
Logika i aporije političkoga – politički potencijal prijateljstva

DOMAGOJ VUJEVA*

Sažetak

Autor problematizira Schmittovo shvaćanje političkoga, kao svrstavanje u neprijateljske skupine koje uključuje mogućnost fizičkog ubijanja ljudi, polazeći od uvjetovanosti političkoga sistematikom liberalnog mišljenja, čiji je najkonzekventniji oblik očitovanja *doba tehnike* 20. stoljeća. Suvremeni liberalizam, shvaćen kao doba tehnike, predstavlja, prema Schmittu, pokušaj otklanjanja svih problematičnih pitanja čovjekova opstanka vjerom u bezgranični tehnički napredak, odnosno, postizanje sporazumijevanja po svaku cijenu izbjegavanjem pitanja o ispravnome. Oslanjajući se na Strausovu kritiku Schmitta, autor nastoji pokazati da je Schmittov pojam političkoga moguće razumjeti kao prvi korak odustajanja od takva sporazumijevanja razotkrivanjem njegove prikrivene političnosti, tj. kao upozorenje da je izbjegavanje pitanja o ispravnome najopasniji odgovor na njega. No, u tom slučaju političko, kako ga Schmitt shvaća, vlastitom logikom teži svom prevladavanju, jer zadobiva smisao s onu stranu horizonta doba tehnike samo kao otvaranje prostora za postavljanje pitanja o uvjetima i ciljevima zajedničkog opstanka ljudi.

U drugom dijelu rada autor propituje mogućnost da se Schmittovo političko, uz pomoć Derride, misli polazeći od prijatelja. Pritom bi neprijatelj bio figura izlaganja sebe smrti u drugome, kojom se prijateljski odnos oslobađa svojih prirodnih korijena i pretvaranja prijatelja u brata, zadržavajući u prijateljstvu moment promišljene odluke za drugoga i sprječavajući njegov pad u puku tehniku prijateljavanja.

Ključne riječi: političko, doba tehnike, prijateljstvo, neprijatelj, Schmitt, Derrida

* *Domagoj Vujeva*, znanstveni novak i polaznik poslijediplomskog studija "Hrvatska i Europa" na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.

1.

Čitajući Schmittov esej *Doba neutralizacija i depolitizacija* teško je oti se dojmima kako Schmitt upućuje na neizbježnost političkoga kao čovjekove sudbine ili prirode. Pritom je njegovo shvaćanje političkoga, u najmanju ruku, neuobičajeno. U nastojanju da dođe do njegove jasne definicije (Schmitt, 2001.: 14), on u *Pojmu političkog* odustaje od sadržajnog određivanja političkoga i utemeljuje ga u specifičnom kriteriju razlikovanja *prijatelja i neprijatelja*. “Specifično političko razlikovanje na koje se mogu svesti političke radnje i motivi jest razlikovanje *prijatelja i neprijatelja*. Ono daje pojmovno određenje u smislu kriterija, a ne iscrpnu definiciju ili naznačenje sadržaja.” (Schmitt, 2001.: 19) Tako shvaćeno političko nema vlastito područje stvarnosti, nego označuje stupanj intenziteta, asocijacije ili disocijacije, koji mogu zadobiti razlikovanja drugih područja ljudskog života – dobro i zlo u moralnome, lijepo i ružno u estetskome, korisno i štetno u ekonomskome itd. – koja, kad dosegnu stupanj razlikovanja prijatelja i neprijatelja, prestaju biti moralna, estetska, ekonomska itd. i postaju politička. Političko, dakle, “sva druga upotrebljiva razlikovanja uzima u obzir” (Schmitt, 2001.: 19), ali je samostalno u smislu vlastitoga specifičnog kriterija, koji se ne može svesti na kriterije ostalih područja ljudskog opstanka niti njima zamijeniti. Političko se može prepoznati samo u konkretnom slučaju, kad neko razlikovanje zadobije stupanj intenziteta koji uključuje mogućnost fizičkog ubijanja ljudi, točnije, kad jedna skupina ljudi postane *neprijatelj* drugoj (treba dodati *javni neprijatelj*, jer privatna razlikovanja, ma koliko intenzivna bila, nikada nisu politička), tj. kad dovede u pitanje njezin egzistencijalni opstanak. Specifični kriterij koji neku suprotnost čini političkom nema, dakle, normativni, nego samo egzistencijalni smisao.

Na drugom, pak, mjestu Schmitt kaže kako “svi pojmovi duhovne sfere (...) mogu se objasniti samo iz konkretne političke egzistencije” (Schmitt, 2001.: 61), odnosno, da “sve bitne predstave čovjekove duhovne sfere jesu egzistencijalne, a ne normativne.” (Schmitt, 2001.: 61), što bi značilo da je i samo Schmittovo shvaćanje političkoga uvjetovano prevladavajućim duhom vremena. O kojem se duhu radi, kaže sam Schmitt – to je “danas u Europi nikakvim drugim sistemom još nezamijenjena sistematika liberalnog mišljenja.” (Schmitt, 2001.: 47) Preciznije, riječ je o konačnom stupnju procesa neutralizacije i depolitizacije čovjekova opstanka, koji je kao tendencija prisutan u europskom mišljenju od 16. stoljeća do danas, i koji je trebao pronaći “jedno neutralno područje na kojem bi spor prestao i gdje bi se ljudi mogli sporazumijevati, ujedinjavati i međusobno uvažavati.” (Schmitt, 2001.: 63) Stoga se postavlja pitanje kako Schmittov pojam političkoga proizlazi “iz konkretne političke egzistencije” (Schmitt, 2001.: 61), odnosno, u kakvom je on odnosu sa sistematikom liberalnog mišljenja? Drugim riječima, budući da, prema Schmittovu mišljenju, svi pojmovi duhovne sfere zadobivaju svoje značenje u odnosu prema sadržaju središnjeg područja te

epohe, potrebno je obratiti pozornost na specifičnost Schmittova razumijevanja neutralnosti modernog doba, odnosno, značenje koje ona ima u *systematici liberalnog mišljenja*, iz čega će se onda moći i prosuditi u kojem je smislu Schmittov pojam političkoga *politički*, a u kojem nije.

Proces depolitizacije i neutralizacije odvijao se u četiri stupnja, smjenom centralnih područja ljudskog života, koji okvirmo odgovaraju vremenskom razdoblju od četiri vijeka. Tako je u 16. stoljeću mjerodavno bilo teološko, u 17. metafizičko, u 18. humanitarno-moralno, a u 19. ekonomsko. Iz toga slijedi da je svako sljedeće područje *neutralnije* od prethodnoga, a budući da značenja svih duhovnih pojmova, prema Schmittu, ovise o mjerodavnom središnjem području određene epohe i mijenjaju svoj smisao zamjenom jednoga centralnoga područja drugim, u tom se procesu događa i depolitizacija svih pojmova pa ekonomski konkurent 19. stoljeća *zvuči* znatno *bezopasnije* od nevjernika 16. stoljeća. Vrhunac tog procesa je *religija* tehničkog napretka 20. st. u kojoj je europsko ljudstvo povjerovalo da je pronašlo konačno i apsolutno neutralno područje, na kojemu će prestati svaki spor i na kojemu neće biti potrebe za političkim i kojemu odgovara jedan sistem “demilitariziranih i depolitiziranih pojmova” (Schmitt, 2001.: 47). Kao primjere Schmitt navodi konkurenciju i raspravu kao zamjenu za borbu te društvo shvaćeno kao čovječanstvo ili proizvodno-prometnu zajednicu kao zamjenu za državu. Tom depolitiziranom sistemu liberalne terminologije Schmitt suprotstavlja svoj pojam političkoga i time potvrđuje da “svi politički pojmovi, predstave i riječi imaju *polemčki* smisao”, tj. da “imaju na umu neku konkretnu situaciju.” (Schmitt, 2001.: 21).

