

Dean Komel, Ljubljana

Metapolitika, metapolitika

Filozofija u posljednjih četrdesetak, pedesetak godina, ili otprilike nakon što je Heidegger otposlao *Pismo o humanizmu*, razvija posebnu »praktičnu teoriju«. Gledišta koja izvire iz filozofske kulture, upravo poradi tog svojega ishodišta, skoro nužno dospijevaju u »filozofiju kulture«, a bez istovremenog objašnjavanja cilja. Nužnost takva premještanja iz »prve« u »drugu« filozofiju proizlazi, naime, iz same nužnosti motriteljskog duha (*theoria*), koji je nekoć izniknuo u kulturi filozofije i skrbi za dušu, te je bezdušno uronio u stanje koje je filozofiju takoreći primoralo na početak bavljenja kulturom i njezinim djeljcima, rastrganim otpacima i neodređenošću, koja je postala opća i značajnija od puke »nelagode u kulturi«. Jer ako danas išta uopće jest jasno, onda to svakako nije kako i na koji način kultura definira položaj čovjeka. Kad kažemo »kultura«, onda time ne mislimo na nešto od znanosti, prirode, društva ili tehnike različito – ta sve se to razvilo iz kulture – ukoliko je razumijemo u smislu otvaranja svijeta, koji se osmišlja kao povijest i zamišlja se u umjetnosti, te je povjeren Božjem nadanju. Kultura u tom smislu svijeta definira položaj čovjeka. A ipak, jednu od najvažnijih odrednica, koja se odnosi na položaj modernog čovjeka, dao je filozof čije ime je postalo sinonim za krizu moderne i glasi: čovjek je nefiksirana nes(a)vršena životinja. Ovim samootkrivanjem moderne čovječnosti kao nedostatnosti u usporedbi sa životinjama, a što naravno i nije moguće predstaviti kao neko znanstveno otkriće, postaje kultura – ukoliko ona treba definirati njezin položaj – problematična. To se ponajprije iskazuje u tzv. humanističkim znanostima, što bi do sada već trebale priskrbiti definiciju čovječnosti, a koja bi kao takva definirala položaj čovjeka, pri čemu je deficit kulture potisnut na marginu kao »teorijski« nevažan.

Ovime humanističke znanosti ponovno pribjegavaju pozitivizmu u znanosti, od kojega su se prvotno izdvojile, a u ime pripadajuće im duhovnosti, što bi ju trebale potvrđivati. Ali humanističkim znanostima čini se smiješno i dalje se »oslovljavati« duhovnim, kada potihom računaju da će upravo ovim preučivanjem stanja duha iskazati svoju znanstvenost ili barem to da znanstvenost uopće ne trebaju. A ipak su sve redom – unatoč prigodnoj kritici na račun znanosti, koja proizlazi iz neke nejasne etičke potrebe (»čovjeka ne damo«) svojim činom suučesnice u suomogućavanju znanosti, koja je pak na taj način konačno nastupila kao moć te tako opunomoćena preuzela vlast i nad načinom na koji je čovjek svoj gospodar, tj. nad njegovom kulturom koja se i sama otuđila – nes(a)vršene životinje. Iskreno govoreći, cjelokupno područje kulture, visoke kreativnosti, čiste umjetnosti kao i alternative, potvrđuje i pospješuje rad znanosti, koji je besmislen premda zasigurno služi usavršavanju. To čini već i sam jezik, koji sve više i više postaje sredstvom znanosti, a sve manje jest (tj. gubi se i nestaje kao) središte svijeta. Što je danas umjetničko nadahnuće, duhovni smisao božjeg razotkrivanja i sloboda mišljenja u usporedbi sa znanstvenošću u koju su prešli umjetnost, religija i filozofija? Što se toga tiče, danas smo zapravo svi

neznalice, premda se zna da idemo prema društvu znanja i pritom nam je, poradi pratećeg besmisla, čak i ugodno. U tom neznanju, koje doduše sve zna, ponašamo se kao luđaci koji od sveg tog ludiranja ipak ne mogu poludjeti. Ludilo bi već bilo neka kultura koja bi definirala čovjeka, kao već neki duh koji povezuje tijelo i dušu.

Ustrojeni za rad znanosti, tu svezu možemo lako predočiti kao stroj, ili možda najlakše kao – strojniču.

No, vratimo se filozofskoj kulturi, skrbi za dušu, koja nam govori kao misaona tradicija duha. Zašto bi to moglo ili, ustvari, moralo biti obvezujuće? Zar ne bi takva obvezatnost vezala na način prisile, koja je modernom čovjeku odvratna i neprihvatljiva, u tolikoj mjeri da se svom snagom želi od nje emancipirati? Zar se prevratna modernost ne oblikuje upravo u savezu s raskidanjem tih sveza u svim krajnjim inačicama revolucije i restauracije radikalizama, fundamentalizama, terorizama i militarizama? A kako te moderne ideološke prakse možemo nadovezati na tradiciju duha, koju povežujemo s filozofijom? Naravno, najlakšim se čini podrijetlo ideologija izvesti iz izvora ideje kod Platona. To znači da bi ideologije i djelo znanosti imale isti izvor, što je i najmanje sumnjivo, jer posljednje takorekući briše prvo. Takvo gledište prezire volju u ideologijama i moć u znanosti. Te izrazito moderne predstave zahtijevaju izmjenu ideje u predodžbu, koju iskazuje naše priviknuto shvaćanje idejnog kao predodžbenog. Platon pod »idejama« nije mislio ništa predodžbeno. *Idea* i *eidos* kod Platona govore ono što jest i što je danas za nas takorekući nepredstavljivo – *bitnost biti*. Pretvorba ideje u predodžbu omogućuje da se volja kao takva predstavi (konačno, u predstavi re-volucije, za koju uopće zaboravljamo da u njoj leži voluntarizam volje) i da se moć predstavi u *cjelini* (znanstvena predstava svijeta u kojoj u potpunosti zaboravljamo da se radi o inscenaciji predstave). Volja za moć jest predstava kao takva i u cijelosti (gledanje i gledalište/gledište, kazalište) u čijem je prostoru moguće samo uvjetno razlikovanje ideologije i znanosti. To je prostor i područje *tehoznanosti*, koja potvrđuje jedino bezuvjetnu moć *funkcioniranja*, stoga joj se mora podrediti svaka volja, pa i ideološki voluntarizam. A to funkcioniranje predstave tehoznanosti jest *informacija: golo* predstavljanje koje učinkuje kao *čisto* predstavljanje, na temelju kojega je moguće raspolagati i upravljati svime i svakime. Pritom se povećava osjećaj raspolaganja, kojem se prepuštamo iz čistog užitka raspoloženja. Primjer tako raspoloživog (pre)puštanja raspoloženju jest medijska predstava, koja analogno s genetikom u »znanosti« vrši funkciju matematike u »kulturi«, točnije u obratu kulturne proizvodnje i potrošnje. Položaj, odnosno bespoložajnost čovjeka i fikciju užitka nefiksirane životinje, osigurava medijska predstava u koju spada i umjetnička instalacija. Mogli bi reći da tehoznanstvenu civilizaciju su-ispunjava medijska kultura, ukoliko je razlikovanje između civilizacije i kulture uopće još opravdano. Opravdamo ga samo ukoliko ne vidimo ili ne uspijevamo vidjeti cjelokupni doseg tehoznanstvene predstave u kom su se podudarile kultura i civilizacija, i koje upravo stoga nazivamo *globalizacijom*.

Globalizacija je predstava (uprizorenje, priredba) informacije kao jedinog i pravog imperija. Informacija učinkuje (jest učinak i »čin«) kroz proizvodnje i odvajanje, koje je nemoguće svesti na produkciju i potrošnju, već vrijedi obratno, u tome i jest sva »logika kapitala«. Funkcionalnost informativne proizvodnje i potrošnje jest upravljanje (kibernetika) kao »sistem«, raspolagajuće razmještanje i namještanje, koje sve na(do)mješta svime, kako bi ga pripravilo za činidbu. To više nije sustav u kojem sve i svatko može naći

svoje mjesto, već postavljanje koje premješta u predstavu, te se tako postavlja pred »svijet«. Stoga je informacija različita od »povijesti«; u njezinu opunomoćivanju *tradicija* kao *prenošenje ljudskosti* s »čovjeka na čovjeka« i od »bogova ljudima«, nužno postaje upitnom, kao i »kultura«, ukoliko njezinu upitnost već ranije nije zamijenilo raspolaganje, koje čini nebitnim sve već bitno. Kao da više nema ničeg bitnog, kao da je sve nebitno, besmisleno. A svatko je i sve bi(1)u u toj proceduri izvođenja i vođenja, dovođenja i navikavanja, prikazivanja i zavađanja, a da pritom uopće nije moguće registrirati bitno zavodenje. Zavodenje jest u potrebi ukidanja rada, dok se uistinu radi o tome da svo vrijeme – a s njime i iskorištavanje slobodnog vremena – postaje radno vrijeme; zavodenje jest način na koji informacija emancipira potrebe tako da ih ustvari su-ukazuje; zavodenje jest način na koji je znanje postalo moć, koja priređuje i sebi podređuje red svijeta predstavom globalne informacije, istovremeno ne priznavajući sebe kao moć opunomoćenu za moć; zavađajuća je moć upravljanja svime u svemu, što vlada i nekritički se predstavlja u karikaturama napola poludjelih vlastodržaca. Ludo je upravljanje samo, koje sve dovodi za/jedno, a samo poradi volje moći upravljanja. Stoga današnja kibernetika kao funkcijsko upravljanje nema ničeg zajedničkog s, primjerice, Heraklitovom »kibernetikom«, u kojoj svime upravlja bljesak; današnja kibernetika u rukovodećem funkcioniranju ne poznaje bljeskanje, ne priznaje nebo niti zemlju, ni bogove niti ljude, te u svom besmislu ta moć znanja – ukoliko je u njoj odsutan svaki i slučajni bljesak koji bi pojasnio svijet – upravo stoga i može mobilizirati sve živo.

Što je onda s idejom filozofske kulture? Ništa. Ništa koje se prikazuje kao zastrašujući duh nihilizma i na koji se napokon i svodi smisao europskosti, ukoliko se ne radi o mori nekih filozofa. Tomu se ne mogu suprotstaviti humanistički ideali, jer su se upravo oni rasplinuli u ništa, ukoliko se njima ne može više ništa predočiti. Tako je i cjelokupna filozofija kulture postala nihilistična, priznavala to ona ili ne, tj., što manje priznaje to je više nihilistična. Čak kada si to priznaje, ne razaznaje to stanje kao problematično, jer nema onoga o čemu bi se dalo misliti. Postavljati pitanja je *be(z)*smisleno, upravo stoga što su pitanja kao takva već *smislena*. Niti besmisla nema više. Gledano filozofski, smisao možemo potvrđivati samo još tako da ga metodički negiramo. I tako je postmoderna dekonstrukcija – kao produžetak modernističke destrukcije – metodička naznaka nihilističkog prijelaza filozofske kulture u filozofiju kulture, koja pak strukturalno gubi svoj prelazeći značaj i postaje obvezatna procedura koja neprekidno govori jedno te isto.

Umjesto filozofskog govora srećemo parole i pritajeno odobravanje djela tehnoznanosti, koja bi u svome osvajačkom pohodu mogla djelovati oslobađajuće, naime u onome smislu po kojem nedefinirana životinja postaje sve više sigurna u sebe samu kao *nes(a)*vršenu. *Nes(a)*vršeno bivanje jest sloboda od prebivanja, koje nalazi svoju određenost u tradiciji. Da bi tradicija donosila oslobađajuću poruku za prebivanje, ona je za i od svega slobodnu objavljenost nedefinirane sadašnjosti *nečuvena*. *Nes(a)*vršeno bivanje, unatoč svojoj slobodi od svega, ne osluškuje ni samoću, već samo ostaje indferentno spram svega. *Nes(a)*vršena životinja osjeća se samom, premda je bez samoće, odnosno ona je i spram nje indiferentna. Privilegira masu, jer je sama sebi neizdrživa, pa stoga u panici bježi i od mase. U svojoj suzdržanosti od egzistencije, tj. proizlaženja iz sebe same i dolaženja do drugoga, vjerno ispunjava asketski ideal. Njezin moral topi se od ljubavi, a ostaje ledeno hladna u svojoj ravnodušnosti, prodajući ono najpliće za

najdublje, tako gubeći svaku izvornost, svako podrijetlo. Čija je to nes(a)vršenost? Zasigurno ničija, ali jamči neku funkciju za svakoga. Tj. svatko-ne-ko, naravno, ne želi funkcionirati kao nitko. Ništavnost toga »biti ništa« tako ipak izdaje neku nesigurnost same sebe, trpnost i ranjivost, koja tinja ispod indiferentnosti nedostatne animalnosti te potlačene čovječnosti, voljne za funkcioniranje, premda zlovoljne zbog svojega položaja, koji joj dozvoljava funkcioniranje, a ipak bezvoljne da bi ikad izabrala samu sebe. Ne može je zadržati niti jedan »tako sam«, jer bi je to postavilo iz sebe spram sebe, u zadržanost do toga što jest.

Takva je zadržanost moguća u *zadržku biti*, a značila bi svojevršno *dostojanstvo* ljudskosti u *dostojnosti* za bit, koja je već davno postalo nadležnost filozofije kao *episteme* (ova grčka riječ sama po sebi (po)kazuje kako se dostojnost za bit lako može poniziti u golo znanje, o koje se vješa epistemologija). Ne radi se o čovječnosti koja bi se razlikovala od neodređene animalnosti, ili o višem tipu čovjeka, ili o poboljšavanju čovjeka – koji svoju dobrotu prije ili kasnije pretvara u ideološko zlo – a niti u uzdizanju istinskog čovjeka, jer je čovjek kao eg-zistirajući, već uvijek zapao u lažnost. Radi se samo o otvorenosti pred samim sobom koja se, kao držanje u uskraćenoj od-krivenosti bitka, drži njegova skrivanja u razotkrivanju i upravo time *biva različna i u toj različnosti određena*. Tako određeno bivanje, koje se ne suprotstavlja nedostatnoj animalnosti, ukoliko je ona i način samootvorenosti, nazivamo *prebivanje*. Prebivanje ne određuje mogućnost svjesnosti, koja se samouzdiže u samosvijest jastva. Prebivanje jest izdržavanje života koji se ne samo različito izdržava već svagda i već bitno izdržava nešto različito i u tom smislu traje i ustrajava, tj. određeno je u posve posebnom smislu, naime kao otvorenost koja je do sada u filozofiji uvijek ispadala kao poprište postojeće neodređenosti koju zovemo *svijet*. Tako svjetovnost svijeta, koja je oduvijek vrijedila kao aposteriornost, postaje apriornost – i to ne u bilo kakvom spoznajno-teorijskom, već u povijesnom mišljenju, koje u skladu s time prelazi u prebivanje. Svjetovnost svijeta sada je povijesno određujuće presudna za situaciju čovjeka, koju definira kultura i koja u skladu s mjerom svijeta mijenja svoj smisao, i to u smislu koji tek moramo misliti. U smislu toga diktiranja mišljenja progovara i neka nedostajuća »kultura filozofije«. Naslutimo je kada kažemo da je mišljenje diktirano u govoru i da se kao mišljenje u govoru izriče kao povijesno prebivanje. Time smo već različito prestupili u filozofiju kulture, odnosno u tom prijelazu nastupa razlika koja postaje razlikovna i kojom se po-jašnjava indiferencija biti. Svijet može zasjati kao razjašnjenje u prebivanju, koje se razlikuje od prosvijetljene subjektivnosti u kojoj, doduše, svijet može doći do izražaja kao predmetnost, ali ne može zazvučati u riječi.

Sada se, naravno, čini da smo se vratili na početak, k onomu s čime smo ustvari započeli, tj. mogućnosti definiranja čovjeka. Čini se da smo se opet našli kod *zoon logon echon*, što prevodimo kao »živo biće koje ima govor«. Latinski prijevod *animal rationale* već određuje tu mogućnost govora kao *ratio*, razum kad »živuće« ujedno postane »animalno«. U daljnjim se »prijevodima« ta animalnost može pretvoriti u divlju bestijalnost, a razum u bezdušnu kalkulaciju. Čovjek može sve to iz sebe načiniti, pretvoriti se u sve to, te iz mogućnosti govora oživjeti s cjelokupnom svojom kulturom, civilizacijom, religijom, znanošću, poviješću, tehnikom, humanizmom i svim ostalim tvorevinama ljudskog »duha«. Tako je sve to kao žiće i biće govora. Mogućnošću govora, čovek je svemoguć i ujedno takorekuć nemoć.

Izreka *zoon logon echon* kaže da čovjek ima govor. Ili, ipak, može reći i nešto drugo? Nešto drugo, ako naime u duhu već iskazanog p(r)omislimo da ova izreka ne izriče toliko pripadnost govora živome ili čak životinji, koliko iskazuje način življenja, tj. prebivanje koje u bitnome pri-pada jeziku, koji je padež govora. Naglašavanje »mišljenja u govoru/jeziku« postaje važno tek s ovim obratom, koji iskazuje življenje u govoru kao prebivanje, a na što nas upućuje već i Aristotelovo određenje *zoon politikon*.

Ipak, ne odričemo li se ovim prepuštanjem diktatu govora, moći raspolaganja logosom; ne otkazujemo li premoć nad svime što živi? Moć raspolaganja, u kojoj se spajaju instinkt i intelekt, iznad je svega i zasigurno ono posljednje čega bi se sadašnja nes(a)vršena životinja odrekla; ta to je sve što »ima«, tako da zapravo »nema« u ranije nakazanoj funkciji funkcioniranja. Ta nedostatna životinja nisu »oni gore«, već *tako* funkcionira svatko od nas – kao čovjek. Ujedno, nitko od nas – kao čovjek – nije *tako* da samo još funkcionira. Upravo ta minimalna razlika razastire nam razliku biti koja određuje prebivanje, ne toliko u rasponu od gole do čiste biti koliko u tome da nam može govoriti otvoreno. To priječenje razlike ne spriječava nam daljnje identificiranje s funkcijom, nego nam samo kaže nešto različito i razlikovno. Ne odričemo se funkcije, razlika nam se pokazuje u iskazanosti govora, po kojoj i jest kâza biti, a (š)to nam do-pušta u nekoj *opuštenosti* pro-govoriti o onom što jest, utvrditi, te utvrđujući se na neki način usavršiti u govoru, koji je u biti opuštenost razgovora, koji doduše ostavlja u neodređenosti, pa ipak posve određeno dopušta ono što je pripušteno ljudskome.

Opuštenost, »Gellassenheit«, jest, kao što znamo, riječ Heideggerova promišljanja. O gorenavedenom Heidegger je promišljao, te je stoga bio izložen i teškim prijekorima na račun nedomišljenosti mišljenoga, a koje ovdje ne želimo obnavljati. Naime, dvojimo o dostatnoj pro-mišljenosti Heideggerova mišljenja, kao i o tome da ga je filozofija kulture uopće u stanju misliti. Kod spominjanih zamjerki, više je ili manje očito da se Heidegger ustvari prekora zbog »filozofije«, zbog toga što se »latio filozofije«. Ako znamo da je danas već skoro samorazumljivo za dehumanizaciju okriviti Platona, Aristotela, Hegela i Nietzschea, onda ova zamjerka i nije tako nevažna kao što se na prvi pogled može učiniti. Oni nisu »pravo« mislili, nisu mislili pravilno, ili je nepravilnost možda upravo u tome što su htjeli misliti ono *pravo*, što su se, a u ime filozofije, zapravo »pravili« o pravičnosti. Na kraju, ali ne i najmanje važno, pravičnost je važna riječ i kod Platona i kod Nietzschea, a čovječanstvu je nanijela najviše štete, te je treba ukloniti, ne naravno zabranom, već demokratskim otkazivanjem. Ali i Derrida, uvelike se baveći nadilaženjem pravedničke metafizike, priznaje da dekonstrukcija jest neka pravičnost, doduše neodređena, ali ipak pravičnost.¹ Ali, zar nadilaženje metafizike ne ide predaleko ako pritom ne registrira suvišak koji obilježuje kulturu filozofije? Ako se, pak, složimo da na koncu svaka kultura filozofije dopijeva pravičnosti, onda kao ništa manje važno treba prihvatiti da nas njezino nadilaženje u filozofiji kulture ne oslobađa pravičnosti. Zar se i mi sami, dok se ovako propitujemo, ne pravimo pravednicima, koji lako mogu skrenuti s pravoga puta lijevo ili desno, te poniženi dižemo svoj glas protiv nepravdi, tražimo krivce za stanje i na

1

J. Derrida, *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Pariz 1990.

kraju se pod njegovim pritiskom iskrivimo, kako bismo se opravdali i ispričali. A ipak se iskrivljenje, *pseudos*, događa u od-krivenom, *a-lethes*, u *raskritosti prebivanja*. Pravičnost nikad ne uklanja raskrivajuću spornost u raskrivenosti prebivanja, po kojoj je i kultura sama jedna raspra, koju je nekoć filozofija otpočela s politikom (*Heraklitova igra!*).

Heideggerovo »nadilaženje metafizike« siguran je oslonac za izricanje spomenutih zamjerki filozofiji, te je postalo svojevrstan primjer za otklon i otklanjanje od filozofije u suvremenosti. Kad netko, omaškom i nehotice, pod silnim pritiskom situacije, zapiše da su Heideggera četrdesetipete »denacionalizirali«, onda postaje jasno da je svako daljnje rovarenje besmisleno. Kolikogod se filozofija uvijek nastojala zalagati za čovječnost čovjeka, svejedno još uvijek ostaje problem njezine krivnje, da bi ju na kraju pogodilo onečovječenje, što znači da ne treba žuriti sa zamjerkama na njezin račun, jer upravo ovakvim prijekorima iskazujemo nastojanja za čovječnost čovjeka, ukoliko to činimo posve nepretenciozno. Unatoč otklanjanju, s ovakvim zamjerkama ostajemo u filozofiji. Stvarati »slučaj Heidegger«, ponajprije jest jedan ne-odnos spram filozofije, a naravno da nam se tako iz druge ili treće ruke nameće i politika, odnosno, kao što ćemo pokušati dokazati, *metapolitika*. Premda se situacija filozofije čini do iznemoglosti komplicirana, svejedno se vjerojatno treba složiti s time da je najteže prihvatiti i promišljati jednostavnost. Najteže je misliti *jednostavno*, jer nam je za to, naime, potrebna *opuštenost*. Tako je i cjelokupnu Heideggerovu filozofiju moguće posve jednostavno rezimirati kao nastojanje da dospije *do riječi odnos između čovjeka i bitka*.

Kada sam prije nekoliko godina pokušao razmatrati dotično stanje – kako na temelju razgraničenja s antropološkim tendencijama u suvremenoj filozofiji, tako i na temelju razmatranja njima kritičnih protuteža – pokazalo mi se kako je lako previdjeti jednostavnost tog odnosa, koji je Heidegger u svom razgovoru s Japancem *Na putu do govora* označio »hermeneutičkim«. Ova je oznaka odgovarajuća ukoliko odnos između čovjeka i bitka sažima temeljnu tradiciju filozofije, čija nas poruka bitno određuje u onome što jest. Čini se da Heidegger o tom predanju ne kaže ništa novo, već mu se jednostavno prepušta. A ipak se upravo u tom predavanju predanju poručuje bitna poruka slobode. Stoga se ovdje i pojavljuje pitanje: kako je uopće moguće povezivati slobodu s predanjem, te je čak na njega nadovezivati? Zar nije upravo sloboda, slobodna od predanja, koja se u najboljem slučaju pojavljuje kao sloboda za predanje? Radi se u biti o poruci slobode. Iz prethodnosti predanja poručuje se sloboda, koja je kao događanje svijeta u prebivanju prije svakog svjetonazorskog i povijesnog »od« i »za«.

Ali, razlikovanje slobode i jednostavnosti, samo po sebi, ne dostaje za uviđanje razlike između prebivanja – koje se poručuje iz predanja – i *animal rationale*, jer među njima nema ništa između, ako se složimo da prebivanje otvara sasvim drugo *između* negoli je to *umještenost* između animalnog i racionalnog. Stoga »Dasein«, onako kako ga uvodi Heidegger za određenje bivstvujućeg koje smo mi sami, ne označuje neki poseban način ili čak vrstu bivstvovanja »čovjeka«, kao što je to slučaj u određenju *zoon logon echon* i *animal rationale*. Kod »Dasein« se radi o *razumijevanju bitka*, koje je prvotnije od animalnosti i racionalnosti, te koje iz svoje razlike tek omogućuje takovrsna razlikovanja. To što se razumijevanje bitka u svojoj pojmovno neodređenoj određenosti uzdiže iznad svakog pojma roda i vrsne razlike, ne znači da nije samo logički ili ontološki pojam već prije svega znači da se prebivanju poručuje iz predanja kao pitanje bitka, a koje je u svojoj neodređenosti određujuće u smislu od-

lučujućeg pitanja »tko sam«? Prebivanje progovara u odgovaranju na taj nagovor bitka i po njemu je uvijek i samo od sebe različito. Prebivanje se širi i suzuje, određuje i izlučuje, oblikuje i odlikuje u raz-likovnostima koje otvaraju svijet. I baš stoga što je prebivanje postavljeno pred pitanje o nagovorenosti od bitka u izručenosti predanju, ono može proizaći iz sebe, ispostaviti se i osamostaliti kao samosvijest jastva.

Ali svako izlaženje iz sebe i samoodvajanje dolazi iz razlike bitka kao razotkrivanje u pokazivanja govora. U identitetu *animal rationale* ta je razlika zastrta i ta zastrtost na kraju dovodi do identifikacije s funkcijom »nedefinirane životinje«, pri čemu se »životinjskost« razmatra kao već identificirana u svojoj funkciji. Razlikovanje »životinje« i »čovjeka«, »biljke« i »kamen«, »broja« i »slova« – pa čak kad se radi o razlici spram Boga, koja se ne javlja na istoj razini kao gorespomenuta razlikovanja, ili kad je riječ o razgraničenju duše i tijela, duha i materije, muškog i ženskog – sve se to već vrši u raz-likovnosti bitka, koja određuje prebivanje. Prebivanje stoga nije moguće svesti na golo »bivanje«, »opstojnost« iz koje onda naknadno izvodimo »život«, pripisujući mu »dušu«, »duh«, »svijest«, »samosvijest«, »ja(stvo)«, »osobnost«, eda bi ga na kraju sveli na puku životnu funkciju. Jedino što onemogućuje to svodenje i indiferentnost spram bitka jest rastvaranje prebivanja u raz-likovnosti bitka. Nije slučajno da se skrb za očuvanje životne ravnoteže na Zemlji zove »ekologija«. Ova se riječ danas, doduše, rabi jednako nepromišljeno kao i »ekonomija«, naime tako da se ne misli na *oikos*. Kako daleka je i strana tek pomisao o prebivanju kao načinu življenja, koje domuje/stanjuje u govoru/jeziku? Kad kažemo »način«, već izričemo prebivanje i domovanje, te razliku bitka. I gola životna funkcija već je *način* življenja. Življenje je uvijek već življenje na neki način, uvijek je već neskriveno-neskrivajuće življenje, bez obzira radi li se o čovjeku, prirodi ili bogovima. To kaže i sama riječ »živo«, primjerice kada kažemo: živo prisutan. Način nije nikad moguće svesti samo na učinak. Način je, ustvari, *ethos* koji dozvoljava prelaženje prebivanja između *oikosa* i *polisa*, a koji se zatim svodi na privatno i javno. Aristotelovo određenje *zoon logon echon* kao *zoon politikon* čini nam se prirodno, dok se istovremeno iz očista filozofije Platonu zamjera što se latio *Politeie*, a Heideggeru nedostajanje političkog u egzistencijalnoj analitici tubitka, te da je upravo stoga sagriješio u konkretnoj politici, kao i prije njega Platon, ili čak cjelokupna filozofija. Ali ovi prijekori sežu preko moći domišljanja, naime u sam problem slobodnog utemeljenja filozofije kao vrsnog političkog izbora, onda cjelokupna kultura filozofije znači političku odluku, čak i onda kada se radi o razdvajanju od politike, onako kako nam je znano od Heraklita nadalje. To razdvajanje blijedi u prijelazu filozofiji kulture i izbrisano je u precrtavanju metafizičkog u metapolitičko. Metapolitika jest ono što slijedi iz metafizike kao kulture filozofije, koja je stoga prešla u filozofiju kulture, ukoliko je određena krizom, avangardom, revolucionarnošću, postizmima i izvana se pokazuje kao slom identiteta, tj. nemogućnost identificiranja čovječnosti s vlastitom kulturom, njegova neodredivost u kulturi s kojom se sada mora baviti.²

Ako smo na početku konstatirali neku nužnost prelaženja kulture filozofije u filozofiju kulture, onda nam se svakako pokazuju ne samo političke po-

2

Odjeće ću spomenuti skoro objavljenu zbirku eseja Maria Kopačića, *Proces zapadu/Metapolitički ogledi*, Dubrovnik 2003., koja nas iz

drukčijeg vidika, ali u istome obzorju, uvodi u iskustvo metapolitičkog. Vidi i reviju *Phainomena* VII/29–30, *Metapolitika*, Ljubljana 1999.

sljedice već i političko nasljeđe, tako da na vidjelo dopijeva ne samo politički vid filozofije već i njezina duhovnost, odnosno revolucionarni duh. Već je Nietzsche kao glasnik moderne krize najvjestio nužnost nastupa *velike politike*:

»Vrijeme male politike je prošlo: već iduće stoljeće donaća boj za gospodstvo nad zemljom (Erd – Herrschaft) – primoranost velikoj politici.« (*S one strane dobra i zla*, § 208)

Tu megapolitiku nazivamo u suzvučju s onime što se oblikovalo kao predanje metafizike, *metapolitika*. Filozofija na prijelazu u filozofiju kulture postaje politički eksperiment. Ako smo iznijeli tezu po kojoj je Heideggerovo djelo *Bitak i vrijeme* možda posljednji mjerodavni pokušaj kulture filozofije, onda se moramo upitati o metapolitičkim posljedicama tog pokusa, koji se po riječima samoga autora spotaknuo u kontekstu onoga što je Heidegger nazvao i što se od njega preuzelo kao *nadilaženje metafizike*, što god filozofija kulture pod time mislila. Neuspješnost tog pokušaja utemeljenja filozofije u proizlaženju iz egzistencije, ipak se pokazuje kao uspjeh. Najprije stoga što se egzistencija ovdje pokazuje ne kao neko proizlaženje iz same sebe, već istovremeno kao nalaženje (Befindlichkeit) i obilaženje (Umgang) u svijetu, koje zasniva put *nacrtu prebivanja*, bez kojega je nemoguće misliti prijelaz metafizike u došašću bitka, tj. nije moguće promišljanje te razlike. Nadalje, istovremenim precrtavanjem »Wesen«, »biti«, odnosno njegovim podcrtavanjem kao predmetnosti predmeta, zapisujemo »Gewesen«, »pribitnosti«, što određuje diskusiju o povijesnosti. Tu je već na djelu ono što očito onemogućuje proizlaženje filozofije iz egzistencije, te u svom prijelazu istupa kao revolucionarna moć za moć, koju označujemo kao metapolitiku. *Metapolitika* obilježuje izmjenu kulture filozofije u filozofiju kulture, ukoliko bi ona definirala čovjeka u njegovoj nedostatnosti, na način da mu istovremeno i ujedno preostaje razlika između dovršenosti i prebivanja. Metapolitički prijelaz prati tehnološki pohod, za što je dovoljno podsjetiti se, primjerice, na »estetiku« Eisensteina ili Riefensthalove. Metapolitika nosi u sebi re-voluciju humanosti (vidi *Radnika* Ernesta Jüngerera), koja je temeljnija od svih društvenih i znanstvenih revolucija, jer je volja duha, koji zapada u zlovolju »duha osvete«. Metapolitiku kao re-voluciju savladava re-sentiment i njegovo prebolijevanje.

Sam Heidegger ne upotrebljava oznaku »metapolitika«, već kaže da je filozofija u razdoblju dovršene metafizike postala antropologija.³ Metapolitički gledano, ta je antropologija nakon kraja čovjeka – *antropodiceja*.⁴ Kraj čovjeka je, kao što znamo, bila omiljena Derridaova dosjetka – mislimo naravno na *Fines Homini*s – a koja je nedomišljena, jer ostaje antropološka i previda jednostavnost promišljanja odnosa čovjeka i bitka kod Heideggera, dakle *prebivanja*. To važi za njegov znani tekst *O duhu*, koji nastupa na naglašeno metapolitičkoj ravni, a što nije mišljeno ni u dobrom niti u lošem smislu, već u kontekstu gorenavedenog epohalnog Derridaova određenja dekonstrukcije kao pravednosti. Čudno je samo što nigdje nije spomenut duh osvete kao ognjeni revolucionarni ressentiment; ali, ukoliko ne previdimo nevjerovatnu antropološku redukciju duha i fenomene pitanja, tehnike, spola i animalnosti, povezane s fenomenom, odnosno derridianskom fantastikom duha, onda nas to zapravo i ne iznenađuje. Ako već hoćemo govoriti »o duhu«, te u isto vrijeme ne govoriti »u duhu«, onda barem moramo priznati vlastitu usidrenost u filozofiju kulture, u koju se utapa duh Zapada/Potopa na način *Verwesung*. O »Wesen« (biti) kao »wahren« (trajati/vremeniti) kod Derride nema ni traga ni glasa; uz Heideggerovo

razjašnjavanje Traklova pjesništva u *Na putu k jeziku/govoru*, a koje je središnji referentni tekst za raskrinkavanje upitnosti duha, postavlja se tako pitanje: kamo i u što uopće Heidegger prevodi svoju misao, a prije no što je privedemo na, u biti (!), pravično optuženičku klupu dekonstrukcije. Nije važno samo *koga* Derrida optužuje (očito se zajedno s filozofskom nagradnjom prijekorava i ujedno nagrađuje Farias). (Dobro, Derridi, za razliku od onih koji se smatraju pravim Heideggerovim tumačima, te od toga stvaraju »znanost«, ništa ne zamjeramo.)

Treba se upitati: komu se tu uopće sudi? Radi li se možda o nekom čovjeku kojeg se poziva na odgovornost, čak veliku filozofsku odgovornost? Ili se ponašamo kao da je već posve jasno da je kultura filozofije već bila osuđena na svoj kraj i da sad ostatke prostodušno pokazujemo u institucijama naše kulture? Odakle dolazi jasnina te jasnoće, koja za sebe potrebuje nacrt prebivanja? Ne postaje li dekonstrukcija – s time što joj je već unaprijed jasno što je ustvari – alibi za neupitnost antropodicejske, metapolitičke pozicije, koja za Derridu možda i jest stanoviti problem, premda u tome ne vidi ništa upitno? Konačno, to govori da je i ona duga fusnota o »Zusage«, koju je pobudila Françoise Dastur, samo izlika za očuvanje neupitnosti spomenute pozicije. Zar ćemo se i dalje iskaljivati nad nemoći filozofskog izlaženja iz egzistencije i prikrivati metapolitički značaj moći funkcije, koja je na pohodu? Dekonstruktivsko raskrinkavanje izdaje prikriivanje bitnoga u pitanju duha i prebacuje (znanstvenu, ideološku, političku i etičku...) odgovornost na filozofiju, što opet metapolitički samo pogoduje činjenici da račun za definiranje ljudske situacije ne treba polagati kulturi. Za to vrijeme nedefinirana životinja osjeća se odgovornom, stoga što je sve do beskonačnosti sračunato, pri čemu ustvari ne računa sa samom sobom, a što je bio temeljno-utemeljujući filozofski i politički karakter *logon didonai* i na njemu zasnovanog *praxisa*.

Svakako su u tom smislu nastupili autori (naime, u smislu postavljenosti pred pitanje), koji se nisu zadovoljili unaprijed jasnim metapolitičkim prijelazom i odobrivali postupke koji ukidaju njegovu spornost, te pokušavali, nadovezujući se na Heideggera, približiti se jasnoći koja se rastvara prebivanjem. Pritom su poprilično uznemirili filozofsku javnost, čak do te mjere da se uopće po-javila; svima koji to još ne znaju, da ipak kažemo, danas se priređuju filozofski simpoziji, organiziraju filozofska predavanja i škole, izlaze filozofski časopisi bez prisutnosti javnosti, odnosno da se pojavljivanje javnosti javlja čak kao smetnja. Jedan je takav autor, primjerice, Peter Sloterdijk, koji je 1999. – predavanjem *Pravila za ljudski park (Odgovor na Heideggerovo pismo o humanizmu)* – počinio skandal u njemačkoj filozofskoj situaciji, a koja, uzgred budi rečeno, sama nije sposobna shvatiti vlastitu skandaloznost; stoga se u svakom, pa i u Sloterdijkovu slučaju nužno morao oglasiti Habermas kao svojevrsni arbitar.

Drugi autor, kojega bi u svezi s time spomenuli, jest Giorgio Agamben. On je, prije svega svojim djelom *Homo sacer* (1995.), upozorio na skandaloznost kraja povijesti, kako ga je svojevremeno propagirao Francis Fukuyama, naime, da je taj kraj proglašen iz neodređene točke moći zavođenja i privikavanja na goli život, koji se predstavlja kao čista granica područja izvanjsko/unutarnje. Oznake kao »antropotehnika«, »mobilizacija«, »zoo-politika«, »antropološki stroj humanizma«, »biopolitika« – koje se pojavljuju

3

M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990., str. 82–83.

4

Više o tome vidi u D. Komel, *Razprst prebivanja*, Ljubljana 1996.

kod Sloterdijka i Agambena – jasno ukazuju na metapolitičko obilježje te filozofije kulture i u njezinu bilježenju sadržane refleksije tehnouznanosti. Skandal Sloterdijkova predavanja u dvorcu Elmau 1999. ponajprije je prizvalo već i samo pozivanje na Heideggerovo *Pismo humanizmu*, možda najvažniji dokument filozofije u 20. st., a onda i način na koji je (Sloterdijk) pitanje humanizma preokrenuo u ono što u perspektivi odgoja nedostatne životinje možemo lako obećati kao vještinu antropotehnike i što bi trebalo predstavljati realnu »zoopolitiku« ljudskih vrtova. Reakcija je naravno, već sama za sebe i po sebi, dovoljno govorila, a u smislu da se o nečemu takvom ne bi smjelo govoriti na taj način. Ali očito se to može činiti potihom, te potom sa svom mogućom i pripadajućom pompom svijetu razglasiti kroz medijsko »kloniranje«. Agamben je raširio metapolitički parafenomen ljudskih parkova u »lager« kao metapoziciju Zapada (»Lager«, a ne država, jest biopolitička paradigma Zapada!«), a zoopolitiku je preformulirao u biopolitiku (oznaka izvire od Foucaulta), u skladu s ishodišnim razlikovanjem *zoe* i *bios*, koje proizlazi iz grčkih izvora humanističke tradicije. Razlikovanje između ljudskog i životinjskog, između ljudskog i golog življenja, pada u čovjeka samog, te je ono što razvija antropološki humanistički stroj, kamo poseže i suvremena moć vlastodržačkog raspolaganja. Heideggerova ozloglašena formulacija da su koncentracijski logori i koncentracijsko seljaštvo usredišteni u istom centru moći – koji hoće raspolagati životom – progovara tako na drukčiji način. Agamben je u djelu *Otvoreno (L'aperto, 2002.)* pokušao potražiti drukčije ishodište u prebivanju, a koje čovjeka ne određuje na temelju razgraničenja s animalnošću, već na način opuštenosti za k sebi-pripuštenost životinjskoga, pri čemu se prije svega nadovezuje na Heideggerov pokušaj hermeneutičkog određenja odnosa između ljudskosti i animalnosti u predavanjima *Temeljni pojmovi metafizike iz 1929/30.*⁵ Ipak ne smijemo zaboraviti da se mjera biti u prebivanju, po Heideggeru, još više odmjerava iz mjerenja čovjeka s bogom i da »lager« bitno (u smislu da daje misliti bitno) suodređuje napuštenost od božjega.

Čak i Sloterdijk, uz to što se izričito upušta u raskrivanje sfera prebivanja, (pro)pušta ono bitno, niklo u kulturi filozofije i upravo se s time suprotstavlja »Gelassenheit«, koja ga na sebi svojstven način i veže za Heideggera. Kod njega, Gelassenheit dolazi iz bitne biti, koja je sama u sebi razlučujuće-sporna, ali ne na način kojim bi u ime biti uklonili bitno. Heidegger u najboljem slučaju, ako tako uopće možemo reći, pokušava prekriti »bitak« u njegovu novovjekom razumijevanju, poistovjećen s predodžbenom opstojnošću, koja jamči antropologizam predodžbe sebe samoga, kao samosvijest ja(stva), (a taj je ja kod Sloterdijka izrazito hohštaplanski). Isto se, ustvari, događa i Agambenu kada pokušava osnovu svođenja života na golo funkcioniranje, kao politiku tehnouznanosti, pronaći u razlikovanju između *bios* i *zoe* u grčkoj filozofskoj tradiciji. Inače to za-snivanje kod Agambena je nedvojbeno dano s razlogom (definicija *zoon logon echon, zoon politikon*), a koji nije isti onaj razlog poradi kojeg se danas događa to što se događa i koji Agamben obuhvaća širenjem *agera*.

Spomenuti su autori napravili važan (is)korak u razotkrivanju metapolitičkog prijelaza koji je na djelu, te ujedno pokazuju različitost prebivanja, ali apstrahiraju ono bitno. Obojica insistiraju na predodžbi bitka, koje je odvojena od biti, što onemogućuje uvid u bitno predanje prebivanja u poruci bitka. Stoga kod obojice, umjesto prebivanja, u prvi plan izbija metapolitička predstava prebivanja i politička orijentacija. O prebivanju se govori bez bitne nagovorenosti bitka, zaboravlja se bitna opuštenost.

Spomenuti odnos bitka i biti lako bi mogli zahvatiti odnosom između autoriteta i tolerancije, ako brisanje bitne tradicije ne bi značilo netoleranciju, što su je pokazivali svi pokušaji prevladavanja tradicije u našoj prošlosti, a koji se, što je zanimljivo, nastavljaju i u budućnosti. Potrebno je uvidjeti da je pokušaj činjenja tradicije totalitarističnom – kao metapolitičko sredstvo preuzimanja vlasti – sam u sebi do krajnosti totalitaran, ukoliko je zaslijepljen od najsvjetlije svjetlosti, kojoj ništa ne treba ostati skriveno, dakle s predstavom svjetlosti – s predstavom koja bi trebala predstavljati svjetlost samu i tako biti više no predstava, tj. neka *fiksacija*. Zaslijepljenost predstavom svjetlosti zahtijeva posebnu pozornost spram metapolitičkog rasvjetljavanja, koje raspolaže predstavom kulture, te njoj nasuprot (po)stavlja barbarstvo, bez obzira na to dolazi li ono iz duhovnih ili tehničkih medija, bilo ono stvaralačko ili proizvođačko, svaki se put radi o fiksaciji. Taj je postupak danas u javnosti najrazvidniji u »lansiranju ideje«, a izraz nije slučajno preuzet iz raketne tehnike. Za raketno lansiranje čini se da je nešto što je pokrenulo i pokreće samo sebe, a ustvari je od početka do kraja nešto vođeno, dakle predodžba koja se unaprijed odvija po predstavi. Lansiranje je unaprijed usmjereno prema cilju koji u sebi mobilizira cjelokupni proces. Ideja danas služi za mobilizaciju, svih za predstavu kadrih predstava; ideja je danas još samo pokretač, *driver* (cogito, supokretač, već na početku novog vijeka). Tako je i idejna angažiranost intelektualaca danas, ukoliko se ne osvijesti ono što je pokreće, osuđena da i dalje »tjera svoje« i »prodaje fiksne ideje«, u najboljem slučaju (da) manifestativno »progoni duhove«, a najčešće se »prepušta manifestiranju« pred očima javnosti, koju bitno najavljuje metapolitička mobilizacija.

Tako smo nedavno, točnije 31. svibnja 2003., bili sudionicima sveeuropskog apela sedam »euroatlanskih« intelektualaca. Habermasu kao autoru, te Derridau kao potpisniku članka u *Frankfurter Allgemeine Zeitung* i u *Liberation*, pod naslovom: »Poslije rata: preporođenje Europe« – pridružili su se i Richard Rorty (*Süddeutsche Zeitung*), Umberto Eco (*La Repubblica*), Gianni Vattimo (*La Stampa*), Adolf Muschg (*Neue Zürcher Zeitung*) i Fernando Savater (*El País*). Povod za manifestaciju bio je rat u Iraku, a kanaliziranje – preporođenje Europe, koje bi trebalo slijediti odupiranje svjetskoj hegemoniji Amerike. Osnovni »principi« Habermasova europejstva bili su sažeto izloženi u *Blatter für die deutsche und internationale Politik*:

»Sekularizacija, država prije tržišta, solidarnost prije učinkovitosti, skepsa spram tehnike, svijest o paradoksalnostima napretka, odustajanje od prava jačega, zauzimanje za mir na podlozi povijesnog iskustva gubitka.«

Uopće, svakako je moguće samo potvrditi dobronamjerno oglašavanje protiv rata, a za mirnu, solidarnu, povijesno osviješćenu Europu: šteta samo da

5

Ta sam predavanja u sličnom kontekstu detaljnije razmatrao u *Razprstosti prebivanja*, Ljubljana 1996., str 132–172. Agamben izričito naglašuje da je »Heidegger bio zadnji filozof, koji je u dobroj vjeri vjerovao da je još dostupan kraj *polis-polos*, gdje vlada spor između skrivanja i neskrivanja, između *animalitas* i *humanitas*, te da je za držće se u tom opasnom kraju – za ljude – za neko ljudstvo, još moguće naći povijesno poslanstvo«. (G. Agamben, *L'aperto*, Torino 2002., str. 78.) Ovu je tvrdnju moguće prihvatiti samo

ako ujedno shvatimo i njezinu dvoznačnost, u skladu s kojom razlozi za to što je osnivateljski duh europejstva otkazao, nisu već i razlozi poradi kojih bi se odrekli, bar na razini upita, toga što nam to govori. Tu se, ustvari, vidi kako se olako i kako s lakoćom, pre-lako, uzima metafizički prijelaz kulture filozofije u filozofiju kulture, kao da to više nije bitno područje vaganja. Što ako umjesto toga ipak preuzmemo tu bitnu mjeru filozofije?

među nas nije dospjelo malo ranije, recimo, u vrijeme raspada nekadašnje Jugoslavije, ali smo tada očito još živjeli u vremenu plemenskih sukoba, koji i nisu tko zna kako ozbiljno pogađali europsku jezgru, njezinu kulturu (ta je jezgra u Habermasovu članku izričito ispostavljena kao takva). I u primjeru Iraka ta je pogođenost nasiljem do kraja upitna, ali je i nešto različito što silno seže do jezgre (teško bi rekli do srca) Europe, a koje se deklarira: treba, naime, požuriti s novim europskim ustavom, tako da se on prihvati još prije formalnog ulaska u EU istočnoeuropskih država, tj. onih treće ili četvrte brzine. Jezgro Europe sad prestiže ondje gdje je cijelo vrijeme hladnog rata – i još desetljeće nakon iznenadnog zatopljenja – kasnilo. Zašto se sudjelovanju u oblikovanju sveeuropskog manifesta nije pozvalo niti jednu osobnost iz tzv. istočnoeuropskih država, primjerice Vaclava Havela, čije se ime doduše redovito navodi kao simbol demokratskih promjena u – što već teže silazi sa jezika – Europi? Zar se ne radi upravo o demokraciji? Zasigurno bi se našla neka istočnoeuropska, filozofsko ili literarno značajna osobnost kojoj je važna demokracija. Ili se takva samo svodi na ostatke marginalnog disidenstva, koje je jezgri Europe odjednom postalo nedopadljivo?

Treba se upitati, na koga se ustvari tim apelom apelira? Možda na Nietzscheove i Husserlove »dobre Europljane«, koji bi kao već toliko puta do sada, preporodom duha, pobijedili barbarstvo na svome vlastitu tlu? A što nam tu, ustvari, pokazuje filozofsko ljuštenje jezgre, ako pritom ne odmislimo njezin matapolitički transcendentni uvjet mogućnosti, tj. uvid u bezuvjetno opunomoćenje moći, koje omogućuje i samovlast europske jezgre i podređivanje njezinih rubova?

Smjernice za europski ustav, onako kako ih objavljuje Habermas (koji je i službeni savjetnik za europska pitanja), nisu zasnovane na ustavnoj moći europskog duha filozofije, premda se s njim koketira, već s pogledom na Europu kao potencijalnu silu, koja bi se kao takva priznavala drukčijim sredstvima i ciljevima nego Amerika, a bez da bi se pritom odrekla središta. Koliko Europa u samoj sebi dopušta različitost, glede koje bi se obnašala drukčije no Amerika? Radi li se o slučajnoj ili bitnoj neosjetljivosti spram različitosti, kad se Habermasu pripiše, a Derridi potpiše, da »u okviru europskog ustava ne smije i ne može biti nikakvog separatizma«? Misli se na skupnu europsku vanjsku politiku. Vanjskopolitička jedinstvenost Europe (obruba) uspostavlja se, dakle, na račun unutarnjepolitičke različitosti (centralizacije moći). Kako onda još možemo računati da će se europska interkulturalnost/(međukulturalnost) postaviti nasuprot, pretpostavljeno, američkog multikulturalizma? Separatizam, divergencija, individualizacija, diferencijacija, disidenstvo... upravo je ono što izvorno karakterizira ustavnu moć europskog duha, koji se uzdiže iz razlika i koji u tom uzdizanju omogućuje dolaženje zajedno, to jest slobodan svijet: susretanje i sporazumijevanje u njemu. Svijet jest ono što jest, samo u razlikama. Mimo toga, ne može uspjeti nijedno (us)postavljanje pravednog svijeta, a u ime neke više jedinstvenosti. Takva filozofija kulture, kao prividna alternativa multikulturalizmu, taji svoju metapolitičku opredijeljenost i stoga nužno zakažuje kao međukulturalnost koja stvara budućí smisao europskosti.

Uspostavljanje pravednog svijeta ne može tek tako »nastaviti Svijet«, jer to uskraćuje slobodu i, u krajnjem slučaju, može dovesti do svjetonazorskog totalitarizma pred kojime nas ne spašava, nego nas možda čak u njega sili – »društvo znanja«. Ipak, bilo bi neodgovorno kad bismo zbog zlovolje odustali od »društva znanja« poradi revolucionarne volje, te ga odbacili i voljno

se prepustili »alternativi«. »Društvo znanja« kao odgovornost nije već odgovor, nego prije svega pitanje za Europu koja ga – praveći se nevještom, metapolitički ljušteći jezgre – prije ili kasnije želi učiniti nevažnim. A ipak, filozofija kao *bitno neznanje pred svakim znanjem*, upravo kao ta *jedinstvena povijesnost*, ustraje u međukulturnoj otvorenosti smisla europskosti, koja dolazi do riječi, tj. progovara u bitnoj različitosti.

Sa slovenskoga prevela
Mojca Rapo

Dean Komel

Metapolitics, Metapolitics

In the last forty or fifty years, from the moment Heidegger sent his *Letter on Humanism*, philosophy has developed a special »practical theory«. Exactly due to these starting points, reflections stemming from philosophical culture almost necessarily find themselves in the »philosophy of culture«, without a given purpose. The necessity of such a transposition from the »first« into the »second« philosophy comes from the very need of the speculative mind (*theoria*), which at a certain point in time appeared in the culture of philosophy this care for the soul, and soullessly died away in a certain condition which forced philosophy to tackle the culture, its fragments, raggedness, trash, indefiniteness, which has become a general phenomenon and means so much more than just a »discomfort in culture«. For if anything, it is no longer clear today as to *in what way does the culture define the human condition*.