

ŠTO JE FILO- ZOFIJA?

Najnovije zajedničko djelo Gillesa Deleuzea i Félixu Guattarija — Što je filozofija? — objavljeno 1991. godine, kazuje nam da filozofija nije ni kontemplacija, ni refleksija, ni komunikacija: ona je aktivnost koja stvara pojmove. I nije samo filozof onaj koji, kao čovjek, ima naciju, i filozofija je ta koja se iznova nastanjuje u nacionalnoj državi i duhu naroda. Uostalom, ni geografija nije samo fizička i ljudska, ona je i mentalna poput krajolika.

Osebnost i bogatstvo njihova mišljenja djelo su učinili vrlo čitanim. Intrigantnost pitanja u naslovu, te originalnost njihova izraza i postavki potaknuli su brojne polemike no i uz moguća neslaganja ne može se zanijekati jedno — djelo je izvoran filozofski rukopis. Knjigu predstavljamo ulomcima — »Dakle, pitanje...«, »Geofilozofija«, te »Od kaosa do mozga«.

Dakle, pitanje je...

- Gilles Deleuze
Félix Guattari

Pitanje Što je filozofija? možda je moguće postaviti samo prekasno, u starosti, kad sazre trenutak da se govori konkretno. Bibliografija je doista vrlo oskudna. To nam se pitanje nameće u suzdržanom uzbuđenju, u ponoć, kad više nemamo što pitati. I prije smo ga postavljali, nismo prestajali postavljati ga, no to smo radili odviše neizravno ili zaobilazno, odviše izvještačeno, odviše apstraktno, i izlagali smo ga, prevladavali smo ga više usput, no što nas je ono zaokupljalo. Nismo bili dovoljno skromni. Odviše smo željeli filozofirati, nismo se pitali što je filozofija, osim kao stilska vježba; nismo dosegli onu točku ne-stila u kojoj se konačno može reći: što je to što sam čitav život radio? Ima slučajeva kad starost ne donosi vječnu mladost, već naprotiv, neograničenu slobodu, čistu nužnost, kada uživamo trenutak milosti između života i smrti i kada se svi dijelovi stroja uklapaju da pošalju u budućnost nit koja prelazi godine: Tizian, Turner, Monet¹. Turner je u starosti stekao ili osvojio pravo da slikarstvo povede na samotni put bez povratka koji se više ne razlikuje od konačnog pitanja. Možda Rancéov život istovremeno označava Chateaubriandovu starost i početak moderne književnosti². I film nam kadšto nudi svoje darove treće dobi kada, primjerice, *Ivens* svoj smijeh prepleće sa smijehom vještice u razularenom vjetru. Isto je i u filozofiji. Kantova *Kritika rasudne snage* djelo je starosti, neobuzdano djelo nakon kojega se ne prestaju pronositi njegovi izdanci: sve sposobnosti duha prekoračuju svoje granice, one iste granice koje je Kant tako brižljivo odredio u svojim knjigama zrele dobi.

Mi ne možemo zahtijevati takav status. Jednostavno, došao je čas da se zapitamo što je filozofija. To smo se pitali i ranije i imamo nepromijenjeni odgovor: filozofija je umijeće oblikovanja, smišljanja i proizvođenja pojmova. Ali nije trebalo da odgovor bude samo odgovor na to

Gilles Deleuze/Félix Guattari: Qu'est-ce que la philosophie, Paris: Minuit 1991, Collection »Critique«.

¹ Usp. *L'oeuvre ultime*, od Cézannea do Dubuffeta, Fondacija Maeght, predgovor Jean-Louis Prata.

² Barbéris, *Chateaubriand*, Izd. Larousse: »Rancé, knjiga o starosti kao nemogućoj vrednoti, napisana je protiv starosti na vlasti: to je knjiga o sveopćim ruševinama u kojoj se priznaje samo sposobnost pisanja.«

pitanje, nego je on morao odrediti neki trenutak, neku prigodu, okolnosti, pejzaže i likove, uvjete i nepoznanice pitanja. Trebalo ga je moći postaviti »prijateljski«, kao tajnu ili povjerenje, ili pak neprijatelju kao izazov, i istodobno dosegnuti onaj trenutak u varavi sumrak kada nemamo povjerenja čak ni u prijatelja. To je trenutak kada kažemo: »To je to, ali ne znam jesam li dobro rekao ni jesam li bio dovoljno uvjerljiv.« Tada uočavamo da je malo važno jesmo li dobro rekli i jesmo li bili uvjerljivi, jer na svaki način sada to jest to.

Pojmovi, vidjet ćemo, trebaju pojmovne likove koji pomažu njihovo određivanje. *Prijatelj* je jedan takav lik za koji se čak kaže da svjedoči o grčkom podrijetlu *philos-sophia*: druge civilizacije imale su Mudrace, ali Grci predstavljaju one »prijatelje« koji nisu naprosto tek nešto skromniji mudraci. Grci su bili oni koji su proglasili smrt Mudraca i zamijenili ih filozofima, prijateljima mudrosti, onima koji traže mudrost, ali je formalno ne posjeduju³. No, tu se ne radi samo o razlici u stupnju, kao na kakvoj ljestvici, između filozofa i mudraca: stari mudrac s Istoka možda misli kroz likove, dok filozof pronalazi i promišlja Pojam. Mudrost se mnogo izmijenila. Stoga je to teže znati što znači »prijatelj«, čak i osobito kod Grka. Prijatelj bi moglo označavati neku kompetentnu bliskost, neku vrstu tvarne naklonosti, potencijalnosti, kao što je potencijalnost stolara s drvom: je li dobar stolar u vlasti drva ili je prijatelj drva? Pitanje je važno jer prijatelj kako se javlja u filozofiji ne označuje više lik izvanjski mišljenju, primjer ili empirijsku okolnost, već nešto što je nutarnje mišljenju, uvjet mogućnosti mišljenja samog, živu kategoriju, *transcendentalnu* proživljenost. S filozofijom Grci zadaju udarac prijatelju koji više nije u odnosu s nekim drugim, već s nekim Entitetom, nekom Predmetnošću, nekom Biti. Platonov prijatelj, no još više prijatelj mudrosti, istinitoga ili pojma, Filalet i Teofil... Filozof se razumije u pojmove i u nedostatak pojmova, on zna koji su neživotni, proizvoljni ili nestalni, koji ne traju ni trenutka, i zna koji su, zauzvrat, čvrsti i koji svjedoče o stvaralaštvu, makar bilo uznemirujuće ili opasno.

Što znači prijatelj kad on postane pojmovni lik ili uvjet mišljenja? Ili zaljubljenik? Nije li to prije zaljubljenik? Zar prijatelj ne uvodi ponovno čak i u mišljenje životni odnos s Drugim za kojeg smo vjerovali da smo ga isključili iz čistog mišljenja? Ili je možda riječ o nekom drugom koji nije ni prijatelj ni zaljubljenik? Jer, ako je filozof prijatelj ili zaljubljenik mudrosti, nije li to stoga što za njom teži više trudeći se potencijalno nego posjedujući je zbiljski? Je li, dakle, prijatelj i pretendent, a onaj za čijeg se prijatelja izdaje Stvar kojoj smjera njegova težnja, ali ne i treći koji, naprotiv, postaje takmacem? Prijateljstvo sadrži toliko nabrušenog nepovjerenja prema takmacu koliko i zaljubljene napetosti prema predmetu želje. Kad bi se prijateljstvo okrenulo prema biti, dva bi prijatelja bila kao pretendent i takmac (no tko bi ih razlikovao?). U tom prvom vidu filozofija je, izgleda, nešto grčkoga i poklapa se s doprinosom polisa: oblikovanje društva prijatelja ili jednakih, ali i promicanje između tih društava, i u svakome od njih, odnosa suparništva, suprotstavljajući pretendente u svim područjima, u ljubavi, u igrama, sudovima, politici, pa čak i u mišljenju koje svoj preduvjet neće nalaziti samo u prijatelju, već i u pretendentu i u takmacu (dijalektika koju Platon određuje kao *amphisbetesis*). Suparništvo slobodnih ljudi, posvudašnje natjecanje: *agon*⁴. Prijateljstvo mora pomiriti cjelovitost biti i suparništvo tendenata. Nije li to preveliki zadatak.

Prijatelj, zaljubljenik, pretendent, takmac transcendentalna su određenja koja zbog toga ne gube svoju intenzivnu i živu egzistenciju u jednom istom ili u više likova. I kada se danas Maurice Blanchot, jedan od rijetkih mislilaca koji razmatraju značenje riječi »prijatelj« u filozofiji, vraća tom pitanju bitnom za preduvjete mišljenja kao takvog, ne uvodi li on u samo srce najčišćeg mišljenja nove pojmovne likove, ovog puta ne odveć grčke, što potječu od negdje drugdje kao da su preživjeli kakvu katastrofu koja ih

³ Kojève, »Tyrannie et sagesse«, str. 235 (u Léo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard).

⁴ Primjerice Ksenofon, *République des Lacédémoniens*, IV, 5. Detienne i Vernant posebno su analizirali te vidove polisa.

gura u nove žive odnose prometnute u stanje karakterâ a priori; nije li to zaokret, stanoviti zamor, stanovita tjeskoba među prijateljima koja i samo prijateljstvo pretvara u mišljenje o pojmu kao beskrajnom nepovjerenju i strpljenju⁵? Popis pojmovnih likova nikada nije okončan i time ima važnu ulogu u evoluciji ili promjenama u filozofiji; njihovu različitost treba shvatiti a da je se pritom ne svede na ionako složeni pojam grčkog filozofa.

Filozof je prijatelj pojma, on je u vlasti pojma. To znači da filozofija nije puko umijeće oblikovanja, iznalaženja ili proizvođenja pojmova, jer pojmovi nisu nužno oblici, pronalasci ili proizvodi. Točnije, filozofija je disciplina koja *stvara* pojmove. Je li prijatelj prijatelj vlastitih tvorevina? Ili pak, ozbiljeni pojam upućuje na potencijalnost prijatelja u jedinstvu tvorca i njegova dvojnika? Stvaranje uvijek novih pojmova cilj je filozofije. Stoga što mora biti stvoren, pojam upućuje na filozofa kao onoga koji ga posjeduje potencijalno, ili koji posjeduje moć i sposobnost za nj. Ne može se prigovoriti da se stvaranje prije odnosi na ono što je osjetno i na umjetnosti, jer i umjetnost stvara duhovne entitete, a i filozofski pojmovi su »sensibilia«. Zapravo, znanost, umjetnost, filozofija podjednako su stvaralačke, premda je samo filozofiji navlastito da stvara pojmove u strogom smislu riječi. Pojmove ne nalazimo gotove poput nebeskih tijela. Nema neba za pojmove. Njih treba izmisliti, proizvesti, ili točnije, stvoriti, i oni ne bi bili ništa bez potpisa onih koji ih stvaraju. Nietzsche je odredio zadaću filozofije kad je napisao: »Filozofi se više ne smiju zadovoljavati prihvaćanjem pojmova koji im se nude, samo ih pročišćavati i davati im sjaj, već ih moraju početi proizvoditi, stvarati, postavljati i uvjeriti ljude da ih rabe. Dosad se uglavnom svatko oslanjao na svoje pojmove kao na kakav čudesni miraz koji potječe iz nekog isto tako čudesnog svijeta«, ali povjerenje treba zamijeniti nepovjerenjem, a upravo se filozof najviše mora čuvati pojmova dokle god ih nije sam stvorio (Platon je to dobro znao premda je naučavao suprotno...)⁶. Platon je govorio da treba razmatrati Ideje, ali najprije je morao stvoriti pojam Ideje. Kakav bi to bio filozof za kojega bi se moglo reći: on nije stvorio pojam, on nije stvorio svoje pojmove?

13
3. program
hrvatskog
radija

Vidimo barem što filozofija nije: ona nije razmatranje ni razmišljanje niti prenošenje, premda je mogla vjerovati da je čas jedno čas drugo zbog sposobnosti svake discipline da stvara vlastite iluzije i da se skriva u magli koju sama stvara. Ona nije razmatranje, jer su razmatranja stvari same videne u stvaranju njihovih vlastitih pojmova. Nije razmišljanje, jer nikome ne treba filozofija da bi razmišljao bilo o čemu: misli se da se filozofiji laska ako je se smatra umijećem razmišljanja, a zapravo joj se oduzima sve, jer matematičari kao takvi nikada nisu čekali filozofe da bi razmišljali o matematičari, niti umjetnici da bi razmišljali o slikarstvu ili glazbi; reći da oni tada postaju filozofima loša je šala, jer se njihovo razmišljanje odnosi na njihovo stvaranje. A filozofija ne nalazi nikakvo posljednje utočište u prenošenju koje potencijalno obrađuje samo mnijenja da bi stvorilo »konsenzus«, a ne pojam. Ideja o zapadnom demokratskom razgovoru među prijateljima nikada nije proizvela ni najneznatniji pojam: ideja možda potječe od Grka, ali su je se toliko klonili i podvrgavali je tako strogom postupku da je pojam više poput kakve ironične ptice koja govori sama sa sobom nadlijećući bojno polje poraženih suparničkih mnijenja (pijanih gostiju na banketu). Filozofija ne razmatra, ne razmišlja, ne prenosi, premda mora stvarati pojmove za te radnje ili stanja. Razmatranje, razmišljanje, prenošenje nisu discipline, već strojevi za proizvođenje Univerzalija u svim disciplinama. Univerzalije razmatranja i razmišljanja kao da su poput dviju iluzija kroz koje je filozofija prošla u svom snu da vlada drugim disciplinama (objektivni i subjektivni idealizam) i filozofiji nije veća čast da se predstavlja za novu Atenu i da se zadovoljava Univerzalijama prenošenja koje će pružiti pravila za imaginarno ovladavanje tržištima i medijima (intersubjektivni idealizam). Svako stvaranje je jedinstveno, a pojam kao čisto filozofska tvorevina uvi-

⁵ O odnosu prijateljstva i sposobnosti mišljenja u modernom svijetu usp. Blanchot, *L'amitié i L'entretien infini* (dijalog dvojice umornih), Gallimard. I Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire*, Izd. Nadeau.

⁶ Nietzsche, Posthuma 1884–1885, *Oeuvres philosophiques* XI, Gallimard, str. 215–216 (o »umijeću nepovjerenja«).

jek je neka osobitost. Prvo načelo filozofije jest da Univerzalije ne objašnjavaju ništa, njih same treba objasniti.

Upoznati samoga sebe — naučiti misliti — raditi kao da se ništa ne događa samo po sebi — čuditi se, »čuditi se da nešto jest«..., ta određenja filozofije i mnoga druga, zanimljiva su stajališta, premda s vremenom zamaraju, no ona ne predstavljaju posve određeno zanimanje, jasnu djelatnost, čak ni s pedagoškog gledišta. Naprotiv, odlučujućom se može smatrati ova definicija filozofije: spoznaja uz pomoć čistih pojmova. No, ne treba suprotstavljati spoznaja uz pomoć pojmova i uz pomoć izgradnje pojmova u mogućem iskustvu i u intuiciji. Jer, prema ničeanskom pravorijeku, ništa nećete spoznati uz pomoć pojmova ako ih niste prije toga stvorili, odnosno izgradili u intuiciji koja im je navlastita: polje, plan, tlo koji se ne brkaju s pojmovima, već sadrže njihove klice i likove koji ih obrađuju. Konstruktivizam zahtijeva da svaka tvorevina bude gradnja na nekoj ravnini koja joj daje samostalno postojanje. Stvarati pojmove u najmanju ruku znači nešto raditi. Pitanje primjene ili korisnosti filozofije, ili čak njezine štetnosti (kome ona šteti?) time se mijenja.

Mnogo je problema navrlo pred bunovne oči starca koji vidi kako se suočavaju sve vrste filozofskih pojmova i pojmovnih likova. Ponajprije, pojmovi jesu i ostaju potpisani: Aristotelova supstancija, Descartesov cogito, Leibnizova monada, Kantov uvjet, Schellingova moć, Bergsonovo trajanje... No neki traže i izuzetnu, kadšto barbarsku ili šokantnu riječ kojom bi ih označili, dok se drugi zadovoljavaju nekom posve običnom riječi koja buja od tako dalekih suglasja da su u opasnosti da budu nečujna nekom nefilozofskom uhu. Neki traže arhaizme, drugi neologizme izvodeći gotovo lude etimološke vježbe: etimologija kao čisto filozofska akrobacija. U svakom pojedinom slučaju mora postojati neka čudna potreba za tim riječima i za njihovim izborom kao stilskim elementom. Krštenje pojma traži čisto filozofski *ukus* koji postupa nasilno ili podvaljuje i koji u jeziku tvori jezik filozofije, ne samo rječnik, već i sintaksu koja dostiže uzvišenost ili veliku ljepotu. Premda datirani, potpisani i kršteni, pojmovi imaju svoj način održavanja na životu, a ipak su podvrgnuti prisilama obnavljanja, zamjenjivanja, mijenjanja koja filozofiji priskrbuju uzbudljivu historiju, a i geografiju, kojih se svaki trenutak, svako mjesto održava, ali u vremenu, i prolazi, ali izvan vremena. Ako se pojmovi neprestano mijenjaju, zapitat ćemo se kakvo jedinstvo ostaje filozofijama? Je li ono isto za znanosti i umjetnosti koje ne rabe pojmove? Što je s njihovom historijom? Ako je filozofija stalno stvaranje pojmova, očito ćemo se zapitati što je pojam kao filozofska ideja, ali i u čemu se sastoje druge stvaralačke ideje koje nisu pojmovi, koje pripadaju znanosti i umjetnosti, koje imaju vlastitu historiju i vlastite mijene i promjenljive odnose među sobom i s filozofijom. Ekskluzivnost stvaranja pojmova osigurava filozofiji funkciju, no ne daje joj nikakvu prednost, nikakvu povlasticu, jer ima drugih načina mišljenja i stvaranja, drugih načina zamišljanja (oblikovanja ideje) koji se ne moraju odvijati uz pomoć pojmova, poput znanstvenog mišljenja. I uvijek ćemo se vraćati na pitanje čemu služi taj posao stvaranja pojmova koji se razlikuje od znanstvenog ili umjetničkog rada: zašto treba stvarati pojmove, uvijek nove, zbog kakve nužde, za koju primjenu? Čemu? Odgovor po kojemu bi veličina filozofije bila upravo u tome da ne služi ničemu jest koketerija koja više ne zabavlja čak ni mlade ljude. U svakom slučaju, nikada nam problem nije bio »smrt metafizike« ili »prevladavanje filozofije«: to su beskorisna mučna trabunjanja. Govori se o današnjem stečaju sustava, a samo se pojam sustava promijenio. Ako ima mjesta i vremena za stvaranje pojmova, postupak koji tome služi uvijek će se nazivati filozofijom, ili se od nje neće razlikovati ako mu i dademo drugo ime.

Ipak znamo da prijatelj ili zaljubljenik kao pretendent ne postoji bez takmaca. Ako filozofija ima grčko podrijetlo, kako se to kaže, to je stoga što grad, za razliku od carstava ili država, uspostavlja *agon* kao pravilo društva »prijatelja«, zajednice slobodnih ljudi kao takmaca (građani). To je nepromjenjiva situacija koju Platon opisuje: ako svaki građanin pretendira na nešto, on nužno sreće takmace, tako da treba moći prosuditi utemeljenost pretenzija. Stolar pretendira na drvo, ali se sukobljava sa šumarom, drvo-sječom, tesarom, koji kažu: ja sam prijatelj drva. Ako se radi o brizi za

ljude, mnogo je pretendenata koji se predstavljaju kao čovjekovi prijatelji, seljak koji ga hrani, tkalac koji ga odijeva, liječnik koji ga liječi, ratnik koji ga brani⁷. Iako je u svim tim slučajevima selekcija, unatoč svemu, ponešto sužena, u politici, u kojoj svatko može pretendirati na sve, u atenskoj demokraciji kakvom je vidi Platon, tim više je tako. Otuda Platonova potreba za ponovnim vraćanjem poretka u kojemu se stvaraju instance uz pomoć kojih se ocjenjuje utemeljenost pretenzija: to su *Ideje* kao filozofski pojmovi. No, zar i tu nećemo susresti svake vrste pretendenata koji kažu: pravi filozof sam ja, ja sam prijatelj Mudrosti ili Utemeljenosti? Suparništvo kulminira u suparništvu filozofa i sofista koji se oslobađaju košuljice starog mudraca, ali kako razlikovati lažnog prijatelja od pravoga i pojam od imitacije? Lažni i pravi prijatelj: to je čitav platonski teatar u kojemu se množe pojmovni likovi obdareni sposobnostima komičnog i tragičnog.

U nama bližem vremenu filozofija je nailazila na mnoge nove takmace. Bile su to prvo znanosti o čovjeku, posebno sociologija, koje su je htjele zamijeniti. Ali kako je filozofija sve manje prepoznavala svoj poziv, a to je stvaranje pojmova, sklanjajući se u Univerzalije više se nije dobro znalo o čemu se radi. Treba li se potpuno odreći stvaranja pojma u korist stroge znanosti o čovjeku, ili naprotiv, preobraziti narav pojmova pretvarajući ih čas u kolektivne predodžbe, čas u shvaćanja svijeta koja su stvorili narodi, njihove životne, historijske i duhovne snage? Zatim je došao red na epistemologiju, lingvistiku, čak psihoanalizu — i logičku analizu. Iz kušnje u kušnju filozofija se suočavala sa sve drskijim, sa sve zlosretnijim takmacima koje ni Platon ne bi mogao zamisliti u svojim najkomičnijim trenucima. Konačno, dno sramote dosegnuto je kad su informatika, marketing, design, publicitet, sve discipline komunikacije prisvojile i samu riječ pojam i rekle: to je naš posao, mi smo stvaratelji, mi smo *oni koji stvaraju pojmove!* Mi smo prijatelji pojma, mi ga stavljamo u naše kompjutere. Informacija i stvaralaštvo, pojam i poduzeće — jedna već bogata bibliografija... Marketing je zadržao ideju o stanovitom odnosu između *pojma* i *događaja*. Ali, pojam je postao skup predodžaba o nekom proizvodu (historijskom, znanstvenom, umjetničkom, seksualnom, pragmatičnom...), a događaj je postao izložba različitih predodžaba i »razmjena ideja« do koje bi ona trebala dovesti. Jedini događaji su izložbe, a jedini pojmovi su proizvodi za prodaju. Opći razvoj stvari, koji je kritiku zamijenio komercijalnom propagandom, neizostavno je pogodio filozofiju. Imitacija, simulacija paketa rezanaca postala je pravi pojam, a predstavljajući—izlagač proizvoda, robe ili umjetničkog djela, postao je filozofom, pojmovnim likom ili umjetnikom. Kako bi filozofija, starica, stala u red s mladim kadrovima na nekom natjecanju za univerzalije komunikacije u određivanju trgovačkog oblika pojma? Dakako, bolno je shvatiti da je »Pojam« naziv neke tvrtke za informatičke usluge i informatički inženjering. No, što se više filozofija sukobljava s bezočnim i neiskusnim suparnicima, to se osjeća poletnijom u ispunjavanju zadaće, stvaranju pojmova koji su prije aeroliti negoli roba. Njezin neobuzdani smijeh briše joj suze. Tako je pitanje filozofije ona osobita točka u kojoj se pojam i stvaranje međusobno podudaraju.

Filozofi se nisu dovoljno bavili prirodom pojma kao filozofskom zbiljom. Radije su ga smatrali zadanom spoznajom ili predodžbom, koje su objašnjavali svojstvima sposobnima da ga oblikuju (apstrakcija ili generalizacija) ili da ga rabe (sud). Ali pojam nije zadan, on je stvoren, treba ga stvoriti; on nije oblikovan, on se sam u sebi uspostavlja — samouspostavljanje. To dvoje implicira jedno drugo, jer ono što je uistinu stvoreno, od živog bića do umjetničkog djela, samim tim uživa samouspostavljanje sebe ili autopoeitički karakter po čemu ga se prepoznaje. Što je pojam više stvoren, tim se više uspostavlja. Ono što ovisi o slobodnoj stvaralačkoj djelatnosti uspostavlja se i u samome sebi, neovisno i nužno: najsubjektivnije bit će najobjektivnije. Postkantovci su najviše obratili pažnju u tom smislu na pojam kao filozofsku zbilju, osobito Schelling i Hegel. Hegel je izvanredno definirao pojam Likovima njegova stvaranja i Trenucima njegova samo-

⁷ Platon, *Politique*, 268 a, 279 a.

uspostavljanja: likovi su postali pripadni dio pojma, jer oni tvore onaj vid pojma po kojemu je on stvoren po svijesti i u svijesti posredstvom susljeđivanja duhova, a trenuci predstavljaju drugi vid po kojemu se pojam sam uspostavlja i sjedinjuje duhove u apsolutu Sopsstva. Tako je Hegel pokazao da pojam nema ništa s nekom općom ili apstraktnom idejom, ništa više negoli s nekom nestvorenom Mudročću koja bi bila neovisna o samoj filozofiji. No, cijena toga bila je neodređeno širenje filozofije koja uopće nije dopuštala postojanje neovisnog razvoja znanosti i umjetnosti zato što je ona sama ponovno uspostavljala univerzalije s vlastitim trenucima, a likove koje je sama stvorila tretirala je kao nestvarne fantome. Postkantovci su se okretali oko univerzalne *enciklopedije* pojma, koja je njegovo stvaranje svodila na čistu subjektivnost, umjesto da se prihvate skromnijeg zadatka, *pedagogije* pojma, koja bi analizirala uvjete stvaranja kao čimbenike trenutaka koji ostaju jedinstveni⁸. Ako enciklopedija, pedagogija i trgovačko profesionalno obrazovanje predstavljaju tri dobi pojma, samo nas druga može spriječiti da s vrhunaca prve padnemo u posvemašnji poraz treće, posvemašnji poraz mišljenja, ma kakve bile društvene koristi s gledišta univerzalnog kapitalizma koje proizlaze iz tog poraza.

Prevela Mihaela Vekarić

16

što je
filozofija?

⁸ U namjerno školskom obliku Frédéric Cossutta je predložio vrlo zanimljivu pedagogiju pojma: *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Izd. Bordas.

Subjekt i objekt su loše polazište za pristup mišljenju. Mišljenje nije nit razapeta između nekog subjekta i objekta, ono nije ni kruženje jednoga oko drugog. Mišljenje se prije odvija u odnosu teritorija i zemlje. Kant je u manjoj mjeri zatočenik kategorije subjekta i objekta nego što mislimo, jer njegova ideja kopernikanske revolucije dovodi misao izravno u vezu sa zemljom; i Husserl sa svoje strane traži neko tlo za misao koje bi bilo poput zemlje, utoliko što ona, poput izvorne intuicije, niti odumire niti posustaje. Međutim, zemlja neprekidno izvodi kretanje deteritorijalizacije na mjestu, kretanje kojim ona nadilazi svaki teritorij: zemlja je ona koja lišava teritorija i sama ga je lišena. Ona se sama poistovjećuje s kretanjem onih što u masama napuštaju svoj teritorij, kao rakovi što se postavljaju u red da bi išli na pohod po morskom dnu, kao hodočasnici ili vitezovi što slijede svoju nebesku liniju. Zemlja nije samo jedan od elemenata, ona objedinjuje sve elemente u jednom zagrljaju, ali se služi jednim ili drugim da bi raselila teritorij. Ta se kretanja deteritorijalizacije ne daju odvojiti od teritorija koji se otvaraju negdje drugdje, a procesi reteritorijalizacije, ponovnog nastanjanja, ne daju se odvojiti od zemlje koja vraća teritorije. Zemlja i teritorij, to su dva sastavna dijela sa dva područja nerazlikovnosti: s deteritorijalizacijom, raseljavanjem (teritorija od zemlje) i reteritorijalizacijom, nastanjanjem (zemlje teritorijem). Ne možemo reći što je od toga prvo. Zato pitamo u kom smislu je Grčka teritorij filozofa ili zemlja filozofije.

Države i gradovi se često definiraju teritorijalno, zamjenjujući načelo nasljedna teritorijalnim načelom. Ali to nije ispravno: nasljedne grupe mogu mijenjati teritorij, one se i određuju jedino tako da se vežu za neki teritorij ili neko prebivalište u nekom »lokalnom bratstvu«. Naprotiv, Država i Grad obavljaju deteritorijalizaciju, jer jedno od njih uspostavlja i uspoređuje poljoprivredne teritorije dovodeći ih u odnos s nekom višom aritmetičkom jedinicom, a drugo pak prilagođuje teritorij nekoj geometrijskoj veličini koja se može nastaviti u komercijalni tok. Imperijalni *spatium* Države ili politička *extensio* Grada, to je u manjoj mjeri teritorijalno načelo, a više deteritorijalizacija koja se obavlja na živom, jer Država prisvaja teritorij lokalnih grupa, a Grad se odvrća od svog zaleda; reteritorijalizacija se opet u jednom slučaju obavlja na palači i njezinim zalihama, u drugom slučaju na agori i njezinoj trgovinskoj mreži.

U imperijalnim Državama raseljavanje je transcendentne naravi: ono teži tome da se odvija u visinu, vertikalno, slijedeći neku nebesku sastavnicu zemlje. Teritorij je postao pusta zemlja, ali pojavljuje se Stranac koji će iznova zasnovati teritorij ili reteritorijalizirati zemlju. Nasuprot tome, u Gradu se raseljavanje odvija iz imanencije: ono oslobađa autohtonost, odnosno neku snagu zemlje koja slijedi neku pomorsku komponentu, koja opet prolazi ispod vodâ kako bi se ponovno zasnovao teritorij (Erehtejon, hram Atene i Posejdon). Istina je doduše da su te stvari daleko složenije, jer s jedne strane i imperijalni Stranac sam ima potrebu za autohtonim življem, a s druge strane, autohtoni stanovnik grada priziva strance u bijegu — međutim to nikako nisu isti psihosocijalni tipovi, kao što ni politeizam carstva i politeizam grada nisu iste religijske figure.¹

Moglo bi se reći da Grčka ima fraktalnu strukturu, jer je svaka točka poluotoka bliska moru i jer je dužina obala ogromna. Egejski narodi, gradovi antičke Grčke i osobito autohtona Atena nisu prvi trgovački gradovi. Ali oni su prvi među onima što su ujedno bili dovoljno blizu i dovoljno daleko od starih istočnih carstava da bi od njih mogli profitirati, a da ne moraju slijediti njihov model: umjesto da se smjeste u pore tih carstava, oni se utapaju u nekoj novoj sastavnici, oni uspostavljaju poseban način raseljavanja koje

¹ Marcel Detienne je dubinski obnovio ove probleme; o opoziciji stranca—utemeljitelja i autohtonog žitelja; o složenim mješavinama tih dvaju polova, o Erehteju usp. »Qu'est-ce qu'un site?« u *Tracés de fondation* (»Tragovi utemeljenja«) Ed. Peeters. Usp. također Giulia Sissa et Marcel Detienne, *La vie quotidienne des dieux grecs* (»Svakodnevni život grčkih bogova«), Hachette (o Erehteju, pogl. XIV, o razlici između dvaju politeizama, pogl. X)

se odvija imanentno, oni tvore neku okolinu imanencije. Poput neke vrsti »međunarodnog tržišta« na rubu istoka, tržišta koje se organizira unutar mnoštva nezavisnih gradova ili odvojenih, ali međusobno povezanih društava, gdje zanatlije i trgovci pronalaze slobodu i pokretljivost koju su im carstva priječila.² Ti tipovi dolaze s ruba grčkog svijeta, stranci su u bijegu, u raskidu s carstvom, nastanjeni Apolonom. Ali ne samo zanatlije i trgovci, već i filozofi. Kao što veli *Jean-Pierre Faye*, trebalo je čitavo stoljeće da ime »filozof«, koje bez sumnje potječe od Heraklita iz Efeza, pronađe svoj korelat u riječi »filozofija«, koja pak bez sumnje potječe od Platona Atejanina; »Azija, Italija, Afrika — to su odisejske faze lutanja koje će filozofa povezati s filozofijom.«³ Filozofi su stranci, ali filozofija jest grčka. Što ti emigranti nalaze u grčkoj okolini? U najmanju ruku tri stvari koje tvore uvjete za činjenicu filozofije: čistu društvenost kao okolinu imanencije, »intrinsicnu prirodu udruživanja« koja se suprotstavlja carskoj suverenosti, i koja ne podrazumijeva nikakav prethodni interes, dok je, nasuprot tome, suparnički interes podrazumijevaju; nadalje, izvjesni užitak udruživanja koje čini prijateljstvo, ali isto tako i raskidanja udruženja koje čini suparništvo (zar nije već bilo »prijateljskih družbi« koje su osnivali emigranti, poput Pitagorejaca, družbi doduše još ponešto tajnih, koje su svoj početak našle u Grčkoj?); konačno, ukus za mišljenje, nepojmljiv u bilo kojem carstvu, ukus za razmjenu mišljenja, za konverzaciju.⁴

Imanencija, prijateljstvo, mišljenje — uvijek susrećemo te tri grčke crte. Ali, nećemo tu naći neki sladunjav svijet, jer druževnost ima svoju sirovost, prijateljstvo ima svoja suparništva, a mišljenje svoje antagonizme i krvave obrate. Grčko čudo — to je Salamina gdje Grčka izbjegava perzijski imperij, gdje autohtoni narod prenosi svoj izgubljeni teritorij na more, ponovno se nastanjuje na moru. Delski savez je poput fraktalizacije Grčke. Tijekom jednog dosta kratkog razdoblja nastala je najdublja veza između demokratskog grada, kolonizacije, mora i novog imperijalizma koji u moru više ne vidi granicu svog teritorija ni prepreku svom poduhvatu, već blagotvorno proširenje imanencije. Sve to, ponajprije veza filozofije s Grčkom, čini se predodređenim, a zapravo je obilježeno skretanjima i kontingencijom.

Deteritorijalizacija je, bila ona fizička, psihološka ili društvena, *relativna* utoliko što se tiče historijskog odnosa zemlje i teritorijâ koji se na njoj ocrtavaju ili pokazuju, utoliko što se tiče svog geološkog odnosa s erama i katastrofama, i svog astronomskog odnosa s kozmosom i sazviježdem čiji je dio. Ali, deteritorijalizacija je *apsolutna* kad zemlja na planu čiste imanencije iz mišljenja–Bitka, odnosno mišljenja–Prirode, prijeđe u beskonačna dijagramička kretanja. Mišljenje se sastoji u održavanju plana imanencije koji apsorbira (ili bolje: »adsorbira«) zemlju. Deteritorijalizacija takvog plana ne isključuje reteritorijalizaciju, ali je postavlja kao stvaranje neke nove buduće zemlje. Ostaje dakle da se apsolutno raseljavanje može pomišljati samo prema nekim odnosima koje tek treba odrediti prema relativnim raseljavanjima, i to ne samo kozmičkim, već geografskim, historijskim i psiho–socijalnim. Uvijek postoji neki način na koji se apsolutno raseljavanje na planu imanencije pretvara u relativno raseljavanje na određenom polju.

Na tom se mjestu javlja velika razlika već prema tome je li i sama relativna deteritorijalizacija imanentna ili transcendentna. Dok je transcendentna, vertikalna, nebeska, takva da je izvodi neka imperijalna jedinica, transcendentni element se mora prikloniti ili se podvrgnuti nekoj vrsti rotacije da bi se upisao u uvijek imanentni plan mišljenja–Prirode; put kojim se nebeska vertikala spušta na horizontalu plana mišljenja jest put spirale. Mišljenje

² Childe, *L'Europe préhistorique*, Ed. Payot, s. 110–115.

³ Jean-Pierre Faye, *La raison narrative*, Ed. Balland, s. 15–18. Usp. Clémence Ramnoux, u *Histoire de la philosophie*, Gallimard, I, s. 408–409: predsokratska filozofija se rada i odrasta »na rubu helenskog svijeta kakvim ga je uspjela odrediti kolonizacija s kraja 7. i početka 6. st. i to upravo tamo gdje se Grci, trgovačkim i ratnim poslovima, susreću s carstvima i kraljevinama Istoka«, potom ona doseže »krajnji Zapad, siciliske i italske kolonije, pod utjecajem seoba izazvanih iranskim invazijama i političkim prevratima...« Nietzsche, *Rodenje filozofije*, Gallimard, s. 131: »Zamislite da je filozof izbjeglica pridošao u Grka; tako je to s tim predplatoncima. Na neki su način to stranci bez domovine.«

⁴ O toj čistoj druževnosti »s ove i s one strane posebnog sadržaja«, o demokraciji, o konverzaciji usp. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, P. U. F., pogl. III.

ovdje implicira projekciju na planu imanencije. Transcendencija može u sebi biti posve »prazna«, ona se ispunjava u onoj mjeri u kojoj se priklanja i prelazi različite hijerarhizirane razine koje se zajedno projiciraju na neki sektor čitavog plana, tj. na neki vid koji odgovara beskonačnom kretanju. Kad transcendencija prekrije apsolut, ili kad neki monoteizam nadomjesti imperijalnu jedinicu, onda u tom pogledu stvari stoje jednako: transcendentni bog bi ostao prazan, ili u najmanju ruku »absconditus«, kad se ne bi projicirao na plan imanencije stvaranja gdje obilježava etape svoje teofanije. U svim ovim slučajevima, imperijalna jedinica ili duhovno carstvo, odnosno transcendencija koja se projicira na plan imanencije, popločava ga ili nastanjuje Figurama. Nevažno je da li je to mudrost ili religija. Samo se s tog gledišta može pristupiti kineskim heksagramima, hinduističkim mandalama ili židovskim sephirotima, islamskim »imaginacijama« ili kršćanskim ikonama: tj. mišljenju u figurama. Heksagrami su kombinacije kontinuiranih i diskontinuiranih poteza koji se izvode jedni iz drugih prema razinama spirale koja uobličuje skup momenata kojima se priklanja transcendentno. Mandala je projekcija na nekoj površini koja čini podudarnim božansku, kozmičku, političku, arhitektonsku i organsku razinu, čineći ih vrijednostima jedne te iste transcendencije. Zbog toga figura ima referenciju, i to referenciju koja je po naravi višeznačna i kružna. Ona se ni u kom slučaju ne određuje prema izvanjskoj sličnosti, nego po unutrašnjoj napetosti koja je na planu imanencije mišljenja približuje transcendentnome. Ukratko, figura je u biti paradigmatična, projektivna, hijerarhijska i referencijalna. (Umjetnosti i znanosti također izvode moćne figure, ali ono što ih odvaja od svake religije nije pretenzija na zabranjenu sličnost, nego oslobađanje ove ili one razine da bi od njih učinilo nove planove mišljenja na kojima se referencije i projekcije, kao što ćemo vidjeti, prirodno mijenjaju.)

19

3. program
hrvatskog
radija

Recimo prije toga da su Grci bili ti koji su iznašli plan apsolutne imanencije. Ali njihovu originalnost treba tražiti prije u odnosu između relativnog i apsolutnog. Kad je relativna deteritorijalizacija sama horizontalna, imanentna, ona se spaja sa apsolutnom deteritorijalizacijom plana imanencije koji vodi k beskonačnosti, koji pomiče kretanje prethodne deteritorijalizacije (okolina, prijatelj, mnijenje) k apsolutu tako da ih mijenja. Imanencija je udvostručena. Tu je mjesto gdje se misli u pojmovima, a ne u figurama. Pojam je ono što nastanjuje plan imanencije. Nema više projekcije u figuru, postoji samo povezivanje u pojam. Upravo zato sâm pojam napušta svaku referenciju da ne bi zadržao ništa drugo osim spojeva i veza koji ga čine konzistentnim. Pojam nema drugog pravila osim okoline, unutrašnje i vanjske. Njegova se okolina ili unutrašnja konzistencija osigurava spajanjem sastavnica u području nerazlikovnosti, njegova pak vanjska okolina ili vanjska konzistencija podizanjem mostova koji vode od jednog pojma ka drugom nakon što su zasićene komponente jednoga od njih. Zato stvarati pojmove znači sljedeće: povezivati njihove unutrašnje neodvojive sastavnice sve do ruba ili takvog zasićenja da im se ne može ništa više dodati ili oduzeti, a da se ne izmijeni sam pojam, povezivati jedan pojam s drugim na taj način da bi svaki drugi spoj izmijenio njihovu narav. Višeznačnost nekog pojma ovisi jedino o njegovoj okolini (a on ih svakako može imati više). Pojmovi su plohe bez razina, ordinate bez hijerarhije. Otuda i važnost sljedećih pitanja u filozofiji: Što staviti u neki pojam, s čime ga sa-staviti? Koji pojam treba staviti do ovoga tu, koje dijelove u svaki od njih? Ta se pitanja tiču stvaranja pojmova.

Predsokratovci su tretirali fizičke elemente kao pojmove: oni ih uzimaju za sebe, neovisno o svakoj referenciji i jedino traže ispravna pravila susjedstva među njima i njihovim eventualnim dijelovima. Ako se predsokratovci i razlikuju u svojim odgovorima, onda je to zato što svoje elementarne pojmove ne povezuju na isti način, iznutra i izvana. Pojam nije paradigmatičan, već sintagmatičan; nije projektivan, nego vezni; nije hijerarhijski već susjedski; nije referentan, već zatvoren. Time je i uvjetovano da se filozofija, znanost i umjetnost otada više ne organiziraju kao razine jedne te iste projekcije, čak ni da se granaju polazeći od jedne zajedničke matrice, nego da se postavljaju i rekonstituiraju neposredno u međusobnoj nezavisnosti, u podjeli rada koja među njima pobuđuje odnose povezivanja.

Treba li odatle izvesti zaključak o radikalnoj suprotnosti između figura i pojmova? Najveći broj pokušaja da se naznači njihova razlika izražava jedino sudove ukusa koji se zadovoljavaju time da obezvrijede jedan od termina: jedanput se pojmovima pridaje prednost razuma, dok se figure svode na mrak iracionalnog ili pak na svoje simbole, drugi put se figurama pridaje prvenstvo duhovnog života, dok se pojmove svodi na artifičijelno gibanje nekog mrtvog razuma. Ipak, na planu imanencije koji se čini zajedničkim, među njima se javljaju zbujujuće privlačnosti.⁵ Kineska misao upisuje u taj plan, u nekoj vrsti povratnog kretanja, dijagramske pokrete mišljenja—Prirode, *yin* i *yang*, a heksagrami su rezovi plana, intenzivne ordinate tih beskonačnih kretanja, sa svojim sastavnicama kontinuiranih i diskontinuiranih poteza. Ali takve podudarnosti ne isključuju granicu, premda je nije lako razlučiti. Figure su zato projekcije na planu koje impliciraju nešto vertikalno ili transcendentno; naprotiv, pojmovi impliciraju samo susjedne okoline i spajanje u horizontu. Doduše, putem projekcije transcendentno proizvodi »apsolutizaciju imanencije«, kako je to François Jullien pokazao za kinesko mišljenje. Ali sve drugo je imanencija apsoluta na koju se poziva filozofija. Sve što možemo reći jest da figure teže k pojmovima sve do točke beskonačnog približenja. Od 15. do 17. stoljeća kršćanstvo od pojma *impresa* (utisak) čini neku vrstu omoćnice *concepta*, ali taj *concepto* još nije postigao konzistenciju i ovisi o načinu na koji je oblikovan ili čak prikriven. Pitanje koje se povremeno javljalo, naime »postoji li kršćanska filozofija«, znači: da li kršćanstvo može stvarati vlastite pojmove? Vjera, strah, krivnja, sloboda...? Vidljivo je kod Pascala i Kierkegaarda: možda vjera postaje istinskim pojmom samo onda kad postane vjera u ovaj svijet, i povezuje se umjesto da se projicira. Možda kršćansko mišljenje proizvodi pojmove jedino svojim ateizmom, ateizmom koji ono izlučuje više od svih ostalih religija. Za filozofe ateizam i smrt Boga ne predstavljaju problem, problemi počinju jedino poslije, nakon što je pozornost svraćena na ateizam u pojmu. Čudno je što još toliko filozofa smrt Boga uzima tragično. Ateizam nije drama, već ozbiljnost filozofa i stjecanje filozofije. Uvijek ima ateizma koji se još može izlučiti iz svake religije. To je već vrijedilo za židovsku misao: ona svoje figure pomiče k pojmu, ali tu, sa Spinozom, dopijeva jedino do bezbožnosti. Međutim, ako figure stvarno i teže k pojmovima, podjednako je istinito i ono suprotno: filozofski pojmovi reproduciraju figure svaki put kad se imanencija prirekne nečemu, kad je objekt kontemplacije, subjekt refleksije, intersubjektivnost komunikacije: to su tri »figure« filozofije. Ali valja još ustvrditi da religije ne mogu dospjeti do pojma, a da sebe iznova ne zaniječu, kao što ni filozofija ne može posegnuti za figurama, a da ne izda sebe. Među figurama i pojmovima postoji prirodna razlika, ali također i sve moguće razlike u stupnjevima.

Može li se govoriti o nekoj kineskoj, indijskoj, židovskoj, islamskoj »filozofiji«? Da, ukoliko se mišljenje odvija na planu imanencije koji se može nastaniti podjednako figurama i pojmovima. Ali taj plan imanencije nije toliko filozofski koliko predfilozofski. Na njemu ostavlja traga onaj tko ga nastanjuje i tko reagira na njega, tako da taj plan postaje filozofskim jedino preko učinka pojma: ako ga filozofija pretpostavlja, ona ga ništa manje i ne postavlja, on se razotkriva u nekom filozofskom odnosu s nefilozofijom. Naprotiv, u slučaju figurâ, ono predfilozofsko pokazuje da plan imanencije nije imao za svoje neizbježno odredište stvaranje pojmova ili pak filozofsko uobličjenje, nego da se mogao razviti u mudrostima i religijama slijedeći ono udvajanje koje je unaprijed obvezivalo filozofiju sa stajališta same njezine mogućnosti. Ono što mi negiramo jest da filozofija predstavlja neku unutrašnju nježnost, bilo po sebi, bilo kod Grka (a ideja o nekom grčkom

⁵ Danas se neki autori na novim osnovama, oslobađajući se hegelijanskih ili heideggerijanskih stereotipa, ponovno poduhvaćaju tog autentičnog filozofskog pitanja; o židovskoj filozofiji usp. radove Lévinasa i o Lévinasu (*Les cahiers de la nuit surveillée*, br. 3, 1984); o islamskoj filozofiji, na tragu Corbinovih radova, usp. Jambert (*La Logique des Orientaux*, Ed. du Seuil) i Ladreau (*Discours philosophique et discours spirituel*, Ed. du Seuil); o indijskoj filozofiji, na tragu Masson—Oursela, usp. pristup Roger—Pol Droita (*L'oubli de l'Inde*, P. U. F.); o kineskoj filozofiji, usp. studije Françoisa Chenga (*Vide et plein*, Ed. du Seuil) i Françoisa Julliena (*Procès ou création*, Ed. du Seuil); o japanskoj filozofiji, usp. René de Ceccaty i Nakamura (*Mille ans de littérature japonaise*, kao i komentirani prijevod buddhističkog monaha Dōgena, Ed. de la Différence).

čudu nije ništa drugo do drugi vid te pseudonužnosti). Pa ipak je filozofija bila nešto grčko, premda su je donijeli bjegunci. Da bi se filozofija rodila, bio je potreban susret između grčke sredine i plana imanencije mišljenja. Bila je potrebna veza dvaju gibanja vrlo različitih deteritorijalizacija, relativnog i apsolutnog, od kojih je prvi već bio djelatan u imanenciji. Trebalo je da se apsolutna deteritorijalizacija misaonog plana prilagodi ili izravno spoji s relativnom deteritorijalizacijom grčkog društva. Bio je potreban susret prijatelja i mišljenja. Ukratko, još uvijek postoji razlog filozofije, ali to je sintetički i kontingentni razlog — susret i spajanje. On nije po sebi nedovoljan, ali je u sebi kontingentan. Čak i u pojmu razlog ovisi o spoju njegovih komponenti s drugim okolinama, spoju koji je uvijek mogao biti drukčiji. Načelo razloga kakvo se javlja u filozofiji jest načelo kontingentnog razloga i ono glasi: ne postoji dobar razlog osim kontingentnog, jedina univerzalna povijest jest povijest kontingencije.

Uzaludno je, poput Hegela i Heideggera, tražiti neki analitički i nužni razlog koji bi filozofiju povezivao s Grčkom. Budući da su Grci slobodni ljudi, oni su bili prvi koji su shvatili Objekt u njegovu odnosu prema subjektu: to bi, po Hegelu, bio pojam. Međutim, budući da Objekt ostaje kontempiran kao »lijep«, a da njegov odnos spram subjekta još ne biva određen, nužno je obratiti pažnju na sljedeće stadije kako bi odnos bio reflektiran i potom doveden do kretanja, odnosno priopćen. Ne preostaje dakle ništa drugo nego da su Grci iznašli prvi stupanj polazeći od kojeg se sve iznutra tek razvija u pojam. Istok je doduše također mislio, ali on je pomišljao objekt kao čistu apstrakciju, kao praznu općost identičnu s jednostavnom posebnosti: nedostajao mu je odnos prema subjektu kao konkretnoj općosti ili kao univerzalnoj individualnosti. Istok ne poznaje pojam jer se zadovoljava suopstojnošću najapstraktnije praznine i najtrivijalnijeg bića, i to bez ikakva posredovanja. U svakom slučaju, tu ostaje nevidljivim ono što razlikuje predfilozofski stadij Istoka i stadij filozofije u Grčkoj, jer grčka misao nije svjesna odnosa prema subjektu koji podrazumijeva ali ga još ne zna reflektirati.

Heidegger također odlaže problem postavljajući pojam radije u razliku između Bitka i bića nego u razliku između subjekta i objekta. Grke radije drži autohtonim nego slobodnim građanima (uopće se Heideggerova refleksija o Bitku i biću približava zemlji i teritoriju, kao što to posvjedočuju teme gradnje i prebivanja): ono navlastito u Grku jest da prebiva u Bitku i da o tome ima riječ. Lišen teritorija, Grk se ponovno nastanjuje u svom vlastitom jeziku i svom jezičnom blagu, u glagolu biti. Ni Istok nije pred filozofijom, nego je pri njoj, jer Istok također misli, ali ipak ne misli Bitak.⁶ A sama filozofija manje prolazi stadije subjekta i objekta, manje evoluirala nego što je opsjednuta strukturom Bitka. Heideggerovi Grci ne uspijevaju »izraziti« svoj odnos prema Bitku; Hegelovi pak nisu uspijevali reflektirati svoj odnos prema Subjektu. Ali kod Heideggera ipak više nije riječ o tome da se ide dalje od Grka, dovoljno je iznova preuzeti njihovo kretanje u nekom početnom, inicijalnom ponavljanju. To je zato što se Bitak po svojoj strukturi ne prestaje vraćati natrag kad se kreće, a povijest Bitka ili Zemlje jest povijest njegovih okreta, povijest raseljavanja u tehničko–svjetskom razvoju zapadne civilizacije, povijest otpočeta kod Grka i ponovno nastanjena u nacional–socijalizmu. Ono što je zajedničko Heideggeru i Hegelu jest da su odnos Grčke i filozofije shvatili kao iskon, a time kao polaznu točku unutrašnje povijesti Zapada tako da se filozofija nužno poistovjećuje sa svojom vlastitom poviješću. Koliko god da se Heidegger uspio približiti stvari, on izdaje kretanje deteritorijalizacije jer ga utvrđuje jednom za svagda između Bitka i bića, između grčkog tla i zapadne Zemlje koju su Grci navodno imenovali Bitkom.

⁶ Usp. Jean Beaufret: »Iskon je posvuda, neodređen, kineski i arapski koliko i indijski... Ali gle, postoji grčka epizoda, Grci imaju tu zaudnu prednost da iskon nazovu bitkom...« (*Ethémité* no. 1, 1985).

22
što je
filozofija?

Hegel i Heidegger ostaju historičisti razmjerno tome koliko povijest postavlja kao formu nutrine u kojoj se pojam razvija ili nužno razotkriva svoj usud. Nužnost počiva na apstrakciji povijesnog momenta učinjenog kružnim. Teško je dakle razumjeti nepredvidivo stvaranje pojmova. Filozofija je geo-filozofija, u istom smislu u kojem je historija s *Braudelovog* stajališta geohistorija. Otkud filozofija u Grčkoj i u tom trenutku? S time stoji slično kao i s kapitalizmom prema Braudelu: otkud kapitalizam na tim mjestima i u tim trenucima, zašto ne nekog drugog momenta u Kini jer je toliko elementata već bilo dano? Geografija se ne zadovoljava time da historijskoj formi osigura materiju i različita mjesta. Geografija nije samo fizička i ljudska, ona je i mentalna poput krajolika. Ona otima povijest od kulta nužnosti da bi oslobodila važnije nesvodivosti kontingencije. Ona je otima od kulta iskona da bi afirmirala moć »okoline« (ono što filozofija nalazi kod Grka, govorio je Nietzsche, nije iskon, već okolina, ambijent, ambijentalna atmosfera: filozofija prestaje biti komet...). Ona je otima od struktura da bi označila linije bijega koje kroz Sredozemlje vode grčkim svijetom. Končno, ona otima povijest od nje same da bi otkrila postojanja koja nisu historijska iako padaju natrag u povijest: povijest filozofije u Grčkoj ne smije prikriti da *Grci, svaki put, najprije moraju postati filozofima, kao što i filozofi moraju postati Grcima*. »Postajanje« nije povijesno; i danas povijest označava samo skup uvjeta, koliko god da su recentni, od kojih se odvajamo da bismo postajali, odnosno da bismo stvorili nešto novo. Grci su to učinili, ali ne postoji obrat koji bi vrijedio jednom za svagda. Nije moguće svesti filozofiju na njezinu vlastitu povijest, jer filozofija se ne prestaje otimati toj povijesti da bi stvorila nove pojmove, koji doduše padaju natrag u povijest, ali ne dolaze više natrag u filozofiju. Kako bi se nešto moglo vratiti iz povijesti? Bez povijesti, postojanje bi bilo neodređeno i neuvjetovano, ali postojanje nije historijsko. Psihosocijalni tipovi jesu povijest, ali pojmovne osobe su budućnosne. Sam događaj ima potrebu za postajanjem kao za nekim nepovijesnim elementom. Nepovijesni element, kaže Nietzsche, »nalikuje nekoj ambijentalnoj atmosferi, jedinjoj u kojoj se može začeti život, ali on nestaje kad se poništi ta atmosfera«. To je kao trenutak milosti; »gdje to ima djelâ koja je čovjek bio kadar izvršiti, a da se sam nije zaodjenuo tom golom ne-povijesnošću?«⁷ Ako se filozofija pojavila u Grčkoj, onda je to prije slučaj kontingencije nego nužnosti, prije iz ambijenta ili okoline nego iz iskona, prije iz događanja nego iz povijesti, prije iz geografije nego iz historiografije, prije iz milosti nego iz prirode.

Zašto je filozofija preživjela u Grčkoj? Ne može se reći da je kapitalizam tijekom Srednjeg vijeka nastavak grčkog grada (čak su i oblici trgovanja teško usporedivi). Ali iz razloga koji su uvijek kontingentni, kapitalizam je zahvatio Europu u fantastičnoj relativnoj deteritorijalizaciji koja odmah upućuje na gradove-države i koja se također odvija po imanenciji. Oblici teritorijalne proizvodnje odnose se na jedan zajednički imanentni oblik koji može prijeći sva mora: na »bogatstvo uopće« i »rad naprosto«, ali i njihov međusobni susret kao robe. Marx ispravno stvara pojam kapitalizma određujući dvije glavne komponente, gol rad i čisto bogatstvo, sa zajedničkom zonom nerazlikovanja gdje bogatstvo kupuje rad. Ali otkud kapitalizam na Zapadu, a ne u Kini 13. ili čak 8. stoljeća.⁸ Otuda što Zapad uvećava i postupno podešava svoje činitelje, dok ih Istok sprečava da dođu do dovršenja. Samo Zapad proteže i širi žarišta imanencije. Polje društva više ne upućuje, kao u doba carstava, na neku izvanjsku granicu koja bi ga ograničavala odozgo, nego na unutrašnje imanentne granice koje se ne prestaju pomicati uvećavajući sustav, i koje se ponovno uspostavljaju dok se pomiču.⁹ Vanjske prepreke su još samo tehnološke, a postoje samo unutrašnje protivnosti. Svjetsko tržište se proteže sve do rubova Zemlje i po-

⁷ Nietzsche, *Nesuvremena razmatranja*, »O koristi i šteti studija historije«, §1. O filozofu-kometu te »okolini« koju on nalazi u Grčkoj, v. *Rođenje filozofije*, izd. Gallimard, p. 37.

⁸ Usp. Balazs, *La bureaucratie céleste*, Gallimard, pogl. XIII.

⁹ Marx, *Kapital* III, 3, zaključujući: »Kapitalistička proizvodnja teži neprestano da prekorači svoje granice koje su joj imanentne, ali ona to postiže samo pomoću sredstava koja iznova i s višeg stupnja, pred nju postavljaju iste prepreke. Istinska prepreka kapitalističke proizvodnje jest sam kapital...« (prema franc. predlošku, prev.)

tom prelazi u galaksiju: čak i nebesa postaju horizontalna. To nije posljedica grčkog nastojanja, nego je to ponavljanje na stepenici, prethodno nepoznatoj, u drugom obliku i drugim sredstvima, ponavljanje koje ipak iznova pokreće onu kombinaciju u kojoj su Grci bili prvi — demokratski imperijalizam, kolonizatorska demokracija. Europejac može dakle smatrati sebe ne toliko psihosocijalnim tipom pored ostalih, nego Čovjekom par excellence, kao što je to Grk već učinio, ali s daleko više ekspanzivne snage i misionarske volje. Husserl je govorio da se narodi, čak i sa svojim neprijateljstvima, grupiraju u tipove koji imaju neko svoje teritorijalno »kod kuće« i obiteljsku srodnost, kao naprimjer narodi u Indiji, ali samo Europa može, unatoč suparništvu svojih nacija, sebi i drugim narodima ponuditi »poticaj da se uvijek još više europeizira«, koliko god da se na tom Zapadu uvijek povezuje samo cijelo čovječanstvo, kao što se to već bilo učinilo u Grčkoj.¹⁰ U svakom slučaju, teško je vjerovati da je uspon »filozofije i znanosti uključenih u nju« ono što izražava tu povlasticu nekog transcendentnog, u pravom smislu europskog subjekta. Potrebno je da se beskonačno kretanje mišljenja, ono što Husserl naziva Telosom, poveže s velikim relativnim kretanjem kapitala koji se ne prestaje raseljavati kako bi osigurao moć Europe nad svim ostalim narodima i njihovim nastanjivanjem u Europi. Veza moderne filozofije s kapitalizmom iste je vrste dakle kao i veza antičke filozofije s Grčkom: *to je povezanost plana imanencije s nekom relativnom društvenom okolinom koja se također odvija po imanenciji*. Kontinuitet između Grčke i Europe nije, sa stajališta razvoja filozofije i posredstvom kršćanstva, nužni kontinuitet; to je kontingentno ponovno otpočinjanje istog kontingentnog procesa, ali s drugim danostima.

Neizmijerna relativna deterritorijalizacija svjetskog kapitalizma ima potrebu da se iznova nastani u modernoj nacionalnoj Državi koja svoje ispunjenje nalazi u demokraciji, tom novom »bratskom« društvu, kapitalističkoj verziji prijateljske družbe. Kako je pokazao Braudel, kapitalizam je počeo od gradova—država, ali ove su toliko pomicala deterritorijalizaciju da su moderne imanentne Države morale odmjeriti njihovu ludost, ponovno ih zahvatiti i podijeliti ih kao *lena* ne bi li nužnu reteritorijalizaciju proveli kao nove unutrašnje granice.¹¹ Na svojim ekonomskim, političkim i društvenim osnovama kapitalizam iznova aktivira grčki svijet. To je nova Atena. Kapitalistički čovjek nije Robinzon, već Odisej, prijetvorni pučanin, bilo koji prosječni čovjek koji prebiva u velikim gradovima, autohtoni proleter ili stranac migrant koji se baca u beskonačno kretanje — u revoluciju. Kapitalizmom se ne širi jedan, nego dva krika što istodobno vode do istog razočaranja: Emigranti svih zemalja, ujedinite se... Proleter i svih zemalja... Na dva pola Zapada, u Americi i u Rusiji, pragmatizam i socijalizam, igraju ulogu Odisejeva povratka, nova družba braće ili drugova što nastavlja grčki san i ponovno uspostavlja »demokratsko dostojanstvo«.

Doista, veza antičke filozofije s grčkim gradom i veza moderne filozofije s kapitalizmom nisu ideološke i ne zadovoljavaju se time da u beskonačnost pomiču povijesne i društvene odrednice kako bi iz njih izlučile oblike duha. Možda je doduše zavodljivo vidjeti u filozofiji dopadljivu trgovinu duhom koja bi u pojmu našla svoju pravu robu, ili pak svoju razmjensku vrijednost s gledišta neke nezainteresirane društvenosti što se hrani zapadnjačkom demokratskom konverzacijom, kadrom da dosegne konsenzus mnijenja i da komunikaciji priskrbi etiku kao što joj umjetnost priskrbljuje estetiku. Ako je takvo nešto ono što nazivamo filozofijom, onda je shvatljivo da se marketing sparuje s pojmom i da se stvaratelj reklame pokazuje najeminentnijim stvarateljem pojma, pjesnikom i misliocem: odvratnost ne leži u tom frontalnom prisvajanju, nego ponajprije u koncepciji filozofije koja je to učinila mogućim. Uvažavajući sve odnose, i Grcima se, s izvjesnim sofistima, desila slična sramota. Ali, na svoju dobrobit, moderna filozofija više nije u prijateljstvu s kapitalizmom kao što antička filozofija nije bila prijateljica Grada. Filozofija dovodi relativno raseljavanje kapitala do apsoluta,

¹⁰ Husserl, *Kriza evropskih znanosti*, izd. Gallimard, str. 353–355 (usp. komentare R. —P. Droita, *L'oubli de l'Inde*, str. 203–204).

¹¹ Braudel, *Civilisation materielle et capitalisme*, Ed. Armand Colin I, s. 391–400.

Utopija

24
što je
filozofija?

ona ga prevodi na plan imanencije kao kretanje beskonačnosti i obuzdava ga kao unutrašnju granicu, *okreće ga protiv njega da bi mu prizvala neku novu zemlju, neki novi narod*. Ali na taj način ona čeka na nepropozicionalni oblik pojma u kojem se poništavaju komunikacija, razmjena, konsenzus i mnijenje. To je dakle bliže onome što je Adorno nazivao »negativnom dijalektikom« i onome što je frankfurtska škola označavala »utopijom«. Doista, utopija je ono što povezuje filozofiju s njezinom epohom, s europskim kapitalizmom, ali isto tako već i s grčkim gradom. Svaki put utopija je ono preko čega filozofija postaje politikom, na najvišoj pak točki kritikom svoje epohe. Utopija je neodvojiva od beskonačnog kretanja: ona etimološki označava apsolutnu deteritorijalizaciju, ali svaki put na onoj kritičnoj točki gdje se ova povezuje s relativnom, nazočnom okolinom, i prije svega s njezinim prigušenim snagama. Riječ »*erewhon*«, koju upotrebljava utopist Samuel Butler, ne upućuje samo na »no-where«, tj. nigdje, nego također i na »now-here«, ovdje-sada. Nije važna samo pretenciozna distinkcija između utopijskog i znanstvenog socijalizma, nego više različiti tipovi utopije, pri čemu je revolucija samo jedan od njih. U utopiji (kao i u filozofiji) uvijek postoji opasnost od restauracije transcendentnog, a po negdje i od njegove ponosne afirmacije, tako da je potrebno razlikovati autoritarne utopije ili utopije transcencije, te oslobađajuće utopije, revolucionarne i imanentne.¹² Međutim, reći da je sama revolucija utopija imanencije, ne znači da je to san, nešto što se ne ostvaruje ili se ostvaruje jedino tako da bude izdano. Naprotiv, to znači postaviti revoluciju kao plan imanencije, kao beskonačno kretanje, kao apsolutni prijelaz, ali samo onoliko koliko se te crte povezuju s onim čega ima od realnosti ovdje i sada u borbi protiv kapitalizma, i koliko iznova otpočinju borbe nakon što je prethodna bila izdana. Riječ utopija označava dakle to povezivanje filozofije ili pojma s aktualnom sredinom, tj. političku filozofiju. (Moguće je svakako da utopija nije najbolja riječ zbog izmijenjenog smisla koji joj je mnijenje pridalo.)

Nije neispravno reći za revoluciju da su je »skrivili filozofi«, iako ne upravljaju oni njome. Činjenica da su dvije velike moderne revolucije, američka i sovjetska, izašle na loše, ne sprečava pojam da slijedi svoj imanentni put. Kao što je to pokazao Kant, pojam revolucije nije sadržan u načinu na koji se njome može upravljati u nekom društvenom polju koje je nužno relativno, već u »entuzijazmu« s kojim se ona promišlja na nekom apsolutnom planu imanencije, kao prezentacija beskonačnosti u ovdje-i-sada koje sama ne pridonosi ništa razumskog ili pakumnog.¹³ Pojam oslobađa imanenciju od svih ograničenja koja joj je nametnuo kapital (ili koja je ona sama sebi nametnula pod oblikom kapitala pojavljujući se kao nešto transcendentno). Međutim, u tom se entuzijazmu ne radi toliko o odvajanju gledatelja i onih koji djeluju, koliko o razlikovanju unutar samog djelovanja između povijesnih činitelja i »ne-povijesne ogoljenosti«, između stanja stvari i događaja. Pod vidom pojma i događaja, revolucija je autoreferencijalna ili uživa u nekom samo-postavljanju koje se da shvatiti u imanentnom entuzijazmu, a da je ništa iz poretka stvari ili života ne može umanjiti, čak ni razočaranja uma. Revolucija je apsolutno raseljavanje upravo u onoj točki u kojoj priziva novu zemlju, nov narod.

revolucija

Apsolutna deteritorijalizacija ne postoji bez ponovnog nastanjanja. Filozofija se iznova nastanjuje u pojmu. Pojam nije objekt, već teritorij. On nema objekta, on ima teritorij. Upravo zbog toga on ima prošli oblik, sadašnji i možda budući. Moderna filozofija ponovno nalazi svoje područje u Grčkoj kao obliku svoje prošlosti. Nadasve su njemački filozofi proživljavali taj odnos s Grčkom kao osobni odnos. Ali upravo su oni živjeli kao naliježi ili kao suprotnost Grka, kao simetrična izokrenutost: Grci su držali plan imanencije koji su izgradili u entuzijazmu i opijenosti, ali su morali tražiti s kojim pojmovima da ga ispune kako ne bi pali u orijentalne figure. Dok mi,

¹² O ovim tipovima utopije, v. Ernst Bloch, *Princip nada* II, izd. Gallimard. Također komentare Renéa Schéerera o Fouriereovoj utopiji u njezinom odnosu prema pokretu, *Pari sur l'impossible*, izd. Presses Universitaires de Vincennes.

¹³ Kant, *Spor fakulteta* II, § 6. (Ovaj je tekst danas ponovo došao do svoje pune važnosti preko komentara, doduše vrlo različitih, Foucaulta, Habermasa i Lyotarda.)

mi imamo pojmove, nakon toliko stoljeća zapadnog mišljenja vjerujemo da ih posjedujemo, ali ne znamo kamo ih staviti, jer nama, koji smo rastreseni kršćanskom transcendencijom, nedostaje istinski plan. Ukratko, u obliku svoje prošlosti, pojam je nešto što još nije bilo. Mi danas, mi imamo pojmove, ali Grci ih još nisu imali; oni su imali plan koji mi više nemamo. To je razlog zašto Platonovi Grci *kontempliraju* pojam, poput nečega što je još jako daleko i s one strane, dok mi imamo pojam, mi ga imamo u duhu poput nečeg urođenog, dovoljno je samo *reflektirati*. Upravo to je ono što je Hölderlin izrazio tako duboko: što je Grcima »urođeno«, nama je »strano«, ono što mi moramo dostići, kao nešto nama urođeno, Grci su naprotiv morali dostići kao nešto njima strano.¹⁴ Ili pak Schelling: Grci su živjeli i mislili u Prirodi, a Duh su ostavljali »misterijama«, dok mi, mi živimo, osjećamo i mislimo u Duhu, u refleksiji, a Prirodu ostavljamo dubokoj alkemijskoj misteriji koju ne prestajemo profanirati. Autohtono i strano se više ne odvajaju kao dvije odvojene osobe, nego se raspoređuju kao jedna te ista udvojena osoba, koja se opet udvostručuje u dvije verzije, sadašnju i prošlu: ono što je bilo autohtono, postaje strano, što je bilo strano, postaje autohtono. Odatle Hölderlin svim svojim snagama priziva neku »družbu prijatelja« kao uvjet mišljenja, kao da je pri tome ta družba preživjela neku katastrofu što mijenja samu narav prijateljstva. Mi iznova nalazimo svoj teritorij kod Grka, ali u odnosu na ono što oni nisu imali ili još nisu bili, kao što i njih iznova naseljavamo pri nama samima.

Ponovno filozofsko nastanjanje ima dakle također sadašnji oblik. Može li se reći da se filozofija nastanjuje u modernoj demokratskoj Državi i pravima čovjeka? Ali, budući da ne postoji univerzalna demokratska Država, to kretanje implicira partikularnost države, prava ili pak duh nekog naroda kadrog da izrazi prava čovjeka u »svojoj« Državi, i da obilježi moderno bratsko društvo. Doista, nije samo filozof onaj koji, kao čovjek, ima naciju, filozofija je ta koja se iznova nastanjuje u nacionalnoj Državi i duhu naroda (najčešće u Državi i duhu filozofa, ali ne uvijek). Tako je Nietzsche utemeljio geo-filozofiju pokušavajući odrediti nacionalne karaktere francuske, engleske i njemačke filozofije. Ali zašto su samo te tri zemlje bile u stanju kolektivno proizvoditi filozofiju u kapitalističkom svijetu? Zašto ne Španjolska, zašto ne Italija? Upravo je Italija mogla ponuditi zajednicu raseljenih gradova i pomorsku moć i time obnoviti uvjete za »čudo«; pokazali su ti gradovi i početak neusporedive filozofije, ali su podbacili, a njihovo je nasljeđe prešlo u Njemačku (s Leibnizom i Schellingom). Možda je Španjolska bila isuviše podložna Crkvi, Italija suviše »blizu« Svete Stolice. Ono što je duhovno spasilo Englesku i Njemačku, bilo je možda raskid s katolicizmom, a Francusku raskid s galikanizmom... Italiji i Španjolskoj nedostajala je »okolina« za filozofiju, tako da su njihovi mislioci ostali »kometi«, a one spremne da ih spale. Italija i Španjolska su bile dvije zemlje kadre moćno razviti konceptualizam, tj. onaj katolički kompromis između pojma i figure, koji je imao doduše estetsku vrijednost, ali je odbio filozofiju, skrenuo je k retorici i spriječio puno osvajanje pojma.

Sadašnji se oblik filozofije izražava na sljedeći način: mi imamo pojmove. Dok ih Grci još nisu »imali« te su ih kontemplirali izdaleka, ili ih predosjećali. Odatle proizlazi razlika između platoničkog sjećanja i kartezijanske urođenosti ili kantovskog apriorizma. Ali posjedovanje se pojma ne podudara nužno s revolucijom, s demokratskom Državom ili pravima čovjeka. Ako je istina da je poduhvat filozofskog pragmatizma u Americi, toliko nepoznat u Francuskoj, nastavljač demokratske revolucije i novog bratskog društva, onda to nije na isti način istina o zlatnom dobu francuske filozofije u 17. stoljeću, niti o Engleskoj u 18., ni o Njemačkoj u 19. stoljeću. Ali to samo znači da povijest filozofije i povijest ljudi nemaju isti ritam. A francu-

25
3. program
hrvatskog
radija

¹⁴ Hölderlin: Grci posjeduju veliki Panov plan, koji dijele s Istokom, ali oni moraju dosegnuti pojam ili zapadnu organsku kompoziciju; »kod nas je obrnuto« (pismo Böhlendorfu, 4. prosinca 1801, i komentar Jeana Beaufreta u Hölderlin, *Remarques sur Oedipe*, Ed. 10-18, s. 8-11; usp. također Philippe Lacou-Labarthe, *L'imitation des modernes*, Ed. Galilée). Čak i slavni tekst L. Renana o grčkom »čudu« sadrži slično složeno kretanje: ono što su Grci imali po prirodi, mi možemo iznaći samo refleksijom, sučeljavajući temeljni zaborav i dosadu; mi više nismo Grci, mi smo bretonci (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse* / »Uspomene iz djetinjstva i mladosti«).

ska filozofija se već poziva na duhovnu republiku kao i na sposobnost da o njoj misli kao o stvari »s najviše sudionitva« koja će se konačno izraziti u revolucionarnom cogitu; Engleska neće prestati s promišljanjem svog revolucionarnog iskustva, i prva je koja će pitati zašto revolucije završavaju tako loše u činjenicama, kad toliko obećavaju u duhu. Engleska, Amerika i Francuska žive kao tri zemlje ljudskih prava. Što se tiče Njemačke, ona ne prestaje s promišljanjem francuske revolucije, kao nečega što sama ne može izvesti. (Nedostaje joj gradova koji bi bili dovoljno raseljeni, pati od težine zaleđa, od onoga što se zove *Land*.) Ali ono što ne može izvesti, ona sebi postavlja kao zadatak za promišljanje. U svakom od slučajeva, u skladu je s duhom nekog naroda i s njegovom koncepcijom prava da filozofija pronade ponovno naseljavanje u modernom svijetu. Povijest filozofije obilježena je dakle narodnim, ili čak narodnjačkim karakteristikama koji su poput filozofskih »mnijenja«.

Ako je istina da mi moderni imamo pojam, ali da smo izgubili iz vida plan imanencije, francuski karakter u filozofiji pokazuje tendenciju da se prilagodi takvoj situaciji održavajući pojam pomoću jednostavnog poretka refleksivne spoznaje, poretka razloga, pomoću »epistemologije«. To je poput popisa zemlje u svrhu naseljavanja, civiliziranja, spoznavanja, ili pak popisa poznate zemlje, koja se mjeri »uzimanjem«—u—svijest ili cogitom, čak ako taj cogito mora postati pre-refleksivan, a sama svijest ne—*thetičkom*, da bi se moglo obrađivati najneplodnije dijelove. Francuzi su poput zemljišnih vlasnika čija je renta cogito. Oni su se uvijek iznova nastanjivali u svijesti. Njemačka, naprotiv, ne odustaje od apsoluta: ona se služi sviješću, ali samo kao sredstvom raseljavanja. Ona hoće iznova osvojiti grčki plan imanencije, nepoznatu zemlju koju sada osjeća kao svoje vlastito *barbarstvo*, kao svoju vlastitu *anarhiju* prepuštenu *nomadima* nakon nestanka Grka.¹⁵ Također, za nju je nužno neprestano krčenje i utvrđivanje tog tla, tj. utemeljivanje. Ono što nadahnjuje tu filozofiju jest prava strast utemeljivanja, osvajanja; ono što su Grci imali kao autohtono, ona će imati pobjedom i utemeljenjem, tako da će sâmu imanenciju učiniti imanentnom *nekoj stvari*, svom vlastitom činu filozofiranja, svojoj vlastitoj filozofskoj subjektivnosti. (Cogito zadobiva dakle potpuno drugi smisao jer on tu osvaja i utvrđuje tlo.)

S tog gledišta, Engleska je opsesija Njemačke; jer Englezi su nomadi koji plan imanencije tretiraju kao sipko i pokretno tlo, kao polje radikalnog iskustva, kao svijet—arhipelag, gdje se oni zadovoljavaju time da postave svoje šatore, od otoka do otoka i preko mora. Englezi lutaju starom grčkom zemljom, razvedenom, razlomljenom i protegnutom po cijelom univerzumu. Čak se ne može ni reći da li oni imaju pojmove, kao Francuzi ili Nijemci; oni ih stječu i vjeruju jedino u stečevinu. Ali ne zato što bi sve dolazilo od osjetila, već zato što se pojam stječe prebivanjem, razapinjanjem svog šatora, ugovaranjem nekog običaja. U trojstvu utemeljenja—gradnje—stanovanja. Francuzi su oni što grade. Nijemci utemeljuju, ali Englezi su oni što nastanjuju. Njima je dovoljan šator. Od običaja oni stvore neku neobičajenu koncepciju: običaje preuzimaju motrenjem i ugovaranjem onoga što se motri. Stvaralačko je običaj. Biljka motri vodu, zemlju, dušik, ugljik, klorne soli i sulfate, i kontraktira—ugovara ih da bi zadobila svoj vlastiti pojam i da bi se njime ispunila (enjoyment). Pojam je običaj stečen motrenjem elemenata koji se rabe u postupku. (Otuda i vrlo osobita grčka crta engleske filozofije, njezin empirijski novoplatonizam.) Svi smo mi motrišta, dakle običaji. Ja jest običaj. Pojmova ima posvuda gdje ima običaja, a

¹⁵ Vratit ćemo se prvim recima predgovora prvog izdanja Kritike čistog uma: »Poprište ovih beskonačnih prepirki zove se metafizika... Isprva je njezino gospodstvo pod upravom dogmatičara bilo despotsko. No kako je zakonodavstvo imalo po sebi još trag staroga barbarstva, to se zbog unutrašnjih ratova malo po malo izrodilo u anarhiju, a skeptici, neka vrsta nomada koji zaziru od svakoga stalnog obrađivanja tla, potkapali su od vremena do vremena građansko jedinstvo. Ali ovih je srećom bio samo mali broj, pa nisu mogli spriječiti da ga njihovi protivnici ne pokušaju uvijek iznova izgraditi, ako i ne po uzajamno usklađenoj mjeri« (prema prijevodu V. Sonnenfelda, prim. prev.). A o otoku utemeljenja v. veliki tekst »Analitičke načela«, s početka 3. poglavlja. Kantove kritike ne dopuštaju »povijest«, nego i geografiju Uma, prema kojoj se razlikuju »polje«, »područje« i »domena« pojma (*Kritika moći sudjenja*, uvod, §2) (usp. *Kritik der Urteils-kraft*, Einleitung, II. »Vom Gebiete der Philosophie überhaupt«, AB XVII, prim. prev.). Jean-Clet Martin je izvršio lijepu analizu te geografije čistog uma kod Kanta, v. *Variations*, u tisku.

običaji se tvore i rastvaraju na planu imanencije radikalnog iskustva: to su »konvencije«. ¹⁶ U tome je razlog što je engleska filozofija slobodno i divlje stvaranje pojmova. Ako je dana neka pretpostavka, onda je pitanje na koju konvenciju ona upućuje, koji je to običaj iz kojeg se postavlja pojam? To je pitanje pragmatizma. Englesko pravo je izvedeno iz navada i konvencija, kao što je francusko izvedeno iz ugovora (deduktivni sustav), a njemačko iz institucija (ogranski totalitet). U času kad se filozofija nastanjuje u pravnoj Državi, filozof postaje profesorom filozofije, ali Nijemac to postaje putem institucije i utemeljenja, Francuz putem ugovora, a Englez upravo putem konvencije.

→

Ako pak, usprkos snu njemačke filozofije o utemeljenju, ne postoji univerzalna demokratska Država, onda je to zato što je jedina univerzalna stvar u kapitalizmu tržište. Suprotno od arhajskih carstava koja su postupala po transcendentnim suprakodovima, kapitalizam funkcionira kao imanentna aksiomatika dekodiranih tokova (tok novca, rada, proizvoda...). Nacionalne države nisu više paradigme suprakodiranja, već tvore »modele ostvarenja« te imanentne aksiomatike. Unutar aksiomatike modeli ne upućuju na transcendenciju, naprotiv. Kao kad bi kod raseljavanja Država upravljala raseljavanjem kapitala i priskrblijvala mu ponovno nastanjivanje kao kompenzaciju. Otuda modeli ostvarenja mogu biti vrlo različiti (demokratski, diktatorski, totalitarni...), oni u zbilji mogu biti heterogeni, ali nisu ništa manje izomorfni s obzirom na svjetsko tržište, ukoliko ono ne samo pretpostavlja, nego proizvodi uvjetujuće nejednakosti razvitka. Zbog toga, kao što se to često primjećivalo, demokratske države i jesu do te mjere povezane, i time kompromitirane, s diktatorskim državama da obrana ljudskih prava nužno mora proći kroz internu kritiku svake demokracije. Svaka demokracija jest također Beaumarchaisov »drugi Tartuffe«, čovjekoljubivi Tartuffe, kao što je govorio *Péguy*. Nema doduše razloga da vjerujemo kako je nekome misliti poslije Auschwitzta, kako smo svi odgovorni za nacizam, s nekom nezdravom krivnjom koja uostalom i ne pogađa nikoga osim žrtve. Primo Levi kaže: neće nas natjerati da žrtve uzmemo za krvnike. Ali ono čime nas nacizam i logori pokreću, kaže on, jest nešto mnogo više ili mnogo manje: »stid što jesam čovjek« (jer i preživjeli su morali sudjelovati, kompromitirati se...). ¹⁷ Nisu time pogođene samo naše države, to je svatko od nas, svaki demokrat koji se osjeti, ne toliko odgovornim za nacizam, koliko uprlijan njime. Svakako postoje katastrofe, ali katastrofa se sastoji u tome što su društva braće ili prijatelja prošla kroz takvo iskušenje da se više ne mogu bez »zamora«, možda i nepovjerenja, suočiti jedna s drugima ili svako sa sobom, bez nečega što postaje beskonačnim kretanjem mišljenja, što doduše ne potiskuje prijateljstvo, ali mu pridaje svoju modernu boru i nadomještaju jednostavno suparništvo Grka. Mi više nismo Grci, prijateljstvo više nije isto. [Blanchot i Mascolo su uvidjeli važnost te mutacije za samo mišljenje.]

27
3. program
hrvatskog
radija

Prava čovjeka su aksiomi: oni na tržištu mogu opstojati zajedno s mnogim drugim aksiomima koji ih ignoriraju ili suspendiraju makar im ne proturječe, poput sigurnosti vlasništva: »nečista mješavina ili nečisto bok–uz–bok«, kako je govorio Nietzsche. Tko može održavati bijedu i upravljati njome, ili pak raseljavanje–nastanjivanje gradova–konzervi, osim policije i moćnih armija što opstoje ujedno s demokracijom? Koja socijaldemokracija nije dala nalog da se udari kad bijeda napusti svoj teritorij ili geto? Prava ne spašavaju ni ljude a ni filozofiju koja se nastanjuje u demokratskoj državi. Prava čovjeka nas neće navesti da blagosiljamo kapitalizam. Puno naivnosti ili pak pokvarenosti potrebno je filozofiji komunikacije u njezinoj preten-

●

¹⁶ Hume, *Traktat o ljudskoj prirodi*, Ed. Aubier, II, p. 608: »Dva čovjeka koja potežu veslo nekog čamca čine to prema nekom dogovoru ili konvenciji, iako ovi nikada nisu nastali iz obećanja« (prema franc. predlošku, prev.).

¹⁷ To je složeno osjećanje koje Primo Levi opisuje ovako: stid što su ljudi mogli to počinuti, stid što mi to nismo mogli spriječiti, stid što smo to preživjeli, stid što smo poniženi i osakaćeni. Usp. *Les naufragés et les rescapés* (»Brodolomnici i preživjeli«), Gallimard (o »sivoj zoni«, nejasnih kontura, koja ujedno odvaja i povezuje dva logora, logor gospodara i logor robova, v. str. 42).

ziji da ponovno uspostavi društvo prijatelja ili čak mudraca, oblikujući univerzalno mnijenje u »konsenzus«, sposoban da izvrši moralizaciju nacija, Država i tržišta.¹⁸ Prava čovjeka ne govore ništa o imanentnim načinima egzistencije čovjeka lišenog prava. A stid od bivanja čovjekom ne iskušavamo jedino u ekstremnim situacijama koje opisuje Primo Levi, već u uvjetima beznačajnosti, pred niskošću i vulgarnošću egzistencije koja postiduje demokracije, pred propagiranjem njezinih modusa egzistencije i mišljenja—za—tržište, pred vrijednostima, idealima i mnijenjima naše epohe. Stid zbog životnih mogućnosti koje su nam ponuđene, dolazi iznutra. Mi se ne doživljavamo izvan naše epohe; naprotiv, ne prestajemo zajedno s njome prolaziti kroz sramotne kompromise. Taj osjećaj stida jedan je od najjačih motiva filozofije. Mi nismo odgovorni za žrtve, ali mi smo pred žrtvama. Ne postoji drugi način da izbjegnemo postideenje nego da se pravimo životinjom (roktanjem, rovanjem, keženjem, grčenjem): sâmo mišljenje je ponekad bliže umirućoj životinji nego živom čovjeku, čak demokratu.

Ako se filozofija iznova nastanjuje u pojmu, onda uvjet za to ona ne nalazi u sadašnjem obliku demokratske Države ili pak u cogitu komunikacije, još sumnjivijem od cogita refleksije. Nama ne nedostaje komunikacije, naprotiv, imamo je previše; ono što nam nedostaje jest stvaranje. *Nedostaje nam otpor spram sadašnjosti*. Stvaranje pojmova priziva u sebi neki budući oblik, ono priziva neku novu zemlju i narod koji još ne postoje. Europeizacija ne čini neko postojanje, ona samo tvori povijest kapitalizma što osujećuje potčinjene ljude da postanu. Umjetnost i filozofija susreću se u toj točki, u točki konstitucije zemlje i naroda što nedostaju kao korelat stvaranja. Oni što najavljuju tu budućnost nisu populistički, već najaristokratskiji autori. Taj se narod i ta zemlja neće naći u našim demokracijama. Demokracije su većinske, a postajanje je ono što se po prirodi usteže većinskom. To je složen i dvojan položaj, položaj mnogih autora s obzirom na demokraciju. Afera Heidegger je samo još više zakomplicirala stvari: bilo je potrebno da se jedan veliki filozof nastani nacizmu pa da se ukrste najčudniji komentari, jedni da bi optužili njegovu filozofiju, drugi da bi ga razriješili krivnje u ime tako kompliciranih i zapetljanih argumenata kao da smo ih sanjali. Nije uvijek lako biti heideggerijanac. Bolje bi se razumjelo da se neki veliki slikar ili glazbenik tako izložio sramoti (ali upravo njima se to nije dogodilo). Bilo je potrebno da to bude filozof, kao da je sramota morala ući u samu filozofiju. Pomoću Nijemaca, u najgorem času njihove povijesti, on je ushtio pristupiti Grcima: ali što ima gore, govorio je Nietzsche, nego naći se pred Nijemcem dok se očekuje Grk? Kako ne bi (i Heideggerovi) pojmovi uopće bili upriani zazornom reteritorijalizacijom, kad svi pojmovi dopuštaju tu sivu zonu ili zonu nerazlikovanja gdje se borci u jednom trenutku miješaju na tlu i gdje umorno oko mislioca zamjenjuje jednog drugim: ne samo Nijemca Grkom, nego i fašistu stvarateljem egzistencije i slobode. Heidegger se izgubio na stazama ponovnog nastanjivanja, jer to su staze bez putokaza i grubodrana. Možda je taj strogi profesor bio bezumniji nego što je izgledao. Prevario se u narodu, tlu i krvi. Jer rasa koju su prizvale umjetnost i filozofija, nije ona koja se pretvara čistom, nego je ugnjetena rasa, nečista, inferiorna, anarhična, nomadska, nepovratno manjinska — ona koju je Kant isključio iz putova nove Kritike... Artaud je govorio: pisati za nepismene, govoriti za afazične, misliti za bezglave. Ali što znači »za«? To nije »u namjeri«, čak ni »umjesto«. To znači »ispred«. To je pitanje postojanja. Mislilac nije bezglav, afazičan ili nepismen, ali on to postaje. On postaje Indijancem, i ne prestaje to bivati, možda zato »da bi« Indijanac koji jest Indijanac sam postao nešto drugo i otrgnuo se svojoj agoniji. Mislimo i pišemo za same životinje. Postajemo životinjom da bi sama životinja postala nešto drugo. Smrt štakora ili ubijanje teleta ostaju u mišljenju, ne zbog samilosti, nego kao zona razmjene između čovjeka i životinje gdje nešto od jednoga prelazi u drugo. To je konstitutivni odnos između filozofije i ne-filozofije. Postajanje je uvijek dvostruko, i to dvostruko po-

28
što je
filozofija?

●
¹⁸ O kritici »demokratskog mnijenja«, o njegovom američkom modelu kao i o mistifikacijama prava čovjeka ili Države internacionalnog prava, v. jednu od najuvjerljivijih analiza Michela Butela, *L'Autre journal*, no. 10, ožujak 1991, s. 21–25.

stajanje jest ono što čini budući narod i novu zemlju. Filozof mora postati ne-filozofom kako bi ne-filozofija postala zemljom i narodom filozofije. Čak je i tako ugledan filozof kao biskup *Berkley* neprestano govorio: »mi, drugi Irci, pûk...« Narod je unutrašnji filozofu jer to znači »postajanje narodom«, isto onoliko koliko je i mislilac nutarnji narodu, kao ništa manje bezgranično postajanje. Umjetnik i filozof su svakako nesposobni da proizvedu narod, oni ga svim svojim silama jedino mogu prizivati. Narod se može stvoriti samo u strahotnim patnjama i više se ne može zanimati umjetnošću i filozofijom. Ali filozofske knjige i umjetnička djela imaju isto toliko svoju nepredstavljivu sumu patnje koja omogućuje da se predosjeti nadolazak nekog naroda. Njima je zajedničko to da pružaju otpor, otpor smrti, ropstvu, nepodnošljivom, sramoti, sadašnjosti.

Raseljavanje i ponovno nastanjivanje presijecaju se u dvostrukom postajanjju. Ne može se više razlikovati autohtono i strano, jer strano postaje autohtono u drugom koje to nije, u isto vrijeme dok autohtono postaje stranim sebi samome, svojoj vlastitoj klasi, svojoj vlastitoj naciji, svom vlastitom jeziku: mi govorimo istim jezikom, ali ja vas ne razumijem... Postati stranim samome sebi, svome jeziku i naciji, nije li to vlastitost filozofa i filozofije, njihov »stil«, ono što se naziva filozofskom zbrkom? Ukratko, filozofija se reteritorijalizira triput, jednom u prošlosti kod Grka, drugi put u sadašnjici u demokratskoj Državi, treći put u budućnosti u novom narodu i na novoj zemlji. Grci i demokrati se čudnovato izobličuju u tom ogledalu budućnosti.

Utopija nije dobar pojam jer čak i kad je u suprotnosti s poviješću, još uvijek se odnosi na nju i upisuje se u nju kao ideal ili kao motivacija. No, postajanje jest sam pojam. Ono se rađa u povijesti, pada natrag u nju, ali nije povijesno. Ono nema u sebi ni početka ni kraja, već samo okolinu. Zato je više geografsko nego povijesno. Takve su revolucije i društva prijateljâ, društva otpora, jer stvarati znači odolijevati: čista postajanja, čisti događaji na planu imanencije. Ono što povijest zahvaća od događaja, jest njegovo izvođenje unutar stanja stvari ili života, ali u svom postajanju, u svojoj pravoj tvari, u svom samopostavljanju kao pojmu, događaj izmiče povijesti. Psihosocijalni tipovi jesu historijski, ali pojmovne osobe su događajne. Ponekad se stari prema historiji i s njome, ponekad se stari u nekom sasvim diskretnom događaju (možda u istom događaju koji dopušta da se postavi problem »što je filozofija?«). To je jedno te isto za one koji umiru mladi, a ima više načina da se umre tako. Misлити znači eksperimentirati, ali eksperimentiranje je uvijek ono što se upravo izvodi u trenutku — ono što je novo, značajno, zanimljivo, ono što nadomješta pojavnost istine i što je zahtjevnije od nje. Ono što se upravo stvara, to nije ono što se okončava, ali više ni ono što otpočinje. Povijest nije eksperimentiranje, ona je samo skup skoro negativnih uvjeta koji omogućuju eksperimentiranje s nečim što izmiče povijesti. Bez historije eksperimentiranje bi ostalo neodređeno, neuvjetovano, ali eksperimentiranje nije historijsko, ono je filozofsko.

U jednoj velikoj knjizi Péguy objašnjava da postoje dva načina razmatranja događaja, jedan koji se sastoji u njegovu uzdužnom praćenju, u skupljanju njegovih učinaka u historiji, njegovih uvjetovanja i kvarenja u historiji, drugi pak u ulaženju u događaj, u samopostavljanju u događaj kao u postajanje, u podmlađivanju i ujedno starenju u njemu, u prolaženju svim njegovim dijelovima i pojedinostima. Moguće je da se u historiji ništa ne mijenja ili da tako izgleda, ali u događaju se sve mijenja, i mi sâmi se mijenjamo u događaju: »Ničeg nije bilo. Problem kojemu se ne vidi kraj, problem bez izlaza... odjednom više ne postoji i pitamo se o čemu je uopće bila riječ«; prešao je među druge probleme; »ničeg nije bilo i sad smo u nekom novom narodu, novom svijetu, i novom čovjeku«. ¹⁹ On nije historijski i nije vječan, *eternelan*, nego je, kaže Péguy, nutarnji, *internelan*. Eto riječi koju je trebao stvoriti Péguy da bi označio novi pojam, njegove sastavne dijelove i intenzitete. Nije li sasvim slična stvar ona koju je jedan filozof, sasvim

¹⁹ Péguy, *Clio*, Gallimard, s. 266–269.

udaljen od Péguya, označio imenom *intempestivnog*, nesuvremenog, ili nesadašnjeg, *inaktuelnog*: gola ne—historičnost koja nema ništa zajedničko s vječnošću, postajanje bez kojeg ništa ne bi nastalo u historiji, ali koje se ne dâ brkati s njome. Ispod Grkâ i Država ono izbacuje nov narod i zemlju, poput površine ili ploče nekog novog svijeta koji se ne okončava, uvijek u trenutku stvaranja: »raditi protiv vremena, a time i na vremenu, u korist (nadam se) nekog vremena u nadolasku«. Raditi protiv prošlosti, a time na sadašnjosti, u korist (nadam se) neke budućnosti — ali budućnost nije futur historije, čak niti utopijski, to je beskonačno sada, *nunc* koje je već Platon razlikovao od svakog prezenta, intenziv ili intempestiv; ne trenutak, nego postajanje. Nije li to još ono što je Foucault zvao aktualnim? Ali otkud bi pojam trebao zadobiti ime aktualnog kad ga je Nietzsche nazivao inaktualnim? Otuda što za Foucaulta postoji važna razlika između prisutnog i aktualnog. Novo, zanimljivo — to je aktualno. Aktualno nije ono što mi jesmo, već prije ono što postajemo, ono što jesmo u trenutku postajanja, tj. drugo, naše postajanje—drugim. Naprotiv, ono prisutno, to je ono što jesmo, i time već ono što prestajemo biti. Dakle ne moramo razlikovati samo stranu prošlog i sadašnjeg, već, još dublje, stranu sadašnjeg i aktualnog.²⁰ Nije riječ o tome da aktualno predstavlja utopijsko predoblikovanje nečeg što će još doći iz naše historije, već je ono sada našeg postajanja. Diveći se što je Kant problem filozofije postavio u odnosu na sada, a ne u odnosu prema vječnosti, Foucault hoće reći da cilj filozofije nije motrenje vječnog, ni refleksija historije, nego dijagnosticiranje naših aktualnih postajanja: postajanja revolucionarnim koje se, prema samom Kantu, ne brka s prošlim, sadašnjim niti nadolazećim revolucijama. Postajanje demokratskim koje se ne poistovjećuje s onim što demokratske Države jesu, ili čak postajanje grčkim koje se ne poistovjećuje s onim što su Grci bili. Dijagnosticirati postajanje u svakoj sadašnjosti koja prolazi, to je ono što je Nietzsche pripisivao filozofu kao iscjelitelju, »iscjelitelju civilizacije« ili pronalazaču novih oblika imanentne egzistencije. Vječna filozofija, ali i povijest filozofije, oslobađaju mjesto za postajanje filozofskim. Koja postajanja što padaju u historiju danas prolaze nama, ali koja se ne vraćaju odatle, ili možda, koja se vraćaju samo da bi izišla? Internalno, intempestivno, aktualno, to su primjerci pojmova u filozofiji; egzemplarni pojmovi... Ako pak netko nazove aktualnim ono što je netko drugi nazvao inaktualnim, to je samo radi šifre pojma, radi njegovih okolnih bliskosti i komponenti čiji lagani pomaci mogu, kao što je govorio Péguy, zahvatiti modifikaciju nekog problema (vremeni—to—vječno kod Péguya, vječnost postajanja prema Nietzscheu, izvanjsko—nutarnje kod Foucaulta).

Preveo Borislav Mikulić

²⁰ Foucault, *Archéologie du savoir*, Gallimard, s. 172.