Neutralnost liberalizma i njemu odgovarajuće *religije tehničkoga napretka*, pokazuju se, međutim, samo prividnom. “Tehnika je uvijek samo instrument i oružje, i upravo zato što služi svakome, nije neutralna” (Schmitt, 2001.: 65) te su svrstavanja prijatelj – neprijatelj moguća barem još oko njezina posjedovanja. No, i više od toga, i sama težnja liberalizma za jednim apsolutnim i neutralnim područjem ima politički karakter. Izbjegavanje sukoba jedan je način vođenja politike. Liberalizam nije uništio političko – štoviše, i sam se na kraju pokazao političkim na jedan opasan i dijaboličan način – nego samo “iskrenost u pogledu političkoga.” (Strauss, 2001.: 70). Stoga Schmittovo potvrđivanje političkoga ne treba razumjeti u normativnom smislu. On ne smatra političko poželjnim ili ispravnim, što se vidi i u njegovu odbijanju da zauzme belicističku poziciju, tj. da kao belicist istupi protiv pacifista. Političko se ne može opravdati “nikakvim idealima, programima ili normativnostima” (...) “Ne postoji nikakva racionalna svrha, ne postoji ma koliko ispravna norma, ma koliko uzoran program, ma koliko lijep socijalni ideal, ne postoje legitimnost ili legalnost koje bi mogle opravdati da se ljudi za njih uzajamno ubijaju.” (Schmitt, 2001.: 33). Schmittova je namjera, čini se, kako upozorava Leo Strauss, ponajprije “priznanje stvarnosti političkoga.” (Strauss, 2001.: 75). Budući da se odriče normativnosti,

pozicija političkoga nema nikakav kriterij vlastitog vrednovanja. Iz nje proizlazi jedan nepolitičan svijet jednako kao i svijet političkoga. Drugim riječima, ona je neutralna “prema svim grupiranjima prijatelj-neprijatelj” (Strauss, 2001.: 82), ali i prema grupiranju prijatelj – neprijatelj kao takvom. Stoga ključno pitanje nije je li političko poželjno, čak niti je li ono stvarno, nego je li ono neizbježno?

Politički karakter liberalnog pokušaja odstranjivanja političkoga pokazao je prisutnost političkoga, ali ne i njegovu neizbježnost. Neizbježnost političkoga ostaje ili pada s mogućnošću ili nemogućnošću konačnog odstranjivanja razlikovanja prijatelj – neprijatelj. Na prvi pogled Schmittova je pozicija jasna. Proces depolitizacije i neutralizacije pokazao je da, dok se mjerodavna područja ljudskog života smjenjuju, političko trajno ostaje ljudskom sudbinom. Schmitt ne zauzima belicističku poziciju jer je ne mora zauzeti – svijet bez politike je nemoguć. Čovjek je po svojoj prirodi upućen na političko. Utoliko je, međutim, *pojam* političkoga jedini pojam koji svoje značenje ne zadobiva iz položaja središnjeg područja, tj. ne proizlazi iz konkretne političke egzistencije. Svojom neizbježnošću, političko transcendirira svijet čovjekom postavljenih vrijednosti. Ono je transepohalno, ili, u nekom drugom smislu, transpolitičko.

Neizbježnost političkoga očituje se ponajprije u neuspjehu pokušaja depolitiziranja i neutraliziranja čovjekova opstanka. Liberalizam je samo prikrrio političko, stvorio je privid svijeta u kojemu su sukobi nešto patološko, što u konačnici treba odstraniti ili se njima poslužiti protiv onih koji remete sliku neproblematičnog i beskonfliktnog svijeta. Ljudi se, međutim, danas, ne manje nego prije, svrstavaju u neprijateljske skupine, što svjedoči o uzaludnosti pokušaja da se političko odstrani. Štoviše, taj se pokušaj pokazuje opasnim, jer prikriva stvarne ciljeve zbog kojih se spor vodi. Izbjegavanje priznavanja stvarnosti i nužnosti političkog onemogućuje podvrgavanje ciljeva i subjekata spora javnoj ili demokratskoj kontroli, čime bi spor koji uključuje realnu mogućnost ubijanja ljudi mogao biti razriješen i bez realizacije te mogućnosti. Moglo bi se, na osnovi toga, pomisliti da Schmitt potvrđuje političko u svrhu razotkrivanja opasnosti liberalnog pokušaja prikrivanja političkoga i, time, povećanja odgovornosti onih čije djelovanje može dovesti do svrstavanja ljudi u efektivne borbene skupine te smanjenja učestalosti toga najekstremnijeg očitovanja političkoga. Donošenje tog zaključka bilo bi, međutim, u suprotnosti sa Schmittovim određenjem političkoga, koje se ne može opravdati “nikakvim idealima, programima i normativnostima” (Schmitt, 2001.: 33). Ono zasad postoji. A budući da je najozbiljniji pokušaj njegova odstranjivanja propao, jer je uništio iskrenost u pogledu političkoga, ali ne i samo političko, Schmitt mu nema što prigovoriti. Ljudi se, uistinu, danas, ne manje nego prije svrstavaju u neprijateljske skupine.

Neizbježnost političkoga potvrđuje se, kako je već naznačeno, i u jednom drugom pogledu. Naime, i sam pokušaj depolitizacije i neutralizacije čovjekova opstanka pokazao se političkim. Doduše, pripisivanje političkog karaktera procesu depolitizacije i neutralizacije Schmittu stvara poprilične poteškoće, jer jednom “građanski liberalizam nikada nije bio radikalniji u nekom političkom smislu” (Schmitt, 2001.: 41) (...) “ne postoji liberalna politika po sebi” (Schmitt, 2001.: 46), dok drugi put “liberalizam je političkome suprotan onoliko malo koliko i bilo koji drugi značajan ljudski pokret, a i njegove neutralizacije i depolitizacije imaju politički smisao” (Schmitt, 2001.: 46) “i taj tobože nepolitički i prividno čak antipolitički sistem ili služi postojećim ili vodi k novim grupiranjima prijatelja i neprijatelja, i nije kadar izbjeći konzekvenciju političkog” (Schmitt, 2001.: 52). Doba tehnologije bi, u tom smislu, predstavljalo pokušaj da se izbjegne pitanje o ispravnome, oko kojega će se ljudi uvijek sporiti, odnosno, da se postigne “sporazumijevanje po svaku cijenu” (Strauss, 2001.: 81), koje je moguće samo u odnosu prema sredstvima. No, izbjegavanje pitanja o ispravnome već je jedan način da se odgovori na to pitanje “time što će se vjerovati da će tada sve ‘ići od sebe’, da će stvari ‘upravljati same sobom’” (Schmitt, 2001.: 39). Politički karakter depolitizacije otkriva se, prema Schmittu, u njezinu pokušaju odstranjivanja same mogućnosti svrstavanja ljudi u borbene skupine, u spremnosti da brani sporazumijevanje po svaku cijenu svim sredstvima, ili, najmanje, da skriva pitanje prijateljstva-neprijateljstva. No, ako je dokazao neizbježnost političkoga razotkrivanjem političkog karaktera depolitizacije pitanje je, ponovno, što joj Schmitt ima prigovoriti? Političko je, u oba slučaja, spašeno. Schmitt se samo može diviti tom lukavom liberalnom umijeću vođenja politike jednim nepolitičkim načinom govora i slaviti ga kao vrhunac političkoga. Ako “Pojmove prijatelj i neprijatelj treba uzeti u njihovu konkretnom, egzistencijalnom smislu, (...) ne izmiješane i oslabljene ekonomskim, moralnim i drugim predstavama ...” (Schmitt, 2001.: 20), gdje Schmitt pronalazi osnovu za svoju sumnju da će tehnološkim napretkom “vladavina nad ljudima postati izlišnom zato što su ljudi tada apsolutno ‘slobodni’” i za postavljanje pitanja “za što” to ljudi “postaju slobodni” (Schmitt, 2001.: 39).

Ključno pitanje, stoga, nije, kako je prethodno rečeno, je li i zašto je Schmittovo političko stvarno ili neizbježno. Samo površni pregled povijesti čovječanstva ne pruža mnogo osnove za optimizam u pogledu prestanka ratova i neprijateljstva. Čovjekovu sklonost sukobljavanju, koje uključuje mogućnost fizičkog ubijanja teško je osporiti. Ključno je pitanje zašto Schmitt u toj sklonosti vidi političko. Što ga na to primorava? Zašto ljudi sebi *trebaju* željeti opasne neprijatelje?

Moglo bi se reći, kako to u početku svoje kritike sugerira Leo Strauss¹, da je Schmittov pojam političkoga u cijelosti uvjetovan njegovom polemikom protiv liberalizma. Normativnim potvrđivanjem spora on upućuje na odliku suvremenog liberalizma, koji je, zaboravljajući svoje pretpostavke, s vjerom u izvornu dobrotu ljudske prirode, svoje važenje predstavio kao neupitno i vrijednosno neutralno, otklanjajući sva problematična pitanja o čovjekovu zajedničkom opstanku bezuvjetnom vjerom u neograničeni tehnološki napredak. Liberalizam, prema Schmittu, ne nudi nikakav pozitivan politički projekt, nego čini trajnim jednu vrstu *status quo*. Schmittovo potvrđivanje političkoga znači “odustanak od sigurnosti *statusa quo*” (Strauss, 2001.: 81). Time, se, dakako, ne dobiva neka pozitivna politička teorija, nego se samo liberalizam okreće na glavu. Doba tehnologije nastoji izbjeći sva problematična pitanja zajedničkog opstanka ljudi pretpostavkom da stvari idu same od sebe, dok za Schmitta politički život započinje tek kad je taj zajednički opstanak ugrožen (izvana ili iznutra), pri čemu on ostaje nezainteresiran za vrijednosti zbog kojih se ugroza događa. Liberalizam nastoji izbjeći svaku odluku, prikrivajući političko *vječnom raspravom* (Schmitt, 2001.: 119, 121, 122), dok je Schmittovo političko “napetost za *bilo koju odluku*” (Strauss, 2001.: 82). Liberalizam vodi politiku izbjegavanjem sporova – Schmitt potvrđivanjem sporova izbjegava politiku. No, je li to Schmittova posljednja riječ?

Političko Schmitt nastoji prikazati neizbježnim, danim s ljudskom prirodom, a time i transepohalnim, odnosno, neovisnim o liberalizmu. Taj pojam političkoga bio bi, prema njegovim vlastitim kriterijima nepolemički, a time i nepolitički. No, pokazuje se da je njegovo nastojanje da političko pronađe u

¹ U svojoj kritici Schmittova *Pojma političkog*, Strauss upozorava da je pitanje o neizbježnosti političkoga pitanje o čovjekovoj opasnoj prirodi jer, prema Schmittu, “sve prave političke teorije pretpostavljaju čovjeka kao ‘zlog’”, odnosno, ne uzimaju ga “kao neproblematično, nego kao ‘opasno’ i dinamično biće” (Schmitt, 2001.: 41), pri čemu Strauss ističe da čovjekovu opasnu prirodu i zlobu Schmitt ne shvaća u moralnom smislu, kao ljudsku manju vrijednost, nego kao “*nedužnu* ‘zlobu’” ili animalnu snagu (Strauss, 2001.: 78). Političko bi, u Straussovoj interpretaciji, za Schmitta bilo neizbježno kad bi čovjekova opasna priroda bila neporeciva činjenica, odnosno, kad ne bi bila ugrožena, što se, na prvi pogled, i čini Schmittovim stavom. U drugoj analizi pokazuje se, međutim, kako je čovjekova opasna priroda, za Schmitta, samo antropološka vjera, odnosno, pretpostavka u koju Schmitt “samo vjeruje” (Strauss, 2001.: 77), što potvrđuje i njegovo načelno priznavanje mogućnosti svjetske države “kao potpuno apolitične ‘potrošačke i proizvodne zadruge’ sjedinjenog čovječanstva.” (Strauss, 2001.: 78). Stoga Strauss opovrgava zaključak prema kojemu je Schmittova pozicija neizbježnost političkoga, “u krajnjoj liniji ostaje se pri ugroženosti političkoga.” (Strauss, 2001.: 77). U tom je slučaju pozicija političkoga “*više od priznanja stvarnosti političkoga*” (Strauss, 2001.: 77). Schmitt potvrđuje političko i to potvrđivanje, kako dalje argumentira Strauss, nema egzistencijalni, tj. *politički* karakter, jer ni jedna skupina ljudi u pogibeljnoj opasnosti sebi ne želi opasne neprijatelje. Ona ne želi niti “svoju vlastitu opasnost radi opasnosti, nego radi spasa od pogibelji.” (Strauss, 2001.: 77). Potvrđivanje političkoga ima normativni, ili moralni karakter i svodi se na “*divljenje* animalnoj snazi” (Strauss, 2001.: 79).

ljudskoj prirodi i samo uvjetovano liberalizmom, čime je, čini se, politički potencijal pojma političkoga dokazan. No, političko tada, vlastitom logikom teži svom prevladavanju, o čemu svjedoči nemogućnost da ono ne bude vrijednosno određeno, što je posljedica Schmittova dvojakog shvaćanja liberalizma. Liberalizam nije politički jer pretendira na univerzalno važenje, a time i odstranjivanje mogućnosti svrstavanja ljudi u neprijateljske skupine. On *jest* politički jer je to jedan način vođenja politike. No, time politički potencijal liberalizma nije određen njegovom pukom težnjom za odstranjivanjem same mogućnosti svrstavanja ljudi u neprijateljske skupine, nego činjenicom da je on jedan odgovor na pitanje o uvjetima i ciljevima zajedničkog opstanka ljudi.

Odlika suvremenog liberalizma, koji zaboravlja na svoje pretpostavke, kako ističe Strauss, nije toliko pokušaj da se odstrani svako razlikovanje prijatelj – neprijatelj, nego da se čovjekov opstanak učini neproblematičnim, odnosno da se postigne “sporazumijevanje po svaku cijenu” (Strauss, 2001.: 81) i izbjegne pitanje o ciljevima zbog kojih se spor vodi. Prividnim izbjegavanjem spora doba tehnike želi izbjeći pitanje o vrijednostima. Spor je nemoguće izbjeći – grupiranja prijatelj – neprijatelj moguća su, kao što je već rečeno, barem oko posjedovanja tehnike i takvom grupiranju Schmitt nema pravo što prigovoriti ako političko zadobiva smisao samo u konkretnoj situaciji ugrožavanja egzistencijalnog opstanka jedne skupine od strane druge i nezainteresirano je za vrijednosti zbog kojih se spor vodi – ali spor oko vrijednosti nije neizbježan. On, moglo bi se reći, odriče pravo tehničkom dobu da postigne (prividno) “sporazumijevanje po svaku cijenu” putem sredstava (tehnike) i da se ljudi grupiraju na liniji prijatelj – neprijatelj do mogućnosti fizičkog ubijanja samo još oko njezina posjedovanja. Tomu u prilog govori i njegovo često označavanje modernog doba dobom depolitizacije i neutralizacije. Ono je depolitizirajuće unatoč činjenici što se ljudi danas, jednako kao i prije, dijele u borbene skupine. “Načelna promjena nije izvršena s obzirom na to *da* se vode sporovi, nego s obzirom na to *o čemu* se vode sporovi” (Strauss, 2001.: 80). No, ta depolitizacija istodobno je politička zato što je izbjegavanje pitanja o ispravnome već jedan način da se odgovori na to pitanje. “Duh tehničnosti, koji je doveo do masovne vjere jednoga antireligioznog aktivizma ovostranosti, jest duh, možda zao i đavolski duh, ali se on ne može odbiti kao mehanicistički i ne može se pripisati tehnici. On je možda nešto jezovito, ali sam nije ništa tehničko i mašinsko” (Schmitt, 2001.: 66).² Normativnim potvrđivanjem spora, u kojemu nalazi specifičnost političkoga, Schmitt, stoga prešutno želi postaviti pitanje o vrijednostima. On to priznaje kad kaže da se ne može jednostavno prihvatiti

² Navedeni citat je iz Schmittova teksta *Doba neutralizacija i depolitizacija*, koji je održan kao govor 1929. godine na zasjedanju Europskoga kulturnog saveza u Barceloni i objavljen prvi put iste godine u Europskoj reviji, a kasnije kao dodatak uz *Pojam političkog*.

pretpostavka kako će tehničkim napretkom “sve ‘ići od sebe’, da će stvari ‘upravljati same sobom’ (...) zato što su ljudi tada apsolutno ‘slobodni’, jer je pitanje upravo *za što* postaju slobodnima” (Schmitt, 2001.: 39). Ali tada je političko odgovor na pitanje o ispravnome, a ne svrstavanje u neprijateljske skupine koje podrazumijeva mogućnost fizičkog ubijanja ljudi. Taj zaključak Schmitt ipak ne izvodi.

Schmittov pojam političkoga, stoga, pati od istih nedostataka kao i neprijatelj protiv kojega je usmjeren. Da bi ostao u skladu sa samim sobom, on mora prihvatiti privremenost svoga određenja političkoga jer, kao što je već rečeno, prema Schmittu, svi pojmovi duhovne sfere, uključujući i pojam političkoga imaju polemički smisao i “vezani su za neku konkretnu situaciju” – tvrdnja, koja je, u osnovi, i sama liberalna (Strauss, 2001.: 83; Löwith, 2001.: 133). Schmittov pojam političkoga ima *pretpolitički* ili, uvjetno, *postpolitički* karakter. On je opasan koliko i suvremeni liberalizam ako ostaje nezainteresiranim za vrijednosti zbog kojih dolazi do spora, jer tako pretežiti dio čovjekova opstanka, koji ne uključuje grupiranje prijatelj – neprijatelj, s realnom mogućnošću fizičkog ubijanja ljudi, proglašava nepolitičkim. Političko ima smisla samo ako oslobađa prostor za postavljanje pitanja zbog čega se spor vodi, ili *za što* ljudi postaju slobodni, odnosno ako je samo prvi korak odustajanja od *sporazumijevanja pod svaku cijenu* i, kao takav, razotkrivanje neodrživosti i opasnosti tog sporazumijevanja, kojim se skrivaju namjere i odgovornost onih koji donose političke odluke te onemogućuje politika kao određivanje i ostvarivanje ciljeva važnih za “poredak zajedničkog života”. (Löwith, 2001.: 132). Može li, stoga, kako tvrdi Strauss, Schmittov pojam političkoga biti samo njegova prva riječ protiv suvremenog liberalizma?

2.

U pokušaju davanja odgovora na to pitanje može pomoći knjiga Jacquesa Derride *Politike prijateljstva*, koja lucidno pristupa Schmittovu pojmu političkoga zaobilaznim putem, preko figure prijatelja. Točnije, Derrida se koristi Schmittovim pojmom političkoga kako bi problematizirao značenje prijateljstva u tradiciji zapadnog mišljenja i pronašao njegove političke implikacije za suvremeni čovjekov opstanak. Polazište je Derridine analize klasični grčki pojam prijateljstva, odnosno Aristotelovo učenje o prijateljstvu, čija će ambivalentnost uzrokovati prijelom u pojmu prijateljstva koji bitno određuje njegovo razumijevanje do danas. S jedne je strane prevladavajuće shvaćanje prijateljstva kao uzajamnoga, recipročnog i homolognog odnosa te, sukladno tome, prijatelja kao istovrsnoga, drugog Ja, vlastite idealne slike. Primjer je Ciceronovo određenje prijatelja kao egzemplara, u značenju kopije, reprodukcije, ali i Aristotelov “aksiom prema kojem je prijatelj drugo nas samih (...) koji dovodi do posljedice da prijateljstvo proizlazi iz ljubavi

prema sebi, *philautia*.” (Derrida, 2001.: 58). Derrida, međutim, upozorava da je u korijenu Aristotelova razumijevanja prijateljstva *phileîn*, volivost, za koju Aristotel navodi da je aktivnost voljenja nekoga drugog prije nego stanje biti-voljen od nekog. Prednost je na strani voljenja kao aktivnog odnosa, jer samo voljenje omogućuje spoznaju volivosti, dok se biti-voljen može i bez znanja o tome, a o prijateljstvu se, u najmanju ruku, mora znati da postoji. Uvjet prijateljstva je postojanost (*bébaïos*) odnosa, svojevrsno iskušavanje povjerenja koje oduzima vrijeme, ali zauzvrat nudi čvrstinu i pouzdanost prijateljstva koje se suprotstavlja vremenu te bliskost, (*oikeiôtes*) (Derrida, 2001.: 284), neku vrstu zajedničkog obitavališta prijatelja. Upravo taj drugi uvjet prijateljstva doveo je, u svome političkom obliku, prema Derridi, do “oprirodnjavanja” prijateljske veze, njezina utemeljenja u zajedničkom podrijetlu. Pretpostavka zakonske jednakosti u grčkom polisu je “stvarno srodstvo, stvarnost veze po rođenju (*e tô ontî suggéneia*)”, (Derrida, 2001.: 154) jednakost po podrijetlu, starosjedilaštvu, koja se potvrđuje i obnavlja u svakoj odluci, ali koja sama nije niti može biti predmet odluke. Prirodna osnova prijateljske veze kasnije se očituje u zasnivanju nacije u zajedničkom srodstvu ili stajalištu da su pripadnici iste vjere sinovi zajedničkoga nebeskog oca, što ih, u političkom smislu, čini supstancijalno jednakima i isključuje one s kojima se ne dijeli zajedničko podrijetlo. U navedenim se primjerima, upozorava Derrida, uvažavajući razlike među njima, nikada ne radi o objektivno dokazivoj zajednici krvnih srodnika koji generacijski vuku podrijetlo od istog pretka, nego o simboličkoj vezi koja se “poziva na ponavljanje neke genetičke veze” (Derrida, 2001.: 164). To simboličko oprirodnjenje bliskosti događa se, ponajprije, kroz pretvaranje figure prijatelja u figuru brata (zajednica vjernika ili pripadnika istog naroda kao braće).

Derrida se pita kako prekinuti s tom *politikom bratimljenja* koja prijatelja pretvara u istovrsnoga i odgovor pronalazi u načelu volivosti. Dajući prednost aktivnosti voljenja pred stanjem biti-voljen, volivost sadržava mogućnost disimetrizacije i infinitizacije prijateljske veze. Prijateljstvo je u činu, u aktivnom odnosu prema drugome i nema nužno za pretpostavku recipročnu uzajamnost. Ono je objavljeno samim činom njegova rođenja, spoznajom da se voli drugoga, prije nego on sam za to dozna. To ne znači da ne postoji nikakva uzajamnost, da se od drugoga ne dobiva nikakav odgovor, nego je riječ o drukčijoj vrsti uzajamnosti, koja ne podrazumijeva povratan aktivan odnos drugoga. On može postojati, ali onaj koji je voljen time ništa ne dobiva, ili barem ne dobiva toliko koliko svojom aktivnošću voljenja. Drugi će više dati ako dopusti da bude voljen. Onaj koji voli treba mu biti zahvalan što mu je omogućena volivost, što mu je drugi pružio priliku za darovanje i

spoznaju prijateljstva³. Tako su uzajamnost i odgovor već sadržani u volivosti, samom činu voljenja.

Volivost omogućuje mišljenje prijateljstva bez uvjeta bliskosti, odnosno, drukčije mišljenje bliskosti, jer neka vrsta poznavanja drugoga ostaje uvjetom prijateljstva, kao aktivnog odnosa prema drugome. No, prednost čina pred stanjem ima za posljedicu da prijateljstvo preživljava razdvojenost prijatelja. Primatelj prijateljstva ne mora imati “nikakav odnos prema osjećanju čiji objekt on zapravo ostaje” (Derrida, 2001.: 37) i, stoga, može biti beskrajno udaljen od davatelja. Slučaj krajnje razdvojenosti prijatelja i, ujedno, najekstremnijeg očitovanja nerazmjera u pojmu volivosti, jest slučaj smrti. Onaj kojega se voli može biti mrtav. “Ne možemo voljeti, a da ne živimo i da ne znamo da volimo, ali možemo voljeti mrtvo, odnosno, neživo, koje o tome, dakle, ne zna ništa.” (Derrida, 2001.: 37). Volivost pa, prema tome, i prijateljstvo, u svom čistom obliku, podrazumijeva prihvaćanje smrti prijatelja. “Upravo se u mogućnosti da se voli mrtvo odlučuje neka volivost.” (Derrida, 2001.: 37). Ona se prepoznaje u preživljavanju, odnosno, neobaziranju na smrt prijatelja. Moglo bi se, čak, smjelo reći, kako to Derrida implicira, da je potrebno priželjkivati smrt prijatelja.

Otkrivanjem smrti u središtu prijateljske veze Derrida priprema prelazak figure prijatelja u figuru neprijatelja. Smrt, osim što prijateljstvo oslobađa bliskosti, pokazuje se zajedničkim odredbenim elementom prijateljskog i neprijateljskog odnosa, s tom razlikom da je u slučaju prijateljstva potrebno *priželjkivati* smrt prijatelja, a u slučaju neprijateljstva sam se izložiti smrti⁴. No, prihvaćanjem ili priželjkivanjem smrti drugoga koji je drugo Ja, vlastita idealna slika, figura prijatelja i neprijatelja postaju međusobno zamjenjive. Prijatelj se pretvara u neprijatelja preko kojega čovjek sam sebe dovodi u pitanje. Tu igru prijatelja i neprijatelja u srcu prijateljstva Derrida pronalazi i u jednom, manje poznatom Schmittovu tekstu, *Mudrost čelije*, koji je nastao za vrijeme Schmittove internacije u savezničkom logoru, između 1945. i 1947. godine. U tom tekstu, kaže Schmitt, neprijatelj, onaj tko me doista može dovesti u pitanje, sam “ja sam. Odnosno, moj brat. To je to. Drugo je moj brat. Drugo se pokazuje kao moj brat, a brat se pokazuje kao moj neprijatelj.” (Derrida, 2001.: 251). Neprijatelj, tako, upravo nije drugi kao raznorodan, spram kojega se ja potvrđujem u svome postojećem obliku. Neprijatelj kao brat znači istovrsnost neprijatelja, uzeti brata za neprijatelja, objaviti

³ Štoviše, ako se govori o daru, koji je za Derridu bitna odrednica prijateljstva, moglo bi se reći da onaj koji je voljen daje drugome dar činjenja i spoznaje prijateljstva, a onaj koji daruje prima.

⁴ Prvenstvo izlaganja vlastitoj smrti pred usmrćivanjem drugoga u neprijateljstvu, čini se, podrazumijeva i Schmitt. Objava rata “znači dvostruku mogućnost: da se od pripadnika vlastitog naroda zahtijevaju spremnost na smrt (...), i da se ubijaju ljudi koji se nalaze na neprijateljskoj strani.” (Schmitt, 2001.: 31).

neprijateljstvo bratu, odnosno, prijatelju kao bratu, dovesti u pitanje sebe u drugome.

Neprijatelj, u tom slučaju, postaje figura neprestanog distanciranja, dovođenja sebe u pitanje, koja spašava prijateljstvo. To shvaćanje neprijateljstva ne bi nužno proturječilo prirodi onoga *phileîn*, volivosti, koja daje prednost činu voljenja pred stanjem biti-voljen. Kao što je već rečeno, nemoguće je voljeti, a da se to ne zna. Prijateljstvo nastaje samom njegovom spoznajom, objavom drugome u samome sebi, spoznaja je upisana u sam trenutak njegova rođenja. Činjenje prijateljstva ima za posljedicu, dakle, neko znanje, spoznaju prijateljstva. Uz to, volivost, budući da je činjenje prijateljstva, a ne njegovo primanje, znači započinjanje nečega novog, postavljanje neke promjene, riječju, proizvođenje najvećega mogućeg prijateljstva. Prijateljstvo je, tako, po svojoj prirodi, političko, ono je “samo djelo onoga političkog” (Derrida, 2001.: 35). Razlog zbog kojega je volivost u činu voljenja, a ne u stanju biti-voljen, jest “*znanje* (...) – koje se ovdje slaže, odnosno spaja s činom.” (Derrida, 2001.: 36).

Prijateljstvo nije političko, međutim, samo po podrijetlu, nego i po svrsi. Jer svrha je politike dobar život, koji se postiže promišljenim izborom zajedničkog života s drugima. “Snaga i pogon te društvene veze kao političke veze, (...) jest upravo *philia*.” (Derrida, 2001.: 305). Prijateljstvo je tajna svakoga dobrog uređenja, zbog čega je Aristotel smatrao da “su dobri zakonodavci vodili više računa o prijateljstvu nego o pravednosti” (Derrida, 2001.: 280). Pravednost je, čak, suvišna tamo gdje postoji prijateljstvo građana. Građani trebaju, dakle, u prvom redu, biti prijatelji, što pretpostavlja njihovu jednakost. Načelo političkog prijateljstva, “njegov odlučni i objavljeni projekt” (Derrida, 2001.: 312) jest jednakost. U političkom smislu to znači ne obzirati se pri donošenju odluka i dodjeljivanju upravljačkih položaja ni na što drugo doli na vrlinu i mudrost. No, kao što je već rečeno, zakonska jednakost građana pa, tako, i političko prijateljstvo, mogući su samo između onih istog podrijetla. Ispravnost svake odluke, kao započinjanja nečega novog, zajamčena je zajedničkim podrijetlom. Ono, iako nije sadržaj odlučivanja niti zakonske jednakosti, ostaje njegovim preduvjetom, što Derrida pokazuje na primjeru Aspazijina govora, koja kaže kako, za razliku od drugih država koje “su obrazovane od različitih žitelja nejednakog podrijetla, tako da im je državno uređenje puno nejednakosti (...) nas naše jednako podrijetlo po prirodi (*kata phúsin*) nagoni da tražimo ravnopravnost i po zakonu (...) i ne obaziremo se ni na što drugo nego samo na ugled koji potiče od vrline, hrabrosti i trijeznosti.” (Derrida, 2001.: 159).

Neprijateljstvo, pak, kao izlaganje smrti sebe u drugome, dovodi u pitanje istovrsnost prijatelja i omogućuje osamostaljivanje onoga *phileîn*, kao prvi korak drukčijega prijateljstva. Neprijateljstvo počinje pitanjem, dovođenjem nečega u pitanje, u ovom slučaju, dovođenjem u pitanje sebe u dru-

gome. Postavljanje pitanja ratni je čin, objava neprijateljstva samome sebi. Neprijatelj “nastanjuje pitanje, prebiva u njemu” (Derrida, 2001.: 252), on nastupa u obliku pitanja. *Dovesti nešto u pitanje* uvjet je promjene, postavljanja razlike, činjenja nečega drukčijim nego što jest. Objavljivanje neprijateljstva ili činjenje neprijateljstva najavljuje proizvođenje nečega novog, koje, opet, vodi spoznaji jer “neprijatelj je u pravom smislu neizbježan za onoga tko misli, barem ako mišljenje počinje pitanjem” (Derrida, 2001.: 252). Neprijateljstvo se, tako, pokazuje čisto političkim, ali ne, dakako, u onome smislu koji podrazumijeva Schmittov pojam političkoga, nego zato što je, u osnovi, čin najvećeg prijateljstva⁵.

Prijateljski karakter tako shvaćenog neprijateljstva otkriva se i u *logici dara* koja, unatoč utjecaju koji je figura brata imala na tradiciju prijateljstva, ostaje trajno određujućim obilježjem prijateljstva. Prijateljstvo je u darivanju, a najveći dar koji se može dati prijatelju, jedini u potpunosti *prijateljski* dar jest ostaviti prijatelja u njegovoj nesvodivoj drugosti. “Milost toga prijateljstva dopušta drugo, ono mu dopušta da bude, ono mu daje to što ima, odnosno, ono što već jest.” (Derrida, 2001.: 518). I za tu je vrstu prijateljstva potrebna neka provjera nakon koje se može donijeti odluka u obliku obećanja, zakletve. Ali, za razliku od aristotelovske *philia*, gdje se prijateljstvo provjerava postojanošću odnosa tijekom vremena, za što je preduvjet bliskost prijatelja, sada je potrebno odreći se prijatelja, odati mu poštovanje, koje podrazumijeva neko odstojanje, odvajanje i prihvatiti smrt koju nosi razdvojenost. Biti sposoban za prijateljstvo, smatra Derrida, znači biti sposoban poći za prijatelja u rat sa samim sobom u njemu, znati cijeniti u njemu neprijatelja koji on može biti. Umiranje za prijatelja i u njemu, neiscrpan je dar kojim se održava i potvrđuje prijateljstvo.

Ako je, dakle, neprijateljstvo spas prijateljstva, kako je, preko Derride, moguće razumjeti Straussovu tvrdnju da je Schmittov pojam političkoga njegova prva riječ u kritici liberalizma? Za početak treba podsjetiti da je liberalizam za Schmitta, u najvažnijem smislu, projekt depolitizacije i neutralizacije čovjekova opstanka, čiji je posljednji stupanj i najkonzekventniji oblik očitovanja doba tehnologije 20. stoljeća, koje počiva na vjeri da tehnološki napredak rješava sam od sebe sve čovjekove probleme i vodi univerzalnom blagostanju. Tehnologija, budući da ima odgovor na sva pitanja, čini

⁵ Ispitujući mogućnost drukčijeg prijateljstva, koje kao preduvjet ne bi imalo bliskost i istovrsnost prijatelja, Derrida implicitno nudi i vlastiti pojam političkoga. Političko je u iščekivanju i objavi prijateljstva filozofima budućnosti, misliocima *opasnog možda*, koji će biti spremni podnijeti ono netolerantno, zastrašujuće i neodlučivo budućnosti. *Mi* koji primamo njihovu poruku i najavljujemo njihov dolazak činimo ih već prisutnima svojim iščekivanjem, i prije njihova stvarnog dolaska koji uvijek pripada budućnosti. Takvo političko je, u osnovi, prijateljski čin jer je bitno određeno onim *philein*, činom voljenja, nerecipročnom odlukom za drugoga, u ovom slučaju, za mislioce koji dolaze, čije iščekivanje otvara sadašnjost budućnosti, darovavši joj neizračunljivost *opasnog možda* koje oni nose sa sobom.

izlišnim njihovo postavljanje pa tako i svrstavanje ljudi u neprijateljske skupine, koje je posljedica sporenja oko pitanja o ispravnome. Schmittova kritika tehnologije nema, stoga, za pretpostavku njegov pojam političkoga, kao što je već pokazano. Prividno neutraliziranje političkoga samo je najekstremniji oblik neutraliziranja pitanja o ispravnome, o čemu svjedoči i činjenica da prevlast tehnologije ne čini vjerojatnost sukoba koji uključuje mogućnost fizičkog ubijanja ljudi manjom, ali skriva pitanje zbog čega se spor vodi. “To što instrumenti i oružja postaju sve više upotrebljivima, vjerojatnost stvarne upotrebe samo još čini većom.” (Schmitt, 2001.: 65). Schmittu je upravo potrebna pretpostavka, koja se kasnije pokazuje neodrživom, da je političko u ljudskoj prirodi, kako bi pokazao da ono neće nestati pobjedom tehnologije i da time problem koji doba tehnologije sobom nosi nije riješen. “Iz imanencije tehničkoga ne proizlazi ni jedna jedina ljudska i duhovna odluka” (Schmitt, 2001.: 65). No, time Schmitt istodobno skreće pozornost na politički karakter tehnologije, u drugom smislu. Tehnologija, izbjegavajući pitanje o ispravnom, već daje odgovor na njega. U posljednjoj analizi političko se, međutim, pokazalo jednako neutralnim kao i tehnologija. Ono ne pita za razloge zbog kojih se ljudi svrstavaju u neprijateljske skupine.

S druge strane, Schmittu je potrebna i implicitna pretpostavka da političko nije u ljudskoj prirodi, upravo kako bi u njemu zadržao element svjesne čovjekove odluke, koji automatizam tehnologije isključuje. Svjesna čovjekova odluka ima smisla, međutim, samo ako je neprijatelj tehnologija sama⁶, ako ju se želi dovesti u pitanje u svrhu davanja drukčijeg odgovora o ispravnome. Odluka o neprijateljstvu bila bi tada uvjet različitosti, započinjanja nečega novoga i prvi korak drukčijeg političkoga. Drugim riječima, objava neprijateljstva nužna je za spas političkoga, ali i jedino smisljena, u krajnjoj instanciji kao čin najvećeg prijateljstva. Derridina studija to ilustrira na primjeru triju slučajeva iz tradicije mišljenja prijateljstva.

Prvi je slučaj već skicirano Aristotelovo razumijevanje onoga *phileîn*. Prijateljski odnos odlikuje postojanost koja se potvrđuje kroz vrijeme. Ta postojanost nije moguća, kako je već rečeno, bez neke prirodnosti, ali sama nije prirodna. Njezin je preduvjet prirodna bliskost prijatelja, njihovo zajedničko starosjedilačko podrijetlo, no povrh toga, potrebno je slobodno opredjeljenje za prijateljstvo na temelju refleksije i iskušavanja povjerenja u nekom vremenu. Aristotelov pojam onoga *phileîn*, tako, ne dopušta da se postojanost prijateljskog odnosa svede na “postojanost neke prirodne stvari, odnosno neke mašine, (...)”, njegovu stabilnost nije dala priroda, nego se ona zadobiva, kao stalnost i vjerovanje, kroz ustrajnost neke vrline ...” (Derrida,

⁶ Iako neizbježnost političkoga ostaje antropološkom premisom koju se ne može dokazati, Schmitt je barem pokazao da tehnologija ne odstranjuje političko. Svjesna čovjekova odluka, kao odluka za bilo kakvo neprijateljstvo, primjerice, zbog prevlasti nad tehnološkim dostignućima, nije isključena u doba tehnologije.

2001.: 57). Prijateljstvo nikada ne može biti neka tehnika prijateljavanja, ono se uspostavlja i neprestano obnavlja promišljenom odlukom, činjenjem prijateljstva. Ali opasnost od srozavanja u tehniku prijeti dok god je priroda pretpostavka prijateljstva. Figura neprijatelja potrebna je, stoga, za odstranjivanje njegova prirodnog utemeljenja, stvaranje prilike za prijateljstvo prema drugom kao nesvodivo različitom. Neprijatelj bdije nad prijateljstvom, čuvajući ga od opasnosti pretvaranja u tehniku.

Priliku za neprijatelja kao figuru distancije koja spašava prijateljstvo od tehnike Derrida pronalazi i u Kantovu mišljenju prijateljstva. Za Kanta je osnovna prijateljstva u ljubavi i poštovanju. Ono mora, u ta dva pogleda, biti uzajaman i jednak odnos, “uzajamna ljubav i podjednako poštovanje” prijatelja (Derrida, 2001.: 382). No, ljubav i poštovanje proturječni su zahtjevi, jer prvi vodi privlačenju, a potonji odbijanju. Pritom veća opasnost prijateljstvu prijeti od ljubavi, koja teži “uzajamnom posjedovanju i stapanju” (Derrida, 2001.: 386) te, u konačnici, završava raskidom. “Previše ljubavi razdvaja, prekida, ugrožava društvenu vezu.” Ljubav je sebična, ona zna samo za prepuštanje drugome ili prisvajanje drugoga. “Ona nosi mržnju u sebi.” (Derrida, 2001.: 387). Privlačenje, kojemu odbijanje sadržano u poštovanju služi kao protuteža, ima za posljedicu, tako, još veće odbijanje. Ono ne samo da proturječi poštovanju, nego je i nepomirljivo s njime. Stoga, Derrida smatra da načelo odbijanja ne treba nadoknaditi ljubavlju, nego još većim odbijanjem, bolnim poštovanjem, što otvara prostor za uvođenje figure neprijatelja. Jer, u čistom slučaju, neprijateljstvo isključuje mržnju, neprijatelja samo “treba vratiti u njegove granice” (Schmitt, 2001.: 25), držati na distanci.

Spas prijateljstva je u poštovanju, pravilima, suzdržanosti, sramu. Sram spašava drugoga od instrumentalizacije, postajanja tehničkim te je, zbog toga, “izvanredno moralan i u osnovi ujednačujući.” (Derrida, 2001.: 411). Taj sram je samo iluzija, privid, *papirnat ili lažni novac*, kako ga Kant zove, ali nužna iluzija koju se ne smije odbaciti i koja može postati istinom. “Zločin bi bio lažan novac uzeti za lažan (...) i ne učiniti sve kako bi ga se pretvorilo u zlato, to jest, u vrlinu, u moral.” (Derrida, 2001.: 412). Riječ je, objašnjava Derrida, o “procesu *verifikacije*, kao historije nekog postajanja-istinitim iluzije.” (Derrida, 2001.: 412).

Prijateljstvo, osim poštovanja, zahtijeva potpuno povjerenje prijatelja. Među prijateljima nema tajne, oni “moraju moći jedan drugome sve reći o vladavini, politici itd.” (Derrida, 2001.: 388). Ono što prijatelji tako dijele među sobom, ostaje, međutim, tajna za druge. Prijateljstvo se uspostavlja i omeđuje nekom tajnom, “nema prijateljstva bez mogućnosti apsolutne tajne.” (Derrida, 2001.: 389). Tajna, u Kantovu mišljenju prijateljstva, zauzima ono mjesto koje u aristotelovskom *philein* pripada iskušavanju, provjeri i obećanju prijateljstva. “Tajna ne postoji u prirodi, nikada na nju nismo nai-

šli: ona je ono za što vjerujemo da znamo da mora ostati tajnom zato što je prihvaćena neka *obaveza* i dano neko *obećanje* u izvjesnim neprirodnim uvjetima.” (Derrida, 2001.: 390). Tajna je vanjski znak prijateljstva kao autonomnog čina, rezultat odluke koja se donosi u obliku obećanja, darovanja prijateljstva nakon iskušavanja povjerenja i promišljanja mogućnosti prijateljskog odnosa s drugim.

Iako, u konačnici, Kantovo shvaćanje prijateljstva vodi figuri brata, Derrida smatra kako dva osnovna elementa – poštovanje i tajna – kojima Kant obogaćuje tradiciju mišljenja prijateljstva istodobno predstavljaju stanoviti prekid s tom tradicijom, barem u onoj mjeri u kojoj je ona i tradicija bratimljenja. Tajna je imanentna prijateljstvu kao promišljenoj odluci i ne može se svesti na automatizam prirode, dok poštovanje kao odbijanje, odstojanje, nadmješta klasični uvjet bliskosti prijatelja, otežavajući prisvajanje, projiciranje vlastite idealne slike u prijateljev lik i njegovo instrumentaliziranje. Usto, zahtjev poštovanja otvara vrata prijateljstva neprijatelju. Prijateljstvo se iskušava neprijateljstvom jer za prijatelja je sposoban onaj tko zna poštovati svoje neprijatelje.

Na poslijetku, Derrida se okreće Heideggeru koji u knjizi *Bitak i vrijeme*, na jednom mjestu, u dijelu jedne rečenice govori o *slušanju glasa prijatelja koje svako Dasein nosi pri sebi*.⁷ Prijateljstvo započinje slušanjem, otkriva se u slušanju, koje nema ništa s auditivnim organima, nego predstavlja neko odnošenje, upravljanje, odgovaranje glasu, koje može poprimiti različite oblike⁸. Potrebno je, ponajprije, slušati, jer sâmo slušanje nosi prijatelja, njegov glas, prijateljstvo samo. Pritom Derrida upozorava upravo na izraz *nositi* i ključnu ulogu njegova ambivalentnog značenja u citiranoj Heideggerovoj rečenici. U prvom redu, slušanje priziva glas, prenosi ga iz daljine u blizinu, ali noseći ga pri sebi, a ne u sebi ili sa sobom, ne otima daljini, ne prisvaja ga. Glas “nije ni u uhu, ni daleko od uha, on nije ni blizu ni daleko” (Derrida, 2001.: 469). Atopika blizine, tako, predstavlja otklon od “određenog pojma aristotelovskog *philia*, ako se taj pojam uvijek vezuje za vrijednosti prisutnosti, blizine, bliskosti.” (Derrida, 2001.: 470). Otklon postaje veći uzmemo li u obzir druga dva značenja, koja u svojim varijacijama, može zadobiti izraz *nositi*. Referirajući se na Heideggerov tekst *Die Sprache*, Derrida osobito upućuje na *nošenje* kao *iznošenje* (*tragen – austragen*) što može značiti “domet, trudnoću/nošenje, postavljanje na svijet dovođenjem do kraja” (Derrida, 2001.: 470), ali i razliku, raskol, razdor. Prema Heideggeru, stvari, razvijajući svoje biće, iznose svijet, a “svijet daje stvarima milost nji-

⁷ “... Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt.” (Derrida, 2001.: 461).

⁸ Slušati može značiti slijediti, ići zajedno, pripadati zajedno, ali i opirati se, prkositi, odvrćati, suprotstaviti se, boriti se, čak i ne slušati. Sve to “znači slušati i čuvati, nositi pri sebi, *bei sich tragen*, glas prijatelja.” (Derrida, 2001.: 485).

hove biti, odnosno, njihova razvijanja”. (Derrida, 2001.: 471). Svijet poravnava stvari, dovodi ih u sklad. No, Derrida ističe da je “drugo ime onoga što nosi svijet svijetu i do kraja u tome *Austrag*, (...) jedinstvo, odnosno, sabrana bliskost razlike.” (Derrida, 2001.: 471). Svijet i stvari pristupaju svome biću putem razlike, ona je stvaralačka snaga postajanja svijeta razvijanjem stvari. Unutarnja prisnost, sabiranje, sklad koji svijet daje stvarima je prisnost razlike koja “sjedinjuje i ujednačava ono *diaphorá*” (Derrida, 2001.: 473), neprestani razdor kojim stvari dolaze svome biću i iznose svijet.

Logika iznošenja i darivanja odlučujuća je, smatra Derrida, za Heideggerovo razumijevanje prijateljstva. Slušanjem glasa drugoga, prijatelja kao drugoga, *Dasein* se otvara svome “*najvlastitijem* moći biti” (Derrida, 2001.: 480). *Dasein* nosi prijatelja, iznosi ga, dovodi ga na svijet, puštajući mu da se razvije do kraja. Nositi prijatelja, tako već znači postaviti sebe u neku opreku s njim, darovati mu priliku da se “*nađe* u razvijanju svoga bića” (Derrida, 2001.: 519), makar to značilo odustajanje od utjecanja na njega. To ne utjecanje na drugoga nikako se ne podrazumijeva, ono zahtijeva “znanje i strpljenje” (Derrida, 2001.: 519). Jer, potrebno je unaprijed objaviti različitost, odreći se prijatelja, prekinuti svaku sponu s njim, uvjetovati prijateljstvo razdvajanjem koje će osigurati neometan razvoj vlastitosti drugoga. Slušanje koje nosi glas prijatelja onome *Dasein*, koje ga nosi pri njemu, sadržava u sebi jamstvo tog razdvajanja i njegova nadilaženja. Naime, prijatelj kojega *Dasein* nosi pri sebi otkriva se samo, ili ponajprije, kroz glas, putem glasa, koji je neprisvojiv. Glas se sluša u daljini, kroz daljinu, on ostaje daleko i kad je blizu. Slušanje ne ukida daljinu kroz koju nosi glas pri onome *Dasein*. Darovavši drugome daljinu, slušanje mu daruje njegovu drugost, “ono mu dopušta da bude, ono mu daje to što ima, odnosno, ono što već jest” (Derrida, 2001.: 518). No, bilo bi pogrešno pomisliti, upozorava Derrida, da u takvom prijateljstvu, što ga karakteriziraju daljina i heteronomija, ne postoji uzajamnost. Prijatelj kao drugo-različit, u svome glasu uvijek ostaje pri onome *Dasein*. Iznesen do kraja, postavljen na svijet, on uzvraća dar otvarajući *Dasein* njegovu “*najvlastitijem* moći-biti.” (Derrida, 2001.: 480). Slušanje i odgovaranje glasu prijatelja kao drugo-različitom uvjet je mogućnosti i vlastitosti onoga *Dasein*, pripadno njegovu samom bitku.

Pitanje onoga *phileîn*, u mjeri u kojoj je ono uspostavljanje neke uzajamnosti slušanja i odgovaranja kao sabiranja razlike, sklada koji u sebe prima razdor, svojstvenog onome *Dasein*, pokazuje se neodvojivim od pitanja filozofije. Jer filozofija je, za Heideggera, “slušanje glasa i zova bića, suglasnost (...), sklad” (Derrida, 2001.: 494), odgovaranje onome čemu se filozofija zaputila. Filozofija započinje slušanjem, ponajprije onoga “što nam je filozofija već rekla govoreći nam, obraćajući nam se nekom vrstom poziva” (Derrida, 2001.: 494), prisvajanjem tradicije, koje ne znači samo primanje, nego i dijalog, destrukciju kao prisvajanje. Upravo ta destrukcija kao prisvajanje, ističe Derrida, nosi Heideggera osluškivanju onoga *phileîn* prije “platonov-

ske i aristotelovske *philia*” (Derrida, 2001.: 495), odnosno, prije nastanka filozofije, koja se pita “Što je *phileîn*?” Pitanje “Što je *phileîn*?” nije najstarije, upozorava Derrida, jer filozofija nastaje kao potraga za izgubljenim skladom bitka i bića koji je izvorno bio smisao onoga *phileîn*. Pitanje “Što je *phileîn*?” i samo je rođeno iz nekog kretanja, destrukcije, gubitka toga *phileîn*.

Predfilozofski *phileîn* podrazumijeva, dakle, jedinstvo bitka i bića, sabiranje bića u bitku, u poretku onoga *lógos*. *Phileîn* znači slušati *logós*, odgovarati mu, biti u skladu s njim, govoriti kako govori *logós*. *Phileîn*, istodobno, sadržava i čuđenje prema sabirućoj snazi onoga *logós*, “jer, najčudnije (...) za Grke (...), jest upravo da je bivstvjuće *sabrano* u biću i *sija* u svjetlosti bića.” (Derrida, 2001.: 503). Filozofija nastaje u trenutku razdora, rascjepa, destrukcije, kad su izvorni sklad, sabiranje, *phileîn* onoga *logós* ugroženi od strane sofista, koji su, “umjesto da se čude (...) imali potpuno spremno razumljivo objašnjenje: za sve i za svakoga. Oni su ga iznosili na trg, na mjesto javnog mnijenja i ujedno prodajnu salu za licitaciju mnijenja, na mjesto izvikivanja, vike i brbljanja.” (Derrida, 2001.: 512). Tek nekolicina preuzima odgovornost za *logós* i bitak, tražeći izgubljeni sklad. Filozofija je, tako, u bitnome potraga, istraživanje, nastojanje za ponovnim pronalaženjem izvornog jedinstva, koje započinje pitanjem. Razdor kojim je omogućena i koji nastoji prevladati daje joj specifičnu, erotsku napetost pa čuđenje, svojstveno onome *phileîn*, zamjenjuje bolna čežnja filozofije za izgubljenim skladom.

Međutim, osim što je filozofija rođena u razdoru, i sam sklad onoga *logós* uključuje neko kretanje, ulazanje u sebe i izlaženje iz sebe onoga *phúsis*, kojim nešto postaje, dolazi u prisutnost. *Phúsis* je u predfilozofskom mišljenju, koje ga još ne poistovjećuje s *Prirodom*, bitno odnos “između dviju naizgled proturječnih odlika” (Derrida, 2001.: 517): rascvjetavanja, pokazivanja, razvijanja, otkrivanja, s jedne i skrivanja, zatvaranja, ulazanja u sebe, s druge strane. Proturječnost toga *phúsis*, rascjep koji mu je inherentan i kojim stvari pristupaju svome biću omogućuje Heideggeru, ističe Derrida, da istodobno ustvrdi istovjetnost onoga *phileîn* i onoga *logós* te onoga *logós* i onoga *pólemos*, odnosno da izjednači, preko *logós*, *phileîn* sabiranje i *pólemos*, razdor, borbu. Taj *pólemos* nije rat, u smislu ljudskog rata, nego suprotnost, borba kojom svijet sebe dobiva, oprisutnjuje. *Pólemos* je isto što i *phileîn*, jer “nema zajedničkog sabiranja ako nema više od jednoga (dva), ali nema ni više od jednoga u dva ako nema suprotnosti.” (Derrida, 2001.: 535). Prijateljstvu je, stoga, inherentan razdor, *pólemos* koji daje drugome putem onoga “*phúsis* u njegovom kretanju, otvaranju i zatvaranju sebe, rascvjetavanju i skrivanju” (Derrida, 2001.: 522) ono što mu mora dati i ono jedino što nema, što nikada ne može posjedovati da bi dao, mogućnost njegove vlastitosti. Borba kao *pólemos* drži suprotnost otvorenom, postavlja drugoga na svijet, poklanjajući mu njegovu različitost i nosi ju uvijek u sabranome

kao uvjet moći-bitu onoga *Dasein*. Samo kroz *pólemos*, koji drži “skupa ono što odvajaju, razmiče” (Derrida, 2001.: 548), moguće je istinsko sabiranje. Zadbivanje sebe kroz borbu, sa sobom i s drugim, sa sobom kao s drugim, odnosno, s drugim kao sa sobom ili sa sobom u drugome “jest apsolutno izvorna borba, *phúsis* sam” (Derrida, 2001.: 548). Prestane li prijateljstvo nositi u sebi taj izvorni *pólemos*, *phúsis* se srozava u Prirodu, tehnologiju, koja “je samo instrument i oružje” (Schmitt, 2001.: 65), a slušanje glasa prijatelja, umjesto uvjeta izvornoga političkog djelovanja kroz sabranu razliku s drugim, preobrazit će se u puku tehniku slušanja.

Upravo opasnost oprirodnjavanja, postajanja tehničkim, koja prijete prijateljstvu, omogućuje da se Schmittov pojam političkoga shvati kao njegova prva riječ u polemici protiv liberalizma kao doba tehnologije. Pronalazeći političko, kao tendenciju svrstavanja u neprijateljske skupine, u ljudskoj prirodi, čime želi pokazati njegovu neizbježnost, Schmitt svodi političko na nagonsko i čini ga istovrsnim automatizmu tehnike, koji počiva na pretpostavci “da će stvari ‘upravljati same sobom’.” (Schmitt, 2001.: 39). Straussova analiza pokazala je, međutim, da Schmitt dopušta mogućnost jednog potpuno depolitiziranog svijeta. Ukorištenost političkoga u ljudskoj prirodi samo je antropološka pretpostavka u koju se može vjerovati, ali o kojoj se “u stvari ne zna” (Strauss, 2001.: 77), što njezinu suprotnost čini jednako mogućom. Schmittu je potrebno prešutno pretpostavljanje ugroženosti političkoga kako bi ga mogao utemeljiti u slobodnoj ljudskoj odluci.

No, tehničnost političkog otkriva se i u činjenici da ono nema vlastito područje stvarnosti i nezainteresirano je za ciljeve zbog kojih se spor vodi. Upravo kao i tehnika, političko je samo instrument i oružje pa sve što Schmitt kaže o njezinoj pogubnosti za ljudski život jednako vrijedi i za političko. Napad na tehničnost 20. stoljeća stoga ne može istodobno ne biti i, implicitno, napad na političko kao puko svrstavanje ljudi u neprijateljske skupine što uključuje mogućnost fizičkog ubijanja ljudi. Schmittov pojam političkoga objava je neprijateljstva tehnicima kao *vlastitij idealnoj slici* i prvi korak postavljanja pitanja o ispravnome. Jer, ne treba zaboraviti da je pogrešno miješati tehniku s duhom tehničnosti koji stoji iza nje. “Duh tehničnosti, koji je doveo do masovne vjere jednoga antireligioznog aktivizma ovostranosti, jest duh, možda zao i đavolski duh, ali se on ne može odbiti kao mehanicistički i ne može se pripisati tehnicima. On je možda nešto jezovito, ali sam nije ništa tehničko i mašinsko. On je uvjerenje jedne aktivističke metafizike, vjera u bezgraničnu moć i vladavinu čovjeka nad prirodom, čak nad ljudskim *physisom*, (...), u bezgranične mogućnosti promjene i sreće prirodnoga ovostranog postojanja ljudi. To se može nazvati fantastičnim i sotonskim, ali se ne može nazvati jednostavno mrtvim, neduhovnim ili mehaniziranom bezdušnošću.” (Schmitt, 2001.: 66). Izbjegavajući pitanje o ispravnome, vjera u tehniku već daje odgovor na nje. Prokazujući prikrivenu političnost tehnike, njezin kvaziprirodni karakter i vjeru koja ju nosi, političko mora biti

samo prvi korak u traženju drukčijeg odgovora na pitanje o ispravnome, ako ne želi dijeliti sudbinu svoga neprijatelja. Političko može samo pripremiti teren za sukob između “masovne vjere jednoga antireligioznog aktivizma obostranosti” (Schmitt, 2001.: 66) i “njima suprotnih duha i vjere koji, kako se čini, još nemaju imena.” (Strauss, 2001.: 83). Dovodeći tehniku u pitanje, objavljujući joj neprijateljstvo, političko istodobno dovodi sebe u pitanje. No, samo tako, kao što pokazuje Derrida, dolazi do novoga, koje se činjenjem spoznaje, što omogućuje, kao što priželjkuje Schmitt, da “iz snage integralnog znanja nastaje poredak ljudskih stvari.” (Schmitt, 2001.: 67).

Literatura

- Derrida, Jacques, 2001.: *Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd
- Löwith, Karl, 2001.: Politički decizionizam, u: Samardžić, Slobodan (ur.), *Karl Šmit i njegovi kritičari*, Filip Višnjić, Beograd: 124-144
- Schmitt, Carl, 2001.: Doba neutralizacija i depolitizacija, u: Samardžić, Slobodan (ur.), *Karl Šmit i njegovi kritičari*, Filip Višnjić, Beograd: 58-67
- Schmitt, Carl, 2001.: Pojam političkog, u: Samardžić, Slobodan (ur.), *Karl Šmit i njegovi kritičari*, Filip Višnjić, Beograd: 1-57
- Schmitt, Carl, 1943.: *Pojam politike i ostale razprave*, Matica Hrvatska, Zagreb
- Strauss, Leo, 2001.: Napomene uz *Pojam političkog* Karla Šmita, u: Samardžić, Slobodan (ur.), *Karl Šmit i njegovi kritičari*, Filip Višnjić, Beograd: 69-84

Domagoj Vujeva

*LOGIC AND APORIA OF THE POLITICAL – POLITICAL
POTENTIAL OF FRIENDSHIP*

Summary

The author sees Schmitt's understanding of the political as a division into adversary groups that implies the possibility of physical liquidations of people, based on the conditioning of the political by the taxonomy of liberal thought, whose most consistent manifestation is *the age of technology* of the 20th century. According to Schmitt, contemporary liberalism understood as the age of technology represents an attempt at eliminating all the contentious issues of human survival through the faith in unlimited technological progress i.e. enabling communication by avoiding the issue of correctness at all cost. Based on Strauss' criticism of Schmitt, the author argues that Schmitt's concept of the political can be understood as the first step in the renunciation of such communication by revealing its disguised politicalness i.e. as a warning that avoiding the issue of correctness is the most dangerous response to it. In that case, however, the political as understood by Schmitt, by its logic aims to be eventually overcome, since its rationale beyond the age of technology lies exclusively in opening the space for asking the pertinent questions on the conditions and the goals of the survival of the human race.

In the second part of the paper the author looks into the possibility that Schmitt's concept of the political, with Derrida's help, can be analyzed by using the concept of amity as its starting point. The enemy would be a figure of laying oneself open to death in the other, by which a friendly relationship is freed from its natural foundations and fraternization, retaining in amity a moment of a thoughtful decision for the other and preventing its degradation into a mere technique of cultivating friendship.

Key words: political, age of technology, friendship, enemy, Schmitt, Derrida



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6,
HR 10 000 Zagreb. *E-mail:* domagoj_vujeva@yahoo.com