

Filozofija i društvo, godište XXVI, broj 2
Izdaje Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381 11 2646242
institut@instifdt.bg.ac.rs
www.instifdt.bg.ac.rs

IZDAVAČKI SAVET / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Petar Bojanić Beograd; Miran Božović Ljubljana; David Chandler London;
Igor Cubarov Moskva; Mario de Caro Roma; Ana Dimiskovska Skopje;
Aleksandar Fatić Beograd; Markus Gabriel Bonn; Christoph Hubig
Darmstadt; Kornelia Ičin Beograd; Dejan Jović Zagreb; Jean François
Kervegan Paris; Cornelia Klinger Wien; Nicholas Onuf Miami; Snježana
Prijic-Samardžija Rijeka; Luca Taddio Udine; Ilija Vujačić Beograd; Alenka
Zupančić Ljubljana

REDAKCIJA ČASOPISA / EDITORIAL BOARD

redakcijafid@instifdt.bg.ac.rs

Ana Birešev, IFDT; Jan Müller, Darmstadt Universität; Maurizio Ferraris,
Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino; Peter
Klepec, Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Slobodan Perović,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu; Mirjana Radojičić, IFDT; Jelena
Vasiljević, IFDT

Urednik izdavačke delatnosti

Predrag Krstić

Glavni i odgovorni urednik / Editor in Chief

Rastko Jovanov

Zamenik urednika

Marjan Ivković

Sekretari redakcije

Srđan Prodanović, Biljana Albahari

Dizajn: Milica Milojević

Lektura: Edvard Đorđević

Grafička obrada: Nina Popov

Štampa: Colografx, Beograd

Tiraž: 300. Časopis izlazi četiri puta godišnje.

Cena 350 dinara; godišnja pretplata 1200 dinara.

Objavlivanje časopisa finansijski pomaže Ministarstvo prosvete, nauke
i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštamovati, u celini
ili u delovima, ukoliko nije naveden izvornik.

Pun tekst brojeva Filozofije i društva može se naći na sledećim adresama:

www.instifdt.bg.ac.rs/fid.html

www.doiserbia.nb.rs

www.ceeol.com

www.komunikacija.org.rs

<http://obavezni.digital.nb.rs/izdavac/institut-za-filozofiju>

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

FILOZOFIJA I DRUŠTVO

broj 2, 2015.
godište XXVI

Beograd 2015.
YU ISSN 0353-5738 UDK 1+316+32
3

- 291 Einleitende Betrachtung
Reč priređivača
- 293 Annette Hilt
Zwischen Konstitution und Interpretation: Identität als Geschichte
Između konstitucije i interpretacije: identitet kao povest
- 315 Adriano Fabris
Identität und Kommunikation
Identitet i komunikacija
- 325 Virgilio Cesarone
Identität und Gehorsamkeit des zoon politikon
Identitet i poslušnost zoon politikon-a
- 334 Marcello Barison
Identität und Singularität. Metastabilität und Morphogenesis im Ausgang
von Deleuze
Identitet i singularnost. Metastabilnost i morfogeneza polazeći od Žila Deleza
- 351 Holger Zaborowski
Abschied vom „ewigen Frieden“? Neue Kriege und ihre Herausforderungen für
Moral und Recht
Oproštaj od „Večnog mira“? Novi ratovi i njihov izazov za moral i pravo

STUDIJE I ČLANCI

STUDIES AND ARTICLES

- 369 Jure Simoniti
The Ontological Indifference. A Realist Reading of Kant and Hegel
Ontološka indiferencija. Realističko čitanje Kanta i Hegela
- 392 Andrija Filipović i Bojana Matejić
Umetnost=život? Delez, Badju i ontologija ljudskog
Art=Life? Deleuze, Badiou and Ontology of the Human
- 414 Predrag Milidrag
Razlika esse–essentia u Sumi protiv pagana, II 52–54
The esse–essentia distinction in the Summa Contra Gentiles, II 52–54
- 436 Jelena Govedarica
Grocijusova teorija prirodnog prava
Grotius' Theory of Natural Law
- 458 Milan Subotić
Postkolonijalne studije i post-sovjetska društva: mogućnosti i ograničenja ukrštanja
Postcolonial Studies and Post-Soviet Societies: The Possibilities and the Limitations
of their Intersection



PRIKAZI

REVIEWS

- 483 Srđan Prodanović
(Marcus Morgan and Patrick Baert, *Conflict in the Academy: A Study in the Sociology of Intellectuals*, Palgrave Macmillan, London 2015)
- 485 Davor Lazić
(Damir Smiljanić, *Iritacije*, Adresa, Novi Sad 2014)
- 491 Submission Instructions
Uputstvo za autore

IDENTITÄT – ANNÄHERUNGEN AN EINE ONTOLOGIE DES SOZIALEN
IDENTITET – PRIBLIŽAVANJA ONTOLOGIJI SOCIJALNOG

I

Željko Radinković (ed.)

Einleitende Betrachtung

Die in diesem Themenblock versammelten fünf Beiträge lassen sich als Versuche einer Annäherung an das Thema der Identität aus sozialontologischer Perspektive verstehen. Sie sind gleichzeitig auch Versuche einer Annäherung an das Feld der Sozialontologie selbst, da sie die sozialontologische Fragestellung eher implizit enthalten. Die Frage nach dem Wesen der sozialen Tatsachen – wie etwa Identität, aber auch Gehorsamkeit, Kommunikation, Kriegsrecht, Moral, Lebenswelt – wird hier nicht im Rahmen einer erklärtermaßen sozialontologischen Fragestellung, sondern eher als Konsequenz der phänomenologischen, hermeneutischen, systemtheoretischen, kommunikationstheoretischen etc. Überlegungen entfaltet. Vom methodischen Standpunkt gesehen könnten diese Versuche als Beschreibung der sozialen Wirklichkeit oder Wirklichkeiten mit Hilfe von anderweitigen und in anderen Bereichen bereits etablierten (ontologischen) Kategorien verstanden werden. So widmet sich Annette Hilt der narrativen Sinnkonstitution in den sog. Grenzsituationen bzw. der Möglichkeit der narrativen Identitätskonstitution beim Überschreiten des durch die Typologisierungen erfahrbaren Sinnangebots der alltäglichen Welt. Adriano Fabris wählt eine kommunikationstheoretische Zugangsweise und entfaltet einen Begriff der offenen Identität, die die für die freie Kommunikation konstitutive Funktion der Alterität hervorhebt. Der Beitrag von Virgilio Cesarone beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Identität und politischer Gehorsamkeit und zwar im Hinblick auf die Frage nach den Gründen für den Freiheitsverzicht zugunsten eines Konformismus gegenüber autoritären Strukturen. Marcello Barison thematisiert die Verbindung von Identifizierungsprozessen und organischer Morphogenese, wobei er aufgrund solcher Analysen die Unterschiede zwischen den Begriffen der Identität und Singularität herausarbeitet. Holger Zaborowski fragt nach der Aktualität der Idee des Ewigen Friedens angesichts der entscheidenden technologisch indizierten Veränderungen im zeitgenössischen Kriegswesen.

Hiermit möchten wir uns bei den Autoren für die zur Verfügung gestellten Texte herzlich bedanken.

Annette Hilt

Zwischen Konstitution und Interpretation: Identität als Geschichte

Zusammenfassung *Der Beitrag untersucht Möglichkeit von Sinnkonstitution in sog. „Grenzsituationen“, in denen die mit anderen geteilten Strukturen der Lebenswelt ihre Geltung für die Wirklichkeitserfahrung und damit auch der Orientierung zur Wirklichkeit verlieren. Im Ausgang von Alfred Schütz' Konstitutionsanalyse des Fremdverstehens und eines gemeinsam geteilten Sinns einerseits, dem literarischen Verfahren Imre Kertész', die Lebensgeschichte eines KZ-Überlebenden aus dessen Erlebnisperspektive zu narrativieren, andererseits werden Konstitutions- und der Interpretationsbegriff daraufhin untersucht, wie sie Transzendenzen aus einer nur noch über Typologisierungen erfahrbaren Alltagswelt, die subjektiven Sinn ausblendet bzw. normativ die Artikulation dieses Sinnes verhindert, ermöglichen. Leitende Fragestellung ist, wie sich aus der Konstitution von subjektivem Sinn eine Identität – eine Lebensgeschichte – bilden kann, die nicht allein auf das Sinnangebot der alltäglichen Lebenswelt zurückgreifen muss. Alfred Schütz' und Thomas Luckmanns Anzeige von Grenzüberschreitungen und der biographischen Kategorien des Sinnaufbaus einer sozial geteilten Wirklichkeit sollen ein theoretisches Angebot für den Umgang mit konstitutiven Differenzen im Bereich sozialen Sinnverstehens bieten, das durch Kertész' narratives Verfahren eine Erweiterung hinsichtlich der Problematisierung exemplarischer Erfahrungen erfährt.*

293

Schlüsselwörter: *Hermeneutische Phänomenologie, Sinnkonstitution, narrative Identität, Alfred Schütz, Imre Kertész*

Zwischen Konstitution und Interpretation möchte ich ein Feld umreißen, das sicherlich in seinen transzendentalen Ermöglichungsbedingungen wie auch von seiner historisch-sozialen Genese her phänomenologisch wie hermeneutisch bestimmt, beschrieben, analysiert und ausgelegt werden könnte: indes so stets nur einen Teil unserer gelebten und geteilten Erfahrung und ihre Strukturen trifft. Was dabei leicht außer Acht gerät, ist diejenige eigene Evidenz, die nach dem Prinzip aller Prinzipien, dass Wirklichkeit mir unzweifelhaft gegeben sei, alle Erfahrung von sich selbst, der Welt und den anderen Menschen fundiert, und zwar als unsere miteinander geteilte Wirklichkeit. Ich möchte dies im Ausgang von der Erfahrung von Grenzen der sozialen, der geteilten Wirklichkeit versuchen: derjenigen Wirklichkeit, wo die jeunsrigen Erfahrungen eine typische Prägung gewinnen, wo diese Typologisierung aber auch gerade scheitern kann und die singuläre Erfahrung nicht mehr kommunizierbar ist, weil sie aufgeht in Interpretationen, die der Erfahrung fremd sind, von ihr nicht angeeignet wurden. Interpretation wird zur fremden Konstitution

eigener Identität, die Konstitution von Identität erweist sich nunmehr nur noch als Konstruktion. Hier, an den Bewährungsstellen der Bildung individuellen Sinns an Grenzen der Erfahrung, kommt es auf eine Verschränkung von Konstitution und Interpretation an, sucht sie Verständigungskategorien für den Sinn eigenen und fremden Erlebens zu gewinnen und ihnen Ausdruck zu geben.

294

Wo sich in geschlossen konstituierten Sinnbereichen keine Möglichkeiten für deutende Sinnentwürfe mehr bieten und diese Möglichkeiten die Offenheit von „Wirkwelt“ des intersubjektiven Verständigens im Sprechen und Handeln verlieren, öffnet sich ein phänomenologisch-hermeneutischer Problembereich zwischen dem singulären, „einsamen Ich“ und einem gemeinsamen Sinn. Grenzen eines verfestigten alltäglichen Sinns lassen das „einsame Ich“ in seiner Leidensfähigkeit und seinem realen, aber nach innen gekehrten und unsichtbaren Leid erfahrbar werden. „In Auschwitz aber war der geistige Mensch isoliert, war ganz auf sich selbst gestellt. [...] In Auschwitz war der Geist nichts als er selber, und es bestand keine Chance, ihn an eine auch noch so unzulängliche, noch so verborgene soziale Struktur zu montieren. Der Intellektuelle stand also allein mit seinem Geist, der nichts war als barer Bewußtseinsinhalt und sich nicht aufrichten und erhärten konnte an einer gesellschaftlichen Wirklichkeit.“ (Améry 1988: 20f.)

In vier Schritten, über Problemstellung, Analyse, verstehende Interpretation und begreifende Transformation der Grenzsituation, die wiederum zu einer Öffnung der Wirk- und Handlungswelt führen könnten, soll im Folgenden die Fragestellung von Konstitution und Interpretation über Alfred Schütz' phänomenologischen Kategorien von Sinnkonstitution und Sinnverstehen und Imre Kertész Erzählen eines gelebten Lebens, das seine Identität erst über seine (Wieder-)Erzählung konstituieren kann, in einen Dialog gebracht werden. In dieser Auseinandersetzung zwischen Kategorien und Ausdrucksform von Erfahrung liegt ein Feld von Sinnstrukturen; in diesem Feld Möglichkeiten der Transzendenz der sozialen Lebenswelt zu individuellem sinnhaften Leben und Erleben aufzuzeigen, stellt Aufgaben nicht nur für die sozialwissenschaftliche Analyse, sondern auch für eine Phänomenologie der Erfahrung, die über die Konstitution von Sinn im Bewusstsein hinaus nach dem „Ganzen“ eines Lebens in seinen Grenzen von Glück und Leid und an seinen Schwellen von Sinn und Nicht-Sinn fragt.

Der „geistige Mensch“, von dem Améry in dem eben angeführten Zitat spricht, das „einsame Ich“, ist nicht das autonom sich selbst setzende,

herrschaftsförmig-vernünftige, die Welt als Für-sich totalisierende Selbst, wie es Levinas im ersten Teil von *Totalität und Unendlichkeit* entwirft und auf seine alteritäre Bedingtheit reduziert. Vielmehr ist es ein in Grenzsituationen des Sinnverstehens und der Sinnsuche auf sich selbst reduziertes Ich „barer Bewußtseinsinhalte“, das allein in seiner Selbstkonstitution, nicht jedoch über seine äußere Realität und dem ihm hier zugeschriebenen Ort, seine Wirklichkeit als die seine konstituieren und sich selbst in einer eigenen Geschichte wiederfinden kann. Das heißt, dass dieses Ich in dieser weltlichen Verschränkung, von der her Erfahrungen der Grenzüberschreitungen in andere Wirklichkeitssphären als der Innenwelt und der normierten Welt des Alltags möglich werden, gerade verletzlich wird.

Die „Transzendenzen des Alltags“, wie sie Schütz und Luckmann terminologisch geprägt haben, die Transzendenzen *in* der Lebenswelt, müssen erst wieder eigens in Anschlag gebracht werden: im subjektiven Ausdruck von Erfahrungswirklichkeiten; dies jenseits der transzendentalphilosophisch-theoretischen Konstruktion und diesseits einer pathologischen Abweichung: in solchen Extremsituationen, wo Verständigung – mit Améry: „die Aufrichtung und Erhärtung“ an einer gesellschaftlichen Wirklichkeit (Améry 1988: 21) scheitert und dies Scheitern selbst zu einer Wirklichkeit an den Grenzen der Erfahrung im Sinne der Erfahrungskonstitution, nicht nur des pathologischen Wahns, wird.

295

Gegen die Kritik, Alfred Schütz' Betonung der Subjektgebundenheit der Sinnkonstitution vernachlässige die intersubjektive, strukturelle Dimension als Bedingung lebensweltlicher Sinndeutung, soll gerade die hermeneutische und die ethische Relevanz eines „einsamen Ichs“ hervorgehoben werden: In der Betonung der Trennung zwischen Ich und Du, wie sie im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* von Schütz in seiner Theorie des Fremdverstehens entworfen wird, kann sich eine Analyse-möglichkeit subjektiven Ausdrucksformen von Sinnerfahrung erst in ihrem produktiven Potenzial zeigen. Zugleich gilt es allerdings auch, die Grenzen dieses Modells zu bestimmen, um dann konstruktiv Schütz' phänomenologische Problemanzeigen der Konstitution von Ausdruckssinn weiterzudenken – und zwar über seine Lösung hinaus, die Unzugänglichkeit der inneren Erfahrung eines Ich durch im gemeinsamen Wirken und Handeln gewonnene soziale Typen zu kompensieren. Einen möglichen Ansatzpunkt einer solchen Weiterführung werde ich im folgenden über Imre Kertész literarische Form der subjektiven Konstitution von Lebenswelt und – wirklichkeit suchen: Denn in den Erinnerungsversuchen eines Bewohners zweier totalitärer Lebenswelten zeigt sich

ein „radikaler Subjektivismus“, der gerade *über* diesen Subjektivismus auf die Welt- und die damit einhergehende Selbstentfremdung des einsamen Ichs eingeht, so dass dabei das konstitutiv Andere in diesem „einsamen Ich“ erscheint.

Imre Kertész endet seinen *Roman eines Schicksallosen* mit folgendem Ausblick:

„Ich werde mein nicht fortsetzbares Dasein fortsetzen. [...] Es gibt keine Absurdität, die man nicht ganz natürlich leben würde, und auf meinem Weg, das weiß ich schon jetzt, lauert wie eine unvermeidliche Falle das Glück auf mich. Denn sogar dort, bei den Schornsteinen, gab es in der Pause zwischen den Qualen etwas, das dem Glück ähnlich war. Alle fragen mich immer nur nach den Übeln, den 'Greueln'; obgleich für mich vielleicht gerade diese Erfahrung die denkwürdigste ist. Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müßte ich ihnen erzählen, das nächste Mal, wenn sie mich fragen. Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es nicht selbst vergesse.“
(Kertész 1998a: 287)

296

Diese auf die einsame Subjektivität, auf ein singuläres Ich reduzierte Erinnerung stellt Schütz' Kategorien der subjektiven Sinnkonstitution auf einen Prüfstand: dann, wenn die Forderung einer intersubjektiven Objektivität Teil eines anomischen Sozialgefüges ist, wenn sich die Alltäglichkeiten gegen das Besondere zur Totalität schließen. Hier ist die soziale Welt dem beschädigten Leben, dem individuell erlebte Leid gegenüber gleichgültig: „Sie blickt vorwärts, im günstigsten Fall, auf daß dergleichen sich nicht wieder ereigne“, so schreibt Jean Améry (1988: 89f.). Kertész' Poetologie der Fiktionalisierung von Wirklichkeit sucht nach einem Deutungs-, *vor allem aber einem Ausdrucksrahmen* für die Erfahrung eines Überlebenden, der auf der Einmaligkeit seiner Erinnerung gegenüber der öffentlichen Deutungspraxis beharrt. Kertész sucht durch die Form seiner fiktionalisierten Erinnerung das „verdrehte und ver-rückte Zeitgefühl“ des Überlebenden auszudrücken: ein Zeitgefühl, das das Paradox, das „zweifach Unmögliche, den Rückgang ins Abgelebte und der Aufhebung dessen, was geschah“ (ebd., 88) in einen Ausdruck dieser Erfahrung wendet.

Beginnen werde ich mit Schütz' Theorie des Fremdverstehens als Zeitproblem, als Frage nach der Konstitution von Eigen- und Fremdzeit: Dies wird an Kertész' Verfahren der Erinnerung und ihres narrativen Ausdrucks – eine Form der Aufmerksamkeitsveränderung in der Erinnerung im Zeiterleben von Kertész' „Schicksallosen“ und seiner „ver-rückten“ Zeiterfahrung – weitergeführt zu Prozessen identitätskonstituierender Interpretation. Schütz' Anzeige von Grenzüberschreitungen in den „mittleren“ und „großen

Transendenzen“ im Alltag, die von ihm nur angedeuteten unterschiedlichen Konstitutionsdimensionen von Sinn in den biographischen Kategorien des Sinnaufbaus sollen schließlich ein *theoretisches* Angebot für den Umgang mit konstitutiven Differenzen im Bereich sozialer Intersubjektivität bieten, das auf eine praktische, auf Problematisierung individueller Erfahrung bedachte Erweiterung der Schütz'schen Theorie zwischen Sinnkonstitution und Sinnverstehen zu einer narrativen Identitätsbildung im Aufbau sozialer Wirklichkeit hinzielt.

Grenzerfahrungen zwischen eigenem und fremdem Sinn – Wandel des Sinns in der Zeiterfahrung

In einer Ausnahmesituation der sozialen Welt, in der ein Ich, ein Selbst, nur unter Gegenstellung zum Ganzen der Gesellschaft sich finden kann, lässt sich Schütz' Ausgang von dem „inneren Erleben“ des einsamen Ich einiges an Plausibilität abgewinnen, insofern sie gerade *Problemhorizonte* aufzuschließen vermag: Die *absolute* Unzugänglichkeit des eigenen Erlebens durch ein Du (oder ein Ihr), die Situation eines Menschen, „der nicht mehr 'Wir' sagen kann“ (Améry), der Ausschluß der Selbsterfahrung aus der Fremderfahrung bzw. der „Kollektiverfahrung“ lassen sich umformulieren in eine *konstitutive* Differenz von ego und alter: Die Differenz in der Konstitution eigener und fremder Identität verweist auf Möglichkeiten, Totalitäten zu transzendieren und darin Sinnmöglichkeiten für „echtes Fremdverstehen“ zu gewinnen, von denen her sich zumindest die Pathologien eines objektivierenden, typisierenden und anonymisierenden sozialen Sinnhorizontes deuten lassen.

297

Selbst- wie Fremdauslegung können gerade nicht einer „natürlichen Anschauung“, also der Zweifellosigkeit des alltäglichen Sinnhorizontes, folgen, in der sich das Anomische ganz „natürlich“ in die Ordnung des Normalen einfügt. Wenn Waldenfels schreibt: Die „konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung verzichtet auf einen extramundanen Standort, vom dem sich letztgültige Kriterien der Kritik konkreter Alltagswelten herleiten ließen. Demzufolge bleibt für Schütz' phänomenologische Lebensweltanalysen der Alltag letztlich ein Labyrinth ohne Ausweg und Ausblick. Es gibt Ordnungen, aber keine Appellationsinstanz.“ (Waldenfels 1978: 26) – so ist dies gerade eine Extremsituation des Sinnverstehens, an dem dieses sich abarbeiten muss: Soviel zur Problemstellung, die nun mit Schütz in einem ersten Analyseschritt in verschiedene Ausdrucksdimensionen dieses subjektiven Sinns differenziert werden muss.

„Gemeinter Sinn“ ist wesentlich subjektiv und prinzipiell an die Selbstausslegung des Erlebenden gebunden. Er liegt nicht im Erlebnis selbst, sondern ist erst das genetische Produkt von Zuwendung zum Erleben, zu Einstellungsänderungen, in denen sich der Erlebnisfluss in Auffassungsperspektiven und in diskontinuierlichen Segmenten gibt, wie Schütz schreibt: „Daß ich überhaupt des Sinns eines Erlebnisses inne werde, setzt voraus, daß ich es in den Blick fasse und aus allen anderen Erlebnissen, in denen ich lebe, „heraushebe“ (Schütz 1974: 53). Weder eigener noch fremder Sinn ist unmittelbar festzuhalten, sondern immer nur in vermittelter Weise über Anzeichen oder Zeichen für das Erleben. Der Erlebnisvollzug ist damit wesentlich und prinzipiell unzugänglich für ein Du, nur in einer zurückgebogenen, reflexiven Intentionalität erfassbar, verweigert sich dem direkten Ausdruck. Schütz weist im *Sinnhaften Aufbau* auf das Problem hin, das die Deutungsschemata der Erfahrung für die Selbstausslegung bieten, wenn Unbekanntes nicht auf Bekanntes rückgeführt werden kann:

„[I]m Bewußtsein (treten) Erlebnis auch als *einmalige* und schlechthin nicht weiter einordenbare (auf). Dies hat seine Ursache darin, daß das Ausmaß, in dem Erlebnisse in der Zuwendung erfassbar sind, von dem Grad ihrer 'Intimität' abhängt. [...] Daß ein Phänomen unerklärlich oder erklärungsbedürftig sei, besagt zunächst, daß es in die Schemata der Erfahrung als fraglos gegebene Gegenständlichkeiten nicht eingeordnet werden kann, daß also eben diese Schemata in Frage zu stellen sind und damit selbst problematisch sind.“

Zu den Kriterien, nach denen die Auswahl der Deutungsschemata bei der Selbstausslegung eines Erlebnisses verläuft, heißt es dann weiter:

„Mit einem Paradoxon könnte gesagt werden, daß das als *Problem* Aufgegebene, nämlich das einzuordnende Erlebnis, das Deutungsschema, in welches die Einordnung erfolgt, selbst bestimme“ (Schütz 1974: 112f.).

Das Erlebnis wirkt auf das Deutungsschema zurück, es konstituiert in Ansätzen dessen Ordnungsstruktur und -funktion, indem es den Rahmen für die Deutungen neu setzt. In dieser Intimität – im Grenzfall der auf sich allein gestellten Identität konstituiert die Erfahrung ihre Deutungsschemata. Diese Konstitution geschieht im *Verborgenen*, so meine Emphase, was Schütz jedoch in seinen Analysen nur streift; dies bedeutet: in einer Entwicklung eines eigenen Ausdrucksstils, der nun den Rahmen, in dem er verstanden werden will, weil er zur Verständigung drängt, mit artikuliert. Ein solch subjektiver Sinn muss seinen Sinnzusammenhang erst erzeugen (vgl. ebd.: 188). Für Schütz geschieht dies durch einen „Wandel der *attention à la vie*“, durch die „das Fraglos-Gegebene zum Objekt besonderer Zuwendung, zu einem 'Problematischen'“

werden kann.“ (ebd.: 99); dies vollzieht sich für Schütz nun über das innere Zeitbewusstsein.

Bestimmte Erlebnisse sind nach Schütz selbst dem reflexiven Zugriff so gut wie vollständig entzogen: die „wesentlich aktuellen Erlebnisse“ (Schütz 1974: 69), die an eine ganz bestimmte Zeitstelle des inneren Bewußtseinsstroms gebunden sind. „Sie sind gekennzeichnet durch ihre Zugehörigkeit oder Nachbarschaft zu jenem innersten Kern des Ichs, den Scheler mit einem glücklichen Wort als ‘absolut intime Person’ gekennzeichnet hat.“ (ebd.). Diese ist sowohl dem Miterleben als auch der eigenen Reflexion verschlossen, eine Erinnerung erfasst nur das „Daß“ des Erlebens, nicht aber das Wie des Vollzugs in ihrer Dauer und ihrem Wirken. Vor allem sind dies Erlebnisse der Leiblichkeit (Schmerz und Lust, Stimmungen, Gefühle und Affekte), die sich der „Rationalisierbarkeit“ der (Wieder-)Erinnerung entziehen. Auf sie kann sich die Selbstausslegung nicht richten; vielmehr bedarf es der signitiven Erfassung dieses Erlebens im Ausdruck: Das Ego selbst ist Fremdes, das nur durch Modifikation erfasst bzw. erinnert werden und unter das Signum „Sinn“ gebracht werden kann. Erst durch einen Wandel der Selbsterfahrung kann das Fraglos-Gegebene unserer Erlebnisse zu einem Problematischen werden (vgl. ebd.: 99). Wie kommt dieser Wandel jedoch zustande?

299

Das deutende Erfassen dieser ‚intimen Erlebnisse‘ wird sich als Akt selbst problematisch und damit Gegenstand der Sinndeutung: über die Reflexion werden diese „intimen Erlebnisse“ zu besonderen Zuwendungsmodi des Ich; die Zuwendung, die Stellung des Problems durch das Ich, ist ein freier Akt seiner spontanen Aktivität in seinem Jetzt und So (vgl. ebd.: 114). Doch ist das, was als „gemeinter Sinn“ erfasst wird, immer nur ein Näherungswert, ein Limesbegriff, an den sich anzunähern ein „unendlicher Progreß“ ist (vgl. ebd.: 150), dessen Genese nachgezeichnet werden müsste: Fremdheit im Gefüge eines ver-rückten Zeiterlebens und als Konsequenz sozialer Ein- und Ausschließungsmechanismen wird als ein problematischer Sonderfall gemeinsamen Erlebens in den *Strukturen der Lebenswelt*,¹

1 S. Schütz' kurze Anmerkung zur Einschränkung der gemeinsamen Erfahrungen in einer geteilten Lebenswelt: „Daß übrigens auch bei der normalen Ausbildung einer intersubjektiven Welt der Abbruch oder auch nur eine radikale Einschränkung der kontinuierlichen Bestätigung dieses ihres Charakters schwerwiegende Folgen hat, sei hier nur am Rande vermerkt. Der Bestand an Selbstverständlichkeiten, der die gewohnte Lebenswelt untermauert, wird zum Beispiel in der Einzelhaft gefährdet, oft auch abgebaut. Die Technik der Gehirnwäsche scheint diesen Umstand sehr wohl zu verwerten.“ (Schütz/Luckmann 2003: 109f.) Kertész' Erinnerungen bieten hier wiederum die Erfahrung der Problematik, solche Ereignisse zu schildern und zu reflektieren.

detailliert schließlich in den Studien *Der Fremde* und *Der Heimkehrer*, beide entstanden 1944,² thematisiert.

Exemplarisch für die Schütz'sche Theorie des Fremdverstehens im Rahmen seiner „verstehenden Soziologie sei eine kurze Textstelle aus dem *Sinnhaften Aufbau* zitiert: Die Apperzeption von etwas Anderem, mir Äußerem als gegenwärtig sei eine „signitiv symbolische Vorstellung“; dies entweder durch das Medium eines fremden Lebens als Ausdrucksfeld des Erlebens des Anderen oder durch das Medium eines „Artefaktes“, ich würde hier sagen: eines Zeugnisses, in dem sich Sinn zeigt (Schütz 1974: 141). Für Schütz sind Zeichen für den gemeinten Sinn der Erlebnisse des Anderen bekanntlich vor allem die Bewegungen des fremden Leibes: der Leib ist Ausdrucksfeld, ist Medium, durch das wir auf fremde Erlebnisse selbst gerichtet sind (vgl. ebd.: 142); mit dem leiblichen – und auch über den narrativen Ausdruck einer eher mittelbaren Leiblichkeit (bzw. Leiblichkeit qua Stimme), konstituiert sich fremder Sinn.

300

Über den leiblichen Ausdruck erfahre ich fremde Erlebnisse in ihrem Ablauf: Die Dauer meines Fremderlebens und diejenige des Selbsterlebens des Anderen schneiden sich, sind in einem spezifischen Sinne gleichzeitig, insofern ich meinen Akt des Fremderlebens, auf den ich mich in der Betrachtung des Anderen reflexiv beziehe, selbst erlebe in einer Einheit mit dem fremden Erleben. Die Dauer des Erlebens des Anderen, auf die ich mich als Einheit beziehe, synchronisiert sozusagen die Dauer meines Erlebens von seinem: Wir sind in *einer* Zeitwelt, wir *altern* zusammen, wir (oder besser: jeder unvertretbar an sich selbst) erfahren Veränderung und Ver-änderung in der Zeit: auch hier wiederum vollziehen sich Konstitution und Interpretation ineins.

Gerade jedoch in dieser von Schütz hervorgehobenen „Einheit synchron vollzogenen Sinn-geschehens“ in Konstitution und Interpretation fremden und eigenen Sinns geht die Differenz von Ausdruck und Vollzug des Verstehens und der dabei geschehenden Anreicherung, Umdeutung und Veränderung dieses Sinns verloren; verloren geht auch das passive Geschehen

2 In diesen beiden Figuren deuten sich die Grenzen des Fremdverstehens an, ohne dass jedoch daran – wie bei Kertész – mit Transzendierungsversuchen angeknüpft werden würde: „der Heimkehrer „ist nicht derselbe Mensch, der fortging. Er ist weder für sich noch für jene, die auf seine Rückkehr warten, derselbe.“ (Schütz 1972: 81) Erkennen ist kein Wiedererkennen mehr, das Vertraute ist nicht mehr die Basis einer sozialen Welt, vielmehr eine anomische Situation, die sich bis zur „Negierung eines anderen Seins“ steigern kann (ebd.: 83). „Am Ende findet er sich selbst als Heimkehrer in einer Welt, zu der er nicht gehört, eingeschlossen in die Alltagswirklichkeit wie in ein Gefängnis, gefoltert vom grausamsten Kerkermeister: dem Alltagsverstand, der sich seiner eigenen Grenzen bewußt ist.“ (ebd.: 127)

des „Alterns“, das im Widerfahren von Zeit nicht einem subjektiven Entwurf folgt, sondern „einfach geschieht“, dabei lange unter der aufmerksamkeits- und Erfahrungsschwelle bleibt, nicht zum Ausdruck kommt. Das heißt auch, dass es nicht mehr als einzigartig erfahren wird, es nicht zu der zuvor genannten paradoxen Konstitution der eigenen Deutungsschema der Erfahrung kommt; gerade dabei löst sich die individuelle Differenz, die die „intime Persönlichkeit“ vor der Vereinnahmung durch die Welt, durch die Anderen und auch durch seine gesellschaftlich bedingte Fremddeutung, schützt, auf; dabei wird diese Distanz geradezu unmöglich. Schütz' folgende Definition für das „Ausdruckshandeln“ zeigt diese Problematik an:

„Unter Ausdruckshandeln kann einmal jedes Handeln verstanden werden, mit welchem ein Mensch Inhalte seines Bewußtseins 'nach außen zu projizieren' wünscht, sei es, um sie für sich selbst *festzuhalten* (Beispiel: Aufzeichnungen im Tagebuch), sei es, um sie einem Anderen mitzuteilen (kundzugeben).“ (Schütz 1974: 162)

301

Mir kommt es hier auf das „*Festhalten*“ an, das Schütz in seinen unterschiedlichen, in seinen jeweils subjektiven Formen nivelliert: „Ausdruckshandlungen sind immer echte Kundgabehandlungen, nämlich gesetzt zwecks Deutung, sei es durch den Zeichensetzenden selbst oder einen Anderen“ (ebd.: 164). Doch hier, in der „erklärenden Kundgabe“, muss man etwas voraussetzen, das man nicht mehr befragt, nicht befragen kann und was auch Schütz nicht mehr genauer zu fassen versucht, wofür es erst eigener Analyse eines exemplarischen Ausdrucks bzw. eines Kundgabevollzugs bedürfte: An ihm zeigt sich die Problematik des Verstehens von solchen Zeugnissen, die sich einer synchronen Einheit eines gemeinsamen Horizontes entziehen. Hier greift Schütz' These eines gemeinsamen Wissens in einer (nicht nur zeitlich) geteilten Lebenswelt zu kurz.

Schütz geht mit der auf einem Handlungsmodell basierenden Quasi-Gleichzeitigkeit echten Fremdverstehens von einem immer schon und immer weiter bestehenden Zeit-Raum aus, in dem Handlungsentwürfe, die ihren Ausdruck finden und in diesem Ausdruck verständlich sind, möglich sind; sie haben dann einen Ähnlichkeitsstil. Doch wann wird das 'Immer-wieder' zur Wiederholung des „Es geschieht immer wieder“ und des „Jeder Schritt führt zum nächsten“, welche das Subjekt zum passiven Objekt der Sinndeutung machen? Ich werde nun im Folgenden mit Kertész nach dem eigentümlichen Ausdruck des 'Wie der Zuwendung' zu eigenem Erleben fragen. In Kertész' Erinnerungen sehen wir, wie unterschiedlichste Erfahrungsmodi in der Arbeit des Erzählens miteinander

überkreuzt sind: Gelebter Sinn enthält vor seinem Ausdruck im Handeln eine eigene Dimension der Selbstverständigung, nämlich als *erzählter Sinn* einer rekonstituierten und dabei interpretativ verwandelten Identität.

Das „Fremdverstehen des Selbst‘ – Kertész“ Fiktionalisierung der subjektiven Wirklichkeit

302

Die Deutung fremdseelischen Erlebens, die auf der Selbstausslegung meiner Erlebnisse als eines alter ego fundiert ist, ruht bei Kertész im *Roman eines Schicksallosen* auf dem erzählt-erinnerten Leben von György Köves auf, dem alter ego von Kertész eigener Erinnerung an seine Kindheit, die mit der Deportation 1944 weg von den Budapester Straßen nach Auschwitz eine jähe Zäsur erfährt: Es ist dies sein *Ich ein Anderer*, das seine Identität rekursiv nicht mehr bestätigen kann und erst über verschiedene Strategien verstehender Interpretation einen Ausdruck finden kann: „Ich konnte mir Sprache, Wesen und Gedankenwelt einer solchen Figur als Fiktion vorstellen, war aber nicht mehr identisch mit ihr.“ (Kertész 2006: 78f.)

Für wen schreibt Kertész? Zuallererst für sich selbst: 1956 während des Ungarnaufstands, mit Beginn des Kadar-Systems, als er beschließt Schriftsteller zu werden; weiter dann, als sein *Roman eines Schicksallosen* Jahre später von der Zensur abgelehnt wurde und nur in Kopf und Schublade existieren sollte; erst 1975 konnte er erscheinen, erst 1985 erhielt der Roman in einer Zweitaufgabe literarische Anerkennung, 2002 wurde Kertész schließlich der Nobelpries verliehen. Schreiben hieß für ihn: zu leben, nicht zu kollaborieren, sich nicht selbst aufzugeben in einer Sprache, die sich auf Klischees verlegt – nicht nur was die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit betrifft, die entweder abgeschlossen oder heroisch zu sein hatte; es hieß, sich als „Privatmensch“ von der Gesellschaft zurückzuziehen, unsichtbar und vergessen zu werden, ohne in einer gemeinsamen Welt zu leben.

Der 1945 aus Birkenau und Buchenwald nach für die Welt nur kurzer Zeit, für ihn jedoch in einem ganz anderen Leben „heimgekehrte Fremde“ war nicht nur Fremder, Anderer, sondern ein Niemand: weder Jude noch kommunistischer Widerständiger, sondern ein Überlebender; oder eben gerade das, als das ihn seine soziale Welt sah. Dagegen schreibt er, „um nicht als das zu erscheinen, was ich bin.“ (Kertész 1999a: 77) Kertész spricht von dem „Gefühl des unhaltbaren Lebens“, dem „Fremdheitsgefühl“, das „seine Gründe eigentlich in unserer Wirklichkeit hat, in der Wirklichkeit unserer menschlichen Situation [...] daß das Leben in mir plötzlich das Bild und die Gestalt, genauer, die Ungestalt vollkommener

Ungewißheit annimmt, daß ich mir seiner Wirklichkeit absolut nicht mehr sicher bin, ja, es erfaßt mich ein totales Mißtrauen gegenüber den sich meinen Sinnen als Wirklichkeit darstellenden, im Grunde aber zweifelhaften Erfahrungen, überhaupt gegenüber meiner *wirklichen* Existenz und der meiner Umgebung, einer Existenz, die [...] mit dem Leben, dem meinen und dem meiner Umgebung, nur durch einen hauchdünnen Faden verbunden ist, und dieser Faden ist einzig und allein mein Verstand und sonst nichts.“ (Kertész 1999b: 82ff.)

Allein die Tatsache, sich zu einem ändern zu machen, erzeugt Vorstellungen, „die ‘wirklich’, ‘wirklicher’ sogar als die Wirklichkeit [sind]“, indem sie doch ihrerseits „Wirklichkeit“ schaffen (Kertész 1998b: 121f.) Die Fiktionalisierung wird so zu einem *Aufmerksamkeitswandel der Wirklichkeit*. Als Fiktionalisierung eigener Erfahrung transzendiert sie diesen Alltagslichkeitshorizont. Doch anders als Schütz’ große Transzendenzen in Wahn und Traum führt sie nicht aus der Lebenswelt hinaus, sondern schafft eben einen Freiraum *in* der Lebenswelt, in dem das einsame – nicht das transzendental-solipsistische – Ich sich seiner selbst vergewissern kann: und zwar in Strategien der Praxis, ästhetisch in gestalteter Erzählung des Romans, sozial und politisch (ohne in dieser Reihenfolge eine Hierarchisierung auszusprechen).

303

Kertész Aufgabe zu verstehen heißt: Wie kann man sich Wirklichkeit nicht nur aneignen, sich nicht nur assimilieren, sondern aus der Determiniertheit Wirklichkeit eigens gestalten? Das ist die Schicksallosigkeit, das Untragische ohne die Illusion eines ‚teleologischen Freiheitsplanes‘:

„Wenn wir also als Wirklichkeit die uns auferlegte Determiniertheit erleben statt einer aus unserer eigenen – relativen – Freiheit folgenden Notwendigkeit, so bezeichne ich das als Schicksallosigkeit. [...] Die beiden Möglichkeiten des Schutzes: Wir verwandeln uns, gewissermaßen aus freien Stücken, in unsere Determiniertheit und versuchen so, die Fremdbestimmung dem eigenen Schicksal anzuverwandeln; oder wir revoltieren dagegen und werden so zu Opfern unserer Determiniertheit. Keines von beiden ist demnach eine wirkliche Lösung: In beiden Fällen sind wir gezwungen, unsere Determiniertheit [...] als *Realität* aufzufassen, während die determinierende Kraft, diese absurde Macht, in gleicher Weise über uns triumphiert.“ (Kertész 1999a: 77)

Ein Schicksal sein eigen zu nennen würde vor allem bedeuten, Freiheit der Wahl zu haben und selbst im Scheitern daran zu glauben, dass Freiheit als solche vom Grund her und im Ende möglich sei; dies wäre die Situation des Tragischen, wo Freiheit zwar kein Erfolgsversprechen in sich birgt, aber alles im positiven Sinne offen scheint, weil auch Tod

und Ende noch Größe, weil sie Sinn haben. Dagegen steht jedoch das funktionale System und der „funktionale Mensch“, eine Folge der „sozialen Typenbildung“:

„Der Held der Tragödie ist der sich selbst hervor- und zu Fall bringende Mensch. Der Mensch heute jedoch paßt sich nur noch an. [...] Die Wirklichkeit des funktionalen Menschen ist eine Pseudowirklichkeit, ein das Leben ersetzendes Leben [...]. Zwar ist sein Leben meistens ein tragisches Vergehen oder ein tragischer Irrtum, jedoch ohne die notwendigen tragischen Folgen; oder eine tragische Folge ohne das notwendige tragische Vorgeschehen, da die Folgen nicht durch die Eigengesetzlichkeit von Charakter und Handlung auferlegt wurden, sondern durch das – für den Einzelnen immer absurde – Bedürfnis nach Ausgewogenheit der gesellschaftlichen Organisation. [...] So lebt niemand seine eigene Wirklichkeit, sondern jeder nur die eigene Funktion, ohne das existentielle Erlebnis seines Lebens, das heißt ohne ein eigenes Schicksal, das für ihn Gegenstand von Arbeit – einer Arbeit an sich selbst – bedeuten könnte.“ (ebd.: 8f.)

304

Hier führt die Einsamkeit im *Leiden* an der Wirklichkeit, führt der mit der *Angst* vor dem Selbstverlust verbundene *Zweifel* zum Bruch mit der Scheinrealität, es geschieht eine radikale Veränderung der Einstellung zur Realität: die Fiktion wird zur Wirklichkeit der eigenen Erlebniswelt: Kertész selbst zieht seinen Schicksallosen aus einer intersubjektiven Welt mit ihren Illusionen von Individualität und fortschreitender Eigenzeit zurück: Konsequent bleibt er das Kind, das er war, ist Funktionsteilchen im totalitären Ganzen, Objekt, dennoch gewinnt dieses Kind Eigenständigkeit vom Erzähler-Ich; In der Erzählung gewinnt eine andere Deutung seines Lebens oder vielmehr die Deutung als eines anderen als er selbst Raum. Das Schreiben, die Fiktion, erschafft – im Unterschied zum rein autobiographischen Erinnern des von seiner alten und einer gemeinsamen Wirklichkeit Abgeschlossenen – ein Stück Welt, das zugleich dieses Stück Welt im Fortgang der Erzählung überschreitet, denn als Erzählung wird die Erinnerung in anderen Zeitwelten sicht-, hör- und lesbar; sie wird zum weiter auszudeutenden Zeichen.

Der Schicksallose ist sich bewegende Perspektive, die von einem Blickwinkel zum anderen wechseln kann; er ist kein handelnder Held, der sich über das anonyme Schicksal und gegen es selbst konstituiert. Der Schicksallose verliert den Fixpunkt, den sicheren Stand für seine eigene Perspektive: So zeigt sich in seiner Darstellung eine fortlaufende Identifikation mit fremden Perspektiven, die für das Verstehen der Figur des György Köves zunächst naiv und verquer erscheint, im Gang des Erzählens dann jedoch eine Dynamik des Verstehens seiner wirklichkeitsentrückten Lage entwickeln. Diese Perspektivik des „Anderen als Ich“ gewinnt Sprache gerade im

Zweifel an der Realität: Zweifel an der Authentizität des Erlebens wird so zur Basis von möglicher Wirklichkeit, zur Wirklichkeit in der Absurdität, die gerade darin ihre Widerständigkeit zeigt. Die Möglichkeit einer „normalen Welt“, deren Erfahrungen in dem Kosmos der Vernichtung der Lager irgendwie gültig sein könnten, wird mit jedem Schritt weiter hinein in die Funktionalität der Selektions- und Vernichtungsmaschinerie negiert: Anpassung des Ichs an die Welt als Tatsache ist keine Vermittlung von Ich und Welt, nur das Brechen des Ichs durch Welt. György Köves erlebt naiv als das Kind, das er ist, als ein Mensch mit Weltvertrauen, der bis zu seiner Deportation nicht an die Lager glauben konnte, alles von einem Nullpunkt der Erfahrung aus: Und jede seiner Deutungen von einer noch so unwahrscheinlichen Normalität scheitert, täuscht ihn oder ist Fremddeutung bis hin zum eigenen objektivierenden Blick auf sich selbst, der die Perspektive der Selektionsbeamten übernimmt.³

305

Konstitutions- oder mit Kertész: kompositionstechnisch, geschieht ein Doppeltes: Das erzählende Ich erinnert sich an die Erinnerung des erzählten Ichs (alter ego) zurück, es reflektiert das Erleben seines alter ego, das gleichsam von außen erlebt wird. Es subjektiviert das objektivierte Selbst nicht auf der Ebene des Erlebens, sondern auf der *Ebene des Erzählens*, reflektiert im Modus der Fiktion und interpretiert, wie es gewesen sein könnte, hält jedoch die Interpretation fest in seinem erzählenden Modus. Kertész stellt nicht sich bzw. Köves dar, sondern den Automatismus (das einzig Sicht- und Darstellbare), in dem das Selbst verlorenght, dem es sich entziehen muss (vgl. Kertész 1999a: 139). Dies leistet Kertész über eine gebrochene bzw. eine „eingeklammerte Erinnerung“: Das erzählende Ich erinnert die Erinnerung des erzählten Ichs, klammert sie (ganz unterterminologisch-phänomenologisch) ein, arbeitet an ihr in der verrückten Perspektive des Zeiterlebens (vgl. Szírák 2004: 23f.), versucht sie über die Interpretation einer anderen Perspektive zu variieren:

„Es gibt wohl keinen neuen Gefangenen, meine ich, der sich nicht zu Anfang ein wenig über diese Situation wundert. [...] Ich hatte zu Hause einmal aufs Geratewohl ein Buch vom Regal genommen [...] Es war von einem Gefangenen geschrieben, und ich hatte es dann nicht zu Ende gelesen, weil ich seinen Gedanken nicht so recht folgen konnte [...] Ich habe mir von dem Ganzen nur gemerkt, daß der Gefangene,

3 „Ich war ziemlich überrascht, denn schließlich sah ich zum erstenmal in meinem Leben – zumindest aus solcher Nähe – echte Sträflinge, im gestreiften Anzug, mit dem kahlgeschorenen Kopf, der runden Mütze der Straftäter. Ich wich sofort ein wenig zurück, versteht sich. [...] Auch ihre Gesichter waren nicht gerade vertrauenerweckend: abstehende Ohren, hervorspringende Nasen, tiefliegende, winzige Augen, die schlau funkelten. Tatsächlich, sie sahen aus wie Juden, in jeder Hinsicht. Ich fand sie verdächtig und insgesamt fremdartig.“ (Kertész 1998a: 89)

der das Buch geschrieben hat, sich angeblich an die erste, von ihm also weiter weg liegende Zeit der Gefangenschaft besser erinnern konnte als an die späteren, dem Zeitpunkt des Schreibens näher liegenden Tage. Das hielt ich damals für ein wenig zweifelhaft, sozusagen für eine Erfindung. Nun, ich glaube, er hat doch die Wahrheit geschrieben – auch ich erinnere mich nämlich am besten an den ersten Tag, tatsächlich, wenn ich's bedenke, genauer an die folgenden.“ (Kertész 1998a: 113f.).

Gegen die Tödlichkeit des assimilierenden Verstehens wird der Versuch einer radikalen Subjektivität gesetzt, wird diese gleichsam konstituiert – bei Kertész der Versuch einer erzählenden Aneignung bzw. einer erzählenden Interpretation der eigenen „fremden“ Geschichte und ihrer Erinnerung.

306

Die Zeit der Erzählung entwirft nicht die *Entwicklung* eines Roman-Selbst – einer erzählbaren Identität –, sondern umgekehrt wird im Verlauf gerade die *Zerstörung* dieses Individuums durch den Fortgang der Zeit gezeigt, die Struktur des „bloßen Überlebens“ oder auch des „beiläufigen Sterbens“ der Unzähligen und Unerinnerten: Zeit ist hier Zerstörung von Individualität und Identität, denn in der verlaufenden Zeit passt sich das redende Ich den zerstörerischen Umständen, die seine Lebenswelt bilden, immer mehr an: Er „(sucht) nicht den Einklang mit der Wirklichkeit, sondern mit den Tatsachen“ (Kertész 1999a: 15). Jede Art von Leben ist Anpassung an die Umstände, unter denen es stattfindet. György Köves lebt in den Konzentrationslagern nicht seine eigene Zeit, weil er weder im Besitz seiner Zeit eigenen Erlebens und Deutens, noch seiner Sprache, noch einer (seiner) „intimen Persönlichkeit“ ist. Er drückt nicht einfach festgehaltene Erinnerungen aus, er muss vielmehr das Ganze wieder-durchleben – in seiner „zweifelhaften Existenz“ und Identität.

Die Realität des Schreibens, die *Realität im Schreiben* ist gerade ob ihrer Fiktionalität nicht nur Tatsache, sondern Möglichkeitshorizont, so zynisch dies angesichts der geschilderten Realität der Lager klingt. Der Imperativ der Tatsachen lässt sich in Kontingenz wandeln; die Tatsachen sind willkürlich: „es könnte auch anders sein“, und so erzeugt sich zumindest im Denken wieder die Möglichkeitsform. Nicht der Autor-Erzähler Kertész mit seinem historischen Wissenshorizont erzählt, sondern es erzählt das Kind György Köves, für das das Sterben in den Lagern mit einer alltäglichen Logik, ohne Sinn, wen es gerade trifft, geschieht; wenn nichts Sinn hat, könnte es auch anders sein; man könnte an diesem Tag etwas mehr Brot erhalten – oder eben halbtot aus einem Leichenhaufen davonkommen, wie dies Köves dann widerfährt. Dem Jungen Köves widerfährt eine ständige

Relativierung seiner Geschichte – auch seiner Identität, angefangen mit der Vortäuschung, älter zu sein, um der Gaskammer zu entkommen, zur muttersprachlichen Identität, die er mit unterschiedlichen Idiomen modifiziert, bis hin zur fast vollständigen Selbstaufgabe durch eine Typhusinfektion. Zugleich relativiert er diese Identität, ohne Vorannahmen über typische Entwicklungen und Ereignisse treffen zu können in einem unbestimmten Verstehenshorizont und auch mit unbestimmter Identität; gerade als unbestimmte – unbestimmbare – entzieht sie sich der Zerstörung.

Die Realität des Schreibens wird zu derjenigen lebensweltlichen Realität, in der (subjektives, einsames) Wieder-erleben und Leben möglich wird. Diese unteilbare, unwiederholbare subjektive Realität entdeckt die Eigenzeit, für die eine eigene Ausdrucksform gefunden werden muss; die sich erinnernde Erfahrung muss noch einmal von Beginn an aufgebaut werden in einem konsequent linearen Weg der Erkenntnis, von der nichts ausgespart wird; sie muss aufgebaut werden in einer Perspektive, die darauf verzichtet, Urteile zu fällen, keine moralische Einteilung der Welt zu machen, gerade keine Einteilung in Opfer und Täter, in bereits vorinterpretierte Identitäten. György Köves ist kein Opfer – die erzählten „Scheußlichkeiten“ widerfahren nicht ihm, nicht er als Person fordert sie heraus im Kontakt und in Auseinandersetzung mit anderen, sondern er „schafft“ sie passiv durch sein bloßes Dasein, durch seine bloße Teilnahme (vgl. Kertész 1999a: 79).

307

Der Sinn dieser individuellen Existenz widersteht in der Erzählung der Fremddeutung, aber auch dem operationalisierten Verstehen, denn „Verstehen heißt in Wirklichkeit soviel wie: in Besitz nehmen (sonst wäre es nicht so wichtig). Gibt es eine Art des Verstehen, bei der ich nicht besitzen, nicht mich bemächtigen will? Zum Beispiel: indem ich mich in eine Erzählung hineinbegebe, dort in einen Hinterhalt gerate und gefangen genommen werde ... Ist mein Leben nicht eine solche Erzählung? Wie könnte ich diese Erzählung zum Reden bringen?“ (Kertész 1998b: 97) Als erzählbare Wirklichkeit wird sie zum Anstoß zur Sinnkonstitution, als grundlegende Erfahrung und als Zeugnis individueller Existenz – statt der „Pseudoobjektivität, ein(em) vorsichtige(n) abwägende(n) Balancieren, bei dem alles Persönliche langsam abstirbt und seinen Platz jener bedenklichen Schizophrenie überläßt, deren Wesen darin besteht, daß sich anstelle der verdrängten Subjektivität die äußere Totalität etabliert hat.“ (Kertész 1999a: 87)

Zu Schütz zurückkehrend, möchte ich nun ‚Grenzbereiche‘ der Theorie der Lebenswelt betrachten: die Transendenzen der Lebenswelt und die

Möglichkeiten, Transendenzen nicht nur zu erleben, sie widerfahren zu lassen, sondern auch, sie auszudrücken im Erzählen, um sie zu modifizieren. Die Überschreitung einer Grenze konstituiert eine Transzendenz der Lebenswelt, indem sie diese diesseits der Grenze neu deutet, die soziale Welt rück- und wieder aufbaut.

Rück- und Aufbau der sozialen Welt

Die Transzendenz des subjektiven Sinns, seine Einbettung in soziale Sinnkategorien und Sinnhorizonte über den Ausdruck ist weder nur Ausfluss transzendentaler Sinngebungen noch zwangsläufig das „Funktionieren“ von typischen Interpretationen. Vielmehr öffnet sie eine Struktur für Fremdverstehen:

308

„Einerseits nämlich wird das Zeichen selbst ‘verstanden’, dann wieder, *was* der Andere mit der Setzung dieses Zeichens überhaupt meint, schließlich, *was* er damit meint, *daß* er das Zeichen gerade jetzt, hier und in diesem Zusammenhang gebraucht usw.“ (Schütz 1974: 149).

Dies ist die Struktur von Schichtungen des Sinnbildungs- und Verständigungsprozesses: in ihrem *zeichenhaften*, fragmentarischen Ausdruck: Zeichen öffnen die Distanz von Raum und Zeit für das Transzendieren. „(S)elbstverständlich werdende Annahmen über die Bedingungen der Erfahrung, [aber eben auch] die Schranken des Handelns und die Grenzen des Lebens machen insgesamt jenes Hintergrundwissen aus, das man ein Wissen um die ‘Transzendenz’ der Welt nennen mag“ – heißt es in den *Strukturen der Lebenswelt* (Schütz/Luckmann 2003: 593). Diese Zeichen erhalten gerade dann ihre Virulenz für das Verstehen, wenn es nicht um die synchron in Raum und Zeit gegebene Wirk- und Handlungswelt geht, sondern wenn die Zeitdimension des Erlebens und Erinnerens selbst, die erst im subjektiven Raum von Erleben und Erinnern konstituiert werden muss, die den Sinn des Verstehens und des Transzendierens bestimmt: Dies haben wir mit Kertész gesehen. Erst in der Uneindeutigkeit von Zeichen fordert Konstitution Interpretation von Sinn, umgekehrt aber auch die Interpretation aus einer sich stets wandelnden Perspektive Rückbezug auf die jeweilige konstituierende Instanz der Perspektive, ihren Ort, ihre Zeit, ihre Geschichte, in der diese Konstitution statthat: Wer erzählt, wer ist Ich – oder Du –, der erzählt? Wie kommt „Ich“ zum Sprechen?

So entstehen nicht nur durch die Sozialität und durch soziale Mechanismen vorgegebene äußere Strukturen der Lebenswelt, sondern „spontane“, durch subjektive Akte initiierte: Nicht nur durch Handeln in der öffentlichen Welt, sondern, so Schütz, auch durch Erinnerung – also in einem

Bereich unüberwindbarer Subjektivität – werden Schranken der Erfahrung, geschlossene Lebenswelten an Grenzen durchlässig und überschreitbar (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 591). Schütz unterscheidet in den *Strukturen der Lebenswelt* die ‚kleinen Transzendenzen im Alltag‘, die ‚mittleren Transzendenzen in der Begegnung mit Anderen‘ und die ‚großen Transzendenzen zwischen Alltag und anderen Wirklichkeiten‘. Das Wissen um Grenzen einer Lebenswelt, um Grenzen, die zugleich auch Transzendenzen ermöglichen über sie hinaus zu einem weiteren, offeneren Horizont mit Blickpunkten: dieses Wissen hat nichts faktisch und fest Gegebenes zum Gegenstand, sondern vollzieht sich im Fluss des Erlebens und in der Zeit des Erlebens. Die mittleren und die großen Transzendenzen stehen m.E. gerade dann in einem gegenseitigen Austausch, wenn „Wirklichkeit“ stärker noch als bei Schütz mit Sinn und der subjektiven Ausrichtung und Auseinandersetzung mit Sinn verbunden wird.

309

Die Grenzen der (unmittelbaren) Erfahrung sind mit dieser Erfahrung selbst gegeben, und zwar gerade in ihrer Endlichkeit: in der Erfahrung des Vergehens von Zeit, in der Erfahrung, dass ich einmal noch nicht war und einst nicht mehr sein werde, dass andere Mit- und Nebenmenschen mit mir altern, vor mir sterben, dass ich *Erinnerung* an Vergangenes und einen *Ausblick* auf Zukünftiges, sogar Zukünftiges einer Zeit nach meinem Leben habe, dass ich Erinnerung erinnere und Erinnerung perspektiviere, mich als wandelnde Perspektive (wie der Schicksallose) erfahre, dafür aber auch (m)einen Ausdruck finde. So entstehen aus der Endlichkeit verschiedene Formen vollzogener Transzendenzen in Handlung und Ausdruck. Endlichkeit und ihre Verweisungen auf Transzendenzen *verbinden* mich mit und *vereinzeln* mich von anderen: Für Schütz fundiert die Erfahrung der Transzendenz die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich, sie kann auf die Bewusstseinsleistungen zurückgeführt werden, in denen sich die Eigentlichkeitssphäre des Ego, die Abgrenzung zwischen Ego und Alter, die Sinn- als Selbstkonstitution aufbaut und aufschichtet (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 594): Alles, was gegeben scheint, verweist auf anderes: Erinnerung, Erwartung, Phantasie – dies gilt es in einer Epoché der Aufmerksamkeitsverschiebung zu gewinnen. Keine Erfahrung ist in sich selbst abgeschlossen, sondern kann sich selbst in Distanz fraglich werden, gibt darin zwar noch keinen konkreten Hinweis auf andere Erfahrungen- bzw. Wirklichkeitsdimensionen, wird sich jedoch fremd und „anstößig“ für das Transzendieren: So erscheinen uns diese Grenzen, die wir in unserem Leben in der Welt erfahren, zunächst „unverrückbar“ (Schütz/Luckmann 2003: 591); sie sind in diesem Falle Schranken, Grenzen von außen, die nur negatives Wissen erschließen;

werden sie jedoch überschreit-*bar*, sind es Grenzen, die an andere Dimensionen möglicher positiver Erfahrung angrenzen.

Sie müssen sich erst in einem prospektiv sich entfaltenden Zeithorizont weiter öffnen und sich als Realität des Erlebens erweisen: an der Grenze sind allein Hinweise – und Verweise auf Hinweise. – Diese Erfahrung muss sich erst in diesem „hermeneutischen Modus“ der gebrochenen Zeichen konstituieren, und dies ist eine Transzendenz eigener Art. Der Überschritt der Grenzen geschieht über Zeichen, über eine Dimension des Ausdrucks, in und mit der wir uns über die Grenzen verständigen oder besser: sie einordnen in einen Sinnhorizont, der der Bewegung Raum und Zeit gibt – in Erinnerung, Erzählung und Schreiben. Die Transzendenzerfahrung setzt immer einen Bruch mit der natürlichen Einstellung voraus, und zwar auch, um im Zweifelsfall aus einer sozial in sich geschlossenen Welt auszubrechen oder mit dem eigenen Ausdruck sie aufzubrechen; und hier kann vielleicht eine andere, eher an den „mittleren Transendenzen“ orientierte Aufmerksamkeitsveränderung, und zwar die Fiktionalisierung (die doch nicht die Hoffmannsthal'sche eines „Lebens als Traum“ ist) weiterführen: die (auto-)biographische Erinnerung mit dem Bemühen um Ausdruck.⁴

310

Mit dieser Neuordnung der Schütz'schen Schichtung der Transendenzen verschiebt sich auch der Blick auf die thematischen Felder: nicht nur: „Wie zeigt sich mir meine Erfahrung?“, sondern „*Wer* ist derjenige, der sich in der Erfahrung ausdrückt, der sich in ihr verändert und sich dabei als Selbst (neu und anders) konstituiert?“ Wie entstehen aus der intimen Persönlichkeit heraus Ausdrucksformen des Erlebens, die nicht in der sozialen Interaktion zum Verstummen, letztlich zum Verschwinden gebracht werden, sondern die gerade aus dem Selbstausdruck eine Welt der Verständigung sowohl erfinden als auch finden? Dieser *Wer* ist György Köves in seiner erzählten Wirklichkeit einer gebrochenen Erinnerung. Erst im erinnernden Nachvollzug der Situation seines anderen, seines erzählten Ichs werden die damaligen Erlebnisse Teil einer individuellen, aber auch einer mit anderen, die in der Erzählung wiederkehren, geteilten Geschichte, werden sie als Geschichte konstituiert, indem sie erzählt und in eine Ordnung gebracht werden, die nicht typisch ist – eben nicht einem Schicksal entlang verläuft, dennoch aber einen Horