političkoj teoriji, ali se njome kao autoricom bave časopisni temati iz »političke filozofije«). Postavka je, u svakom slučaju, zanimljivom studijom opravdana i legitimira autorov skok vjere iz političke znanosti u metafiziku (za politologe kao umnogome sekularne dušebrižnike poretka ili njegove kritičare taj je pomak neobičan, no možda to u budućnosti neće biti tako), kao i ekvivalentan disciplinarni pomak iz političke znanosti u metafiziku. Prošlost sadrži diskurse koje nanovo otkrivamo da bi spoznali sami sebe, nešto slično onome što je Foucault u vezi sa svojim antičkim iskapanjima, popraćenima afirmativnim čitanjem Kantova spisa o prosvjetiteljstvu, nazvao kritičkom ontologijom nas samih.

Taj pomak iz političke teorije u metafiziku ima nekoliko dimenzija koje su već dobrim dijelom naznačene. Epistemološki gledano, diskurzivni ključ za razumijevanje, ali i »dekonstrukciju« politike, postaje metafizika, okvirno neka vrsta sekularizirane teologije koja napreduje prema političkoj znanosti preko političke teologije, odnosno filozofije, dok će o autorovu poimanju metafizike začas biti riječi. U pogledu disciplinarnih matrica, poretka diskursa koji proizvodi znanja, pomak znači da interdisciplinarnost ima smisla. Politička teorija, teologija i filozofija mogu raditi zajedno sa zanimljivim ishodom, a erudicija, barem u nekim kontekstima, nije još samo anakroni uteg koji koči komunikaciju poput povijesti u ranim Nietzscheovim radovima. Metodološki gledano, u okvirima povijesti ideja kojoj studija ipak pripada, imajući u vidu razne poznate opozicije, studija pripada tekstualističkom taboru, nasuprot primjerice kontekstualizmu u tumačenju djela ili pak pažnji pridanoj samom životu filozofa kao subjekta koji traži istinu. Nasuprot Skinneru ili Milleru, tako se kao neizrečeni metodološki uzor studije može iščitati Leo Strauss, no postmodernističke margine eliminiraju kriptonormativizam (ako autor i gusla dok suverenost

propada, ne čini se da mu je žao radi toga; naprotiv, no treba imati u vidu i Derridaovu dekonstrukciju diskursa protiv smrtno kazne koji je njome opsjednut).

Snažan, dakle, tekstualizam i fusnote koje obiluju izvornim tekstom, posebno kada je riječ o francuskim izvorima, barem je meni bio privlačan i koristan, a pregledan stil čini materiju veoma upotrebljivom u smislu hermeneutičke čitanke koja pažljivo bilježi diskurs autora od kojih su neki nažalost zanemareni, manje poznati ili rijetko čitani u izvorniku. Tehniku tumačenja moglo bi se *impromptu* nazvati analogijskom hermeneutikom, nasuprot snažnije empirijski usmjerenj povijesti ideja: autor prepoznaje slične pojmovne strukture tamo gdje ih neki drugi kontekst ne bi vidio. Ovo je, možda paradoksalno, jedna od većih prednosti djela o kojoj ću reflektirati pred kraja prikaza. Suočeni smo tako s akribijskim prikazom primarnih izvora koji reitirira i razvija tezu u nekoj vrsti strukture fuge (stil nije nipošto sakraliziran: Tomislav Čadež pripisao ga je Vlatki Pokos koja tako otkriva mračne strasti Dikana Radeljaka, uspoređujući je barem formalno, ni manje ni više nego s Rankom Marinkovićem), uz nešto klasika sekundarne literature, dakle posrijedi je provjerena metoda, meni ima smisla, a rezultati studije je opravdavaju (možda bi, ako trebam biti hiperkritičan, pristajalo nešto više komunikacije sa suvremenim interpretima, novijim tekstovima iz političkoteorijske periodike, no priznajem da Sunajkov pristup ima šarma, preglednosti pa i određene provjerene čvrstine). Ishod je, među ostalim, pregledni interpretacijski kompendij koji je, prema mom sudu, upotrebljiv na kolegijima povijesti političkih ideja, političke filozofije i teologije te teorija države.

Spoznajni šećer dolazi na kraju, u vezi s pitanjem kako autor koristi sam pojam metafizike. Jezična dosjetka u vezi s Andronikom s Roda i prvobitnim klasificiranjem *Corpus Aristotelicum* označava veliku tematiku koju autor nije sklon otpisati, odlučivši kroz prizmu upravo tog pojma filtrirati jedan od ključnih pojmova teorije države, dakle političke znanosti moderne. Velika pitanja o smislu i filozofijska spekulacija preživjeli su tako i školsko antikviranje koje se povezuje s Comteom i pozitivističkim smještanjem misli u ladice empirijskih znanosti i eventualne analitičke filozofije reducirane na jezik. Metafizika živi kao sablast, a Sunajko smatra da je ne treba ubiti. Štoviše ona je kod njega fundamentalno povezana s teologijom.

Kada pojam određuje formalno, kao »temeljnu filozofsku disciplinu« koja ide s onu stranu osjetilnog, autor, pozivajući se na Panajota Bučvarova (američkog profesora filozofije

bugarskog podrijetla), izdvaja tri komponente metafizike: kozmologiju, teologiju i ontologiju (str. 19, 21–22, 454). Ova hotimično anti-pozitivistička postavka, koja upućuje, reklo bi se, na Kontinentalnu dimenzioniranost filozofije, s onu stranu fizičkog i formalnologičkih vježbi unutar pojmovnog polja jezika u praksi (pitanje koje ovdje valja ostaviti po strani jest može li se objeći pragmatici jezika i je li, mimo Wittgensteina, *Galeb Jonathan Livingston* uopće moguć u području filozofije), popraćena je s nizom referenci iz povijesti svjetske (i domaće) filozofije koji dodatno pozicioniraju pojam. Heideggerova identitetska postavka »metafizika je filozofija« (str. 162), misaoni udar, u odnosu na finije klasifikacije postojećega, pojavljuje se u suprotstavljanju postmetafizičkome mišljenju, uz referencu na Habermasa za kojega je teologija besmislena (str. 20–21), definirajući ujedno i granice studije. Pojam se po pozivanju na Veljaka pojavljuje i u suprotstavljanju tehnicizmu (str. 159) te kao znanost o biću o cjelini koja završava s Heideggerom, ujedno i uz jedinu referencu na Marxa u studiji, danu u bilješci gdje metafizika iskrsava kao »trulo mjesto«, odnosno mračna strana filozofije (str. 161) – ipak uz pozivanje na Althussera koji, prema Sunajku, iščitava metafizičku poziciju kod Marxa, što bi mogla biti tema za posebno poglavlje ili studiju (*Marksizam i metafizika suverenosti*).

Međutim, »na rubovima« studije, kada ga autor eksplicira spontanije, pojam se približava načinu na koji se doista upotrebljava u djelu, s tanjom kozmologijskom komponentom i naglašenom teologijskom. To se, primjerice, izražava specifikacijom u zagradi – »metafizička (teološka) osnova suverena i dalje važi« (str. 10) – ili pak crticom koju bi jedno moguće lektorsko čitanje učinilo tautologijom (»metafizičko-teološkim«, »metafizičko-teološki«, str. 15, 331). Naglasak je, među trima formaliziranim komponentama, u svakom slučaju na teologiji, odnosno, kako se piše kod Aristotela, ključna je »prva filozofija, odnosno teologija« (str. 60). U tom je smislu za studiju, čini se, u najvećoj mjeri djelatna skolastička podjela koja datira još od Akvinskoga, a navodi se u djelu (str. 101): razdvajanje filozofije i teologije, koje od skolastike čine jedinstvo (str. 191), nije sasvim prevladano, što je u skladu s postavkom studije o skrivenoj metafizici – dakle, teologiji – u pozadini političke misli. Čak i Hobbes koji napada Aristotela, odnosno barem skolastičku recepciju istoga koja je zapala u »natprirodnu filozofiju« tj. metafiziku (str. 230), nije se od iste uspio emancipirati gradeći suverenost rezolutivno-kompozitivnom metodom. Dioba spekulativne filozofije kod Akvinskoga, kao

i kod Sunajka, još je djelatna s naglaskom na povezivanje »preko-fizičke« potrage za prvim uzrocima s teologijom i teodicejom (str. 101) pa i ako je posrijedi svojevrsna dijagnoza »dovršetka metafizike Boga«, povezana s Heideggerom (str. 163).

Za one koji preferiraju dijegetsku naraciju, u skladu s onom Llosinom o »pripovjedaču (koji) priča« Machiguenga indijanaca te tako konstituira društvenost, a možda i ljudskost – ni Platonov orfizam, dakako, nije lišen narijske mitologije, kao ni službena povjestica svake države – upućujem na detalje djela, prije naglašenih pohvala, kritičkih primjedbi i zaključka. Od akribije segmenata ovdje nekoliko detalja koji daju uvid u izvedbu prethodno raspravljenih postavki studije.

Prvi dio cjeline o »Metafizičkim određenjima Boga« bavi se Platonom i Aristotelom. Antički demijurg kao pokretač unutar kozmosa, »bog kao tvorac-oblikovatelj« koji donosi red u opoziciji s kaosom, ocrta se u čitanju *Timeja* (autor koristi noviju transkripciju, *Timaj*, kao što je Azerbajdžan zamijenio Azerbejdžan) i *Fedona* pa zatim više politički u čitanju *Države*, tj. *Politeje* i *Zakona* s poantom kako se metafizika pretače u te(le)ologiju poretka: cjelina prethodi pojedinačnom subjektu koji nastaje upravo radi skladne cjeline. Pravednost je moguća samo u valjano strukturiranom polisu, dobrom nacrtu koji je dobro upravljivan kao što demijurg tka sklad dokidajući kaos. Čitanje Platona, očekivano s obzirom na postavke studije, poziva se na priznate domaće interprete koji nalaze kontinuitete između njega i predsokratovaca, napose Parmenida i Heraklita. Čitanje Aristotela, ne samo autorovo, pomalo je kao suha slama (kako je jedan duhoviti Engleski poet davno primijetio). Unatoč svim epistemološkim i političkim razlikama koje čine prapodjelu u povijesti filozofije definiranu kao niz fusnota na Platona, metafizika u Sunajkovoj interpretaciji ostaje u sličnim okvirima: Bog nije kršćanski duh koji stvara *ex nihilo*, s pozivom na Pejovića, nego demijurg, »dio kozmosa« što se povezuje sa »supstancijalnošću polisa« (str. 70–71). Kršćanska misao nosi pak dualizme i problem teodiceje, kod Augustina doktrinu o dvije države, onostranu sazdanu na vjeri, koja nosi konačnu pravednost, i prolaznu ovostranu (koju ipak treba razlučiti od razbojničke bande ili gusarske flote mimo kriterija veličine ili broja brodova), no i začetke individualizma, iščitane u moralnoj subjektivnosti (u interpretaciji se Sunajko oslanja na Raunića), dok čitanje Aristotelijanaca Akvinskog reiterira postulate metafizike božanskog poretka i teologije suverenosti iščitane u postavkama »jednostavnosti, savršenosti, svemoći, beskonačnosti, nepromjenjivosti i jedinstva« (str. 108). Duns

Škot i Vilim Ockhamski nastavljaju motive individualizma, a njihove se metafizičke doktrine, posebno Vilimova, kasnije razrađuju u kontekstu rasprave o Hobbesu: savršenost beskonačnog bića služi ovdje ranom udaru na papu koji, u usporedbi s Kristom, nema vlast na zemlji, odnosno kod klasika se skolastike *avant la lettre Hobbesienne* može iščitati raskidanje s teologijom onostranosti i njezina transpozicija u svjetovnu suverenost (ako je nema papa, ima je država). Kod Luthera, koji ni u praksi ni u interpretaciji nije dično kotirao u ovim krajevima pa predstavlja dobrodošlo osvježenje, s obzirom na tri načela u vezi s pismom, vjerom i milošću – *sola Scriptura, sola fides, sola gratia* – to i nije iznenađenje: čitan pomoću (konvertiranog katolika, tomista) Maritaina, on je eksponent »metafizičkog egoizma«. Više estetski, Luther je »prvi veliki romantik« (str. 154) koji unutarnju istinu pretpostavlja vanjskoj, paralogički otpisujući dobro i zlo od djela i pripisujući ih čovjeku (manevar nemalo podsjeća na siže *Mistične rijeke* Clint Eastwooda u kojoj su neki blagoslovljeni čak i kad ubiju pogrešne osobe, naime one lišene milosti).

U čitanju klasika metafizike, stvari postaju napetije s Descartesom kod kojega se eksplicitno pojavljuje »temeljno pitanje novovjekovne metafizike« (str. 164) – utemeljenje subjektivnosti, odnosno ono što će kulminirati s Kantom (kojega u studiji ipak nema, što bi moglo zasmetati metafizičke puriste, no kao ne-filozof mogu živjeti bez njega). »Ja sam koji jesam« Mojsija i Starog zavjeta postaje »Ja jesam«, odnosno poznati *Je pense donc je suis* (str. 166). Ovdje prigodna pop-kulturalna referenca, ponuđena u opoziciji, jest legendarni stih koji pjeva Brian Ferry u *More Than This* (»Mogao sam tada osjetiti, nije bilo načina da se zna.«; eng. »I could feel at the time, there was no way of knowing.«). Simboličko utemeljenje modernog znanja i subjekta, i za Sunajka moment utemeljenja metafizike volje, nalazi se kod Descartesove peći, a ideja politički kulminira kod Rousseaua u kolektivnom pogonskom gorivu političke zajednice, notorno nepogrešivoj *volonté générale*. Čitanom preko Cassirera, kod Descartesa se prekida spona s prirodom – sloboda oduzeta radi blaženstva oduzela bi zasluge čovjeka, jezikom teodiceje koja periferno zanima autora – dok je sljedeći razmatrani autor, Spinoza, »posljednji u nizu metafizičara koji pokazuju postavke studije« (str. 176), eksponent metafizike prirode koja ujedno čini temelj vjere u poredak:

»Naime, Spinozina temeljna postavka cjelokupne metafizike, a onda i filozofije politike jest da čitav ljudski život ovisi od spoznaje Boga.« (str. 187)

Prema poznatom diskursu – to se ipak čini bitno drukčijim od Descartesa – pokazuje se kako je »moć prirode sama moć Božja« (str. 193). Odnosno, »moderna pozicija političke teologije« ovisi o »funkcionaln[oj] ulo[zi] Boga u političkome sustavu« (str. 189), tj. bez ideje Boga nema poretka. [Uz temu: kasnija razmatranja o građanskoj religiji dadu se povezati s Huysmansovim diskursom dekadencije. Recimo, završni krešendo palog katolika iz *À rebours* – »Gospode, imaj milosti prema kršćaninu koji sumnja...« /»*Seigneur, prenez pitié du chrétien qui doute...*«/ – Knausgaardovu se čitanju Houellebecqa povezuje s problemom političkog poretka bez vjere.]

Drugi dio studije, koji se bavi aplikacijom metafizičkih razmatranja u političkoj teoriji i čiji naslov otprilike odgovara podnaslovu knjige, tj. naslovu disertacije počinje s dvama sekcijama (pomalo nezgrapno nazvanim »Uvod 1« i »Uvod 2« poput nestajnih stvari iz slikovnice Dr. Seussa, *Thing 1* i *Thing 2* koje iz kutije producira mačak pod šeširom) od kojih se jedan bavi Bodinom, a drugi nudi koristan pregled klasične preglede literature o suverenosti kroz suprotstavljanje Hinsleyjeva zahvata s više normativno postavljenim Maritainom: kod Bodina, »ne slučajno metafizičara« (str. 202), pojavljuje se »Aristotelova kozmološka metoda, *od fizike prema metafizici*« (str. 206), dok rečeno suprotstavljanje, među ostalim, donosi referencu i na lucidnoga Jelineka za kojega je *suverenost* bila politički pojam kojim se legitimira pravna osnova državne vlasti, a pojavljuje se i Hegel kao neka vrsta posvete Hobbesu (izostanak sustavne rasprave o Hegelu mogao bi također naljutiti puriste – jednako metafizičare i povjesničare političkih ideja – no, kako autor napominje, ionako opsežna studija mora imati granice). Nakon dvaju »uvoda« slijedi kulminacija studije: po stotinjak stranica posvećenih Hobbesu i Rousseauu, i četrdesetak posvećenih Schmittu koji je, unatoč manjem prostoru, na neki način logična kulminacija studije. Produljene egzegeze klasičnih tekstova popraćene su spomenutim »uvodom u slučaj«. Riječ je o posebno bliskim čitanjima koja bi bilo vrijedno temeljito prikazati, no bivajući politologom obrazovanim na Fakultetu političkih znanosti kojemu je ta materija najpoznatija i koji je već ispisao podulji esej, neću joj posvetiti bitnu ekspozicijsku pažnju izuzev par refleksija i prigodnih invektiva koje nosi ponovno čitanje klasika nakon kojih (idealno) bivamo njima frustrirani studenti. Hobbes je lucidno čitan preko Neuendorffa (str. 258–266), koji pri razmatranju rezolutivno-kompozitivne metode uočava njezinu »normativn[u] funkcij[u] u tehničkom smislu«, a i preko dosta francuske metafizičke

egzegeze, očekivano uz temu i objašnjivo uvodnim zahvalama Luki Ribareviću koji je vjerojatno najveći hrvatski stručnjak za Hobbesa. Premda je za Hobbesa nominalno predmet filozofije tijelo (str. 229) – što zvuči fukoovski, u smislu *Nadzora i kazne* – iako su njihovi problemi i pristupi oprečni (usp. Foucaultova predavanja *Treba braniti društvo*) – Hobbes, osim što iskrsava kao metafizičar, među recima se pojavljuje kao politički tehničar vremena u borbi protiv logike vjerskih ratova i za jedinstvo Otoka, neka vrsta pragmatičara pa i cinika države koji impetus za jedinstvom krije iza skolastike koju nominalno prezire. Ukratko, sveto pismo autorizira država koja ima primat nad papinskom vlašću i drugim religijskim pretenzijama. Dio o Hobbesu donosi i najavljeni ekskurs o Ockhamu uz opasku da je »Ockhamova pozicija liberalnija od Hobbesove« (str. 247). Hobbesa Sunajko povezuje i s pojmom deističke inverzije, a Hobbesova pozicija o jeziku i strastima čitana je kao metafizički postulat: pritom se interpretacija mita o Babilonskoj kuli (koji podliježe različitim interpretacijama, uključujući onu da Bog nije kaznio ljudsku taštinu, nego odlučio potaknuti raznolikost i naseljavanje svijeta, npr. čitanje Steinera) povezuje s uništenjem svijeta – *annihilatio mundi* – koje čini metafizičku pozadinu figure raspada države.

Hobbesovu »metafizičku osnovu spajanja metafizičkog pojma ugovora (saveza) s metafizičkim pojmom prirodnog prava i zakona« (str. 301) u idućem koraku dopunjava metafizika volje. Rousseauu se pripisuje »teistička pozicija« (str. 404), a pojam volje, ranije rekonstruiran metafizičkim čitanjem Descartesa i preteča, postaje ključan (str. 391) pa autor piše o »teološkom porijeklu općenite volje« koju je »Rousseau transformirao« (str. 394). Ponovno čitanje Rousseaua, na osnovi fragmentata i tumačenja koja nudi Sunajko, ostavilo je na mene dvojake sentimente: možda pod utjecajem čitanja Millera koji naglašava Građaninovo višekratno ostavljanje djece u ubožnici (što je za mnoge klijente u tom vremenu *de facto* značilo groblje), što spominje i Sunajko. Newton moralnog svijeta učinio mi se kao patetičar čija je epifanija pod jednim hrastom na putu za Vincennes (u posjetu zatvorenom Diderotu) izazvala brojne nadahnuće i poticajne manjke koherencije. Sintagmu o svemu dobrom iz ruku tvorca (str. 356) teško je pomiriti s ambicioznim političkim projektima iz ruku ljudi, a projekcija o prirodnom stanju »bez bolesti i strasti« (str. 332) učinila mi se deplasiranijom od suosjećanja za krčmara koji zazire od poreznika i carinika (str. 352), koji su praktični ishod politike općenite volje. Premda razumljiva kao romantična pro-

jekcija usamljenog šetača, kao znanstveniku koji se bavi nasiljem i kaznenom politikom, u doba nakon Eliasa, kojega su otkrili čak i američki autori bestslera o nasilju, posrijedi je iluzija moguća jedino iz razmjerne ugode (procesa) civilizacije. Pinkerov *blank slate* je uvjerljiviji i potkrijepljen, uostalom, paleoforezikom oružja probijenih glava praljudi pogođenih bolestima, ako već ne primitivnim oružjem. S druge strane, Rousseau mi danas, da zaključim pomirljivije, ne može biti, nego simpatičan radi iskrenosti. Riječ je, kako nas podsjeća Sunajko, o političkom teoretičaru koji je ustvrdio da društvo primorava ljude da govore gluposti (str. 364).

Schmitt je logična *coda*, kraće tretiran, ali gušće: neka vrsta katalizatora problematike koji daje smisao cjelini koje se dohvatilo Sunajko. Autor, koji je i preinterpretiran u dobu u kojemu živimo, još od Straussa pokazan kao uplašen od ekonomskog i tehničkog, kraja rata pa i romantike svoje vrste, ispostavlja se nekom vrstom očajnika suverenosti, eksponenta dekadencije koja iskazuje nemoć drskošću formulacije. Predmet teorije postaje ono što već propada i prolazi grčeve i apoteoze, ono što su preteče entuzijastično gradile ili mogle uzimati zdravo za gotovo gradeći svoju političko-teorijsku armaturu poretku. Schmitt je simptom, kraja onoga što je uspostavio Hobbes, a razvio i demokratski usmjerio Rousseau. Osim što je »krunski jurist Trećeg Reicha« Schmitt je, možda i radi prvoga, guslar kraja suverenosti. Riječima autora, »metafizika kao teologija (...) sada ima zadaću oživljavanja političkoga« (str. 425). Stoga se uspostavlja politička teologija, a metafizičku osnovu za Schmittov *complexio oppositorum* može se naći kod mistika Kuzanskoga, u figuri *coincidentia oppositorum*. Grč političkoga postaje, sljedeći Sunajka, grč metafizike, tj. Boga, a teme poput »nestanka slabih naroda« (str. 452) i neuništivosti političkoga neka vrsta jalove vike, refleksije koja se vraća u predmet samoispunjujućeg proročanstva koje proklinje društvene znanosti, ali i humanistiku, politički povezanu sa svojim predmetom.

Uz korisna bliska čitanja skupljena na jedno mjesto i originalnu tezu koja se dosljedno iskušava u interpretaciji materijala, jedna od prednosti djela, koju želim izdvojiti nakon kratke dijegetske prezentacije, jest u nizu paralela koje Sunajko uspješno povlači, koje su uvijek poticajne i čine djelo svojevrstnom hermeneutičkom križaljkom iz povijesti političke misli. Svakako poziva na razradu dobrih asocijacija, posebno one koji su zainteresirani za sličnosti i razlike i njihove implikacije, i posebno kada izbijaju na neočekivanim mjestima i kada su neobične. Navest ću ih samo

taksativno, bez pretenzije na iscrpnost, a popis bi svakome tko se bavi poviješću političke misli trebao biti izazovan: Augustin–Rousseau (str. 75), Akvinski–Schmitt (str. 112) i Akvinski–Rousseau (str. 115, 383), s paralelama između vizija prirodnog stanja/istočnog grijeha, Boga i suverena »moćnog po naravi« i shvaćanja zakona kao sredstva općeg dobra (*bonum commune*), pri čemu politička teorija ustvari preuzima »teološku poziciju Zakona«. Ako to nije dovoljno, nude se i paralele Luther–Hobbes (str. 157–158), u vezi s granicama poslušnosti vlasti, odnosno Descartes–Rousseau, u vezi s (kartezijanskom) metafizikom volje koja informira politiku društvenog ugovora (str. 171, 369). Ili prave poslastice poput paralela Spinoza–Schmitt (str. 194) ili pak Platon–Bodin (str. 204), odnosno Ockham–Hobbes (str. 247), Rousseau–Luther (str. 339) i Kuzanski–Schmitt (str. 424). Već taj popis usporedbi čini veoma poticajno čitanje i sugerira da je autorovo postavljanje problema na pravom tragu. [Još jednom uz temu: knjiga nudi i jednu od etimologija pojma deliberacije kao »postupka lučenja« (str. 276), koja se ne poziva na metaforu vage (lat. *libra*) i proces odvagivanja razloga, nego na oslobađanje što mi je bilo zanimljivo kao autoru s interesom za deliberaciju kao proces koji prethodi odluci pojedinca ili političkog kolektiva.]

S druge strane, što je nedostajalo u knjizi? Jasno je da je ono što ću navesti ponajviše izraz mojih trenutnih i nešto dugotrajnijih istraživačkih interesa i čitanja, ali nije sasvim privatno pa predstavlja barem zanimljivu nadopunu ili poticaj za raspravu, sve do onog krajnjeg Millova opravdanja za bilo koji argument koji izađe na svjetlo dana. Opet, prvo, čitanje Millerove knjige o životima filozofa (James E. Miller, *Examined Lives: From Socrates to Nietzsche*, Picador, New York 2011.) sugerira alternativnu perspektivu koja se, uz sve prigovore koji se mogu dati tom djelu u koje mi ovdje nije ulaziti, može primijeniti na materiju koju obrađuje Sunajko. Štoviše, kada bi sve navedene autore gledali iz perspektive života i problema autora, dakle mimo njihovih apstrahiranih doktrina i hagiografija, dobili bi alternativnu naraciju u kojoj bi umjesto paralela možda iskrsnuli problemi vremena i političke reakcije na njih. Mislim, ukratko, da bi umjesto brojnih sličnosti, možda snažnije bile naglašene razlike među autorima koje se, kako je naznačeno, ukazuju na marginama djela mimo njegove središnje naracije. Logiku, posljedice i nedostatke tog pristupa ovdje ću ostaviti postrani, ali ću umjesto toga napomenuti da čitanje kvalitetne filološke literature – barem od Nietzschea ne treba dokazivati da potonja može biti poticaj za filozofiju – može biti izvanjski ključ za filozofijske

probleme. I kod nas odavno objavljeno djelo Olge Frejdenberg o »slici i pojmu« (Olga M. Frejdenberg, *Slika i pojam*, NZMH, Zagreb 1986.), puno jezgrovitih gnostičkih predricanja, sugerira da brojni apstraktni problemi, u Wittgensteinovu stilu, dobivaju rješenje mimo jezične igre u kojoj se tradicionalno vrte. Kratki dio studije, ustvari bilješki koje sažimaju životno djelo klasične filologinje (utemeljiteljice prve takve katedre u Sovjetskom Savezu i sestrične poznatijeg Pasternaka), nazvan »Ekskurs u filozofiju« (str. 101–114) posebno je sugestiv u tom pogledu. A kao što ideja (*eidōs*) ima podrijetlo u slici, etos u vanjštini, a etika u eshatologiji, tako je i filozofija svojevrsni »pojmovni mitologem« (str. 103), neka vrsta apstrahiranja mitoloških slika, transpozicije mitološke kozmogonije, eshatologije i (predkršćanske) apokalipse u pojmovno mišljenje, inicijalno u Platonovim dijalozima s kojima i Sunjako počinje (predsokratovci za Frejdenbergovu nisu filozofija). Platon, koji je prema Frejdenbergovoj stvorio »pojmovnu filozofiju« (u njezinom diskursu ta tautologija ima smisla), dionik je razvoja grčke kulture u kojoj je »[k]ozmološka slika (...) dobila karakter gnoseološkog pojma« (str. 111) i konačno se kod Aristotela – sjetimo se suhe slame – apstrahirala u »'logičke operacije nezavisne od sadržaja misli' (Radlov)«. I metafizika, kao uostalom i neuhvatljiva suverenost, tako ne bi bila mističan pojam, i nedohvatljiva tema, nego nešto što podliježe erudiciji filologa, antropološkim razmatranjima ili kakvome drugom hladnom arheološkom diskursu koji bi pojmovni dvojac iz naslova stavio da dubi na glavi kao što se obično govori o Hegelu s obzirom na Marxa. Tako i Nancyjeva zavodljiva misao, odabrana kao drugi moto studije, kako suverenost izmiče suverenu – mogli bismo reći da je posrijedi paradoks suverenosti, ako se o pojmu misli na takav pomalo teološki način visine koja izmiče – tada nestaje, a možda i čarolija radi koje vrijedi misliti i pisati na način djela poput ovoga koje razmatram.

Na koncu, time se otvara posljednja alternativna perspektiva koju moram deklarirati kao netko tko se i dalje bavi Foucaultom, katkad istražuje služeći se njegovim pojmovima, piše i predaje o njemu (uvažavam da nečiji voljeni autori nisu opća valuta). Pritom je možda riječ i o nastavku preuzete perspektive kroz dodatan test. Nije čak naime nužno posrijedi Foucaultov misaoni manevar, koji grandiozne pasaže o suverenosti i pojmovne sklopove ugovorne teorije zamjenjuje figurama rata ili mehanikom moći kakve donekle funkcioniraju kao Marxova kritika ideologije, nego i potencijalno uklapanje Foucaulta u matricu ponudenu u djelu. Pitanje koje je Aron postavio

Foucaultu – »Koja je tvoja epistema?« – ima pandan u pitanju koje se može postaviti autoru: Koja je metafizika iz koje pišeš? Takva pitanja pogađaju svakog autora, a ne samo Krećane koji lažu, ali vrijedi o njima razmisliti i tako dodatno utemeljiti osnove svakog misaonog pothvata (sjetimo se samo Habermasovih razmatranja o deliberaciji i problematike u vezi s utemeljenjem etike diskursa). Drugim riječima, ako mogu preživjeti izostanak Kanta i Hegela, nedostaje mi poglavlje na temu »Foucault i metafizika«, koje bi mi bilo drago pročitati nakon onoga o Schmittu. Ili je to, kako sam naznačio, još jedan dijaloški poticaj za nastavak i širenje pothvata otvorenog ovim vrijednim djelom, kao i napomena da bi se i studija o medijevalnoj političkoj teologiji o dvama tijelima kralja, Foucaultu dragog Kantorowicza, dobro uklopila u mozaik ponuđen djelom. Ako Marx i metafizika zaslužuju knjigu, Foucault i metafizika zaslužuju barem poglavlje ili naknadno razmatranje, kao što oni skolastički doktori koji su anegdotalno brojali zube konjima u sferi čiste misli zaslužuju drugu šansu. Suverenost kao pravo mača i kao poredak koji su-živi s drugim porecima moći, u ničeanskoj povijesti moći koju piše Foucault, kombinirajući je s pitanjima arheologije diskursa i studija subjektivacije, tj. tehnologija sebstva? Možda je iz perspektive autora *Nadzor i kazna* ispaio nekom vrstom »negativne teologije« suverenosti koju je ponudio poznati hiperaktivni skeptik? U svakom slučaju, kao što Marx u spomenutoj bilješci protiv teologije – pa tako i protiv cijeloga ovog spisa, što ne mora pokolebati platonističku tradiciju (uostalom, ako se književnost može pozvati u pomoć, Borges u jednoj od svojih fikcija otpisuje Marxa u rečenici) – zove razradu, tako i sudovi koji definiraju metafizičku tradiciju Zapada kojom se autor bavi, poput pra-platonističke »Duša vlada, tijelo se pokorava« (str. 31), snažno zovu Foucaulta u pomoć.

Ostale primjedbe, mimo ova tri dijaloška poziva na otvaranje drukčijih perspektiva, sitna su zanovijetanja na marginama: uvijek dvojim o praktičnim posljedicama koje autor deklarira (str. 9), čak i *policy*-orijentirane literature; pojam metafizike koji se praktično sužava na teologiju negdje se ipak doima malo preširokim, što omogućuje metafizičku interpretaciju primjerice strasti i jezika kod Hobbesa (str. 257) ili političke figure vladavine jednog umjesto mnoštva (str. 234), što se može čitati kao jednostavan recept za diktaturu, a da se, poput Deweyja, pretendira na odbacivanje metafizičke bagaže (tj. nije sve metafizika iako joj je slično). U velikoj studiji nađe se, na kraju, nepreciznosti na marginama, primjerice u usputnoj primjedbi o Hobbesu i kažnjavanju, ustanak na suverena nije auto-

rizacija kazne, nego početak rata (str. 313), a kao teoretičar i istraživač politike kažnjavanja volio bih vidjeti povezivanje pojma suverenosti s pojmom kazne. U diskursu Sunajkova djela, vjerujem da bi najslađa za interpretaciju bila figura *damnatio memoriae*, paradoksalna kazna koja želi »metafizički« izbrisati osobu, no pritom je često politički umnožava samim činom brisanja koji, k tome, izaziva otpor. No to su, priznajem, već privatni prohtjevi koji izmiču snagama bilo kojeg autora pa je krajnje vrijeme da zaključim u svečanijem tonu.

Studija *Metafizika i suverenost* uspješno pokazuje epistemološki izomorfizam između brojnih metafizičkih figura i figura političke teorije. Iz moje perspektive, vrijedan je prinos domaćoj političkoj teoriji i povijesti ideja pa i njihovom posebnom žanru koji, istražujući veze epistemologije i politike, posebno u političkoj teoriji 20. stoljeća, na Fakultetu političkih znanosti njeguje Zoran Kurelić. Djelo bez sumnje ispunjava deklariranu zadaću, odnosno jednu od zadaća filozofije, a to je vraćanje na početak, nudeći neku vrstu hegelijanskog uspona u području političke filozofije koji – uz središnju tezu o metafizičkim osnovama suverenosti koja, pomalo kao kod Nancyja »'izmiče' suverenu jer ona je metafizička ideja« (str. 208) – ne briše problemske nijanse materije i time otvara mogućnost za raspravu na tragu gornjih primjedbi, upravo više puta podcrtanim bliskim čitanjima i temeljitim preglednim prikazima klasika. Njezinu najslađu ironiju vidim u tome da njezin autor, kao neka vrsta filozofskog konvertita, piše povijest metafizike, tražeći u njoj ključ politike, dok će mnogi s izvornom filozofskom formacijom i pozivom pisati da je političko primarno i tražiti svoje mjesto u diskursu široko, dakle gramšijanski, shvaćene političke znanosti. Takve kasne pr(a)ve ljubavi mogu samo pozdraviti. Zaključujem kako je riječ o bogatoj, poticajnoj, eruditskoj studiji. Ona nije velika samo opsegom. Ona na sretan način spaja potkovanost iz moderne političke teorije, ljubav za metafizikom i leksikografsku savjest. Ona je interdisciplinarna progenija politološke formacije i interesa za filozofiju, ujedno i dobro ljetno štivo za one koji su bliži Tolstoju od tvita, a zanimaju ih dublje pojmovne strukture političkog poretka i genealoške skice njegove metafizičke povijesti.

Krešimir Petković

doi: [10.21464/fi37115](https://doi.org/10.21464/fi37115)

Sead Alić

Medij jezika

Filozofija razumijevanja

Medijska kultura, Nikšić 2016.

U vremenu kada su nezaobilazno obilježje suvremenog života postali svi oblici digitalne tehnologije i elektroničkih formata, a filozofija prolazi transformaciju svojih relevantnih znanstvenih postulata k filozofiji medija, knjiga Seada Alića *Medij jezika. Filozofija razumijevanja* u izdanju međunarodnog stručnog časopisa *Medijska kultura* iz Nikšića (Crna Gora) daje bitne odgovore na brojna i bitna pitanja. U prvom redu autor razmatra odnos filozofije i komunikacije, zatim je u fokusu njegova interesa sama komunikacija u ravni s drugim područjima duha i, naravno, komunikacija s direktnim sudionicima tih složenih komunikacijskih procesa. Povezani jakim, i u osnovi, izvornim nitima u opću tekstualnu strukturu Alićevih promišljanja o filozofiji, medijima, komunikaciji, plesu, zatim o jeziku, likovnoj umjetnosti, fotografiji, tehnici, tisku, muzici, pa i religiji, tipografiji, identitetu, seksualnosti, fundamentalizmu, totalitarizmu i, ne po važnosti na samom kraju, umjetnosti, pretočena su u bitno znanstvenu, kvalitativnu analizu. Pisana je, prije svega, razumljivim, popularnim, ali originalnim znanstveno prepoznatljivim autorovim stilom. Ispisana analitička promišljanja ponuđena su ne samo stručnoj javnosti nego i »običnom čitaocu«, i (ne)svjesnom direktnom sudioniku u svim onim procesima koji se i mogu smatrati beskrajinim strujanjem komunikacijskih tokova.

Razmatrajući svu kompleksnost aktualnog trenutka filozofije kao znanosti koja je upila »prikrivene rečenice« koje i posreduju poput nevidljivih tehnologija, Alić posebno ističe filozofsko nasljeđe u temeljnoj kategoriji izraženoj u strukturi misli koja ipak presuđuje, i kada se radi o kritičkoj misli izostaje u realizaciji novih umreženih kanala pri čemu se, smatra autor, gubi relevantnost filozofskog govora. Narcisoidno digitalno doba uvjetovalo je da filozofija medija kao novonastala znanstvena platforma postavlja pitanja poput »temeljnih postavki (antičke) filozofije, da bi osuvremenjenog pogleda, snagom prizme razumijevanja medija, mogla uzeti mjesto koje zaslužuje u suvremenim zbivanjima« i tako zaista postala onakva struka kakvu je Adorno i mislio za klasičnu filozofiju. Alić posebno podvlači Habermasovo stanovište koje kaže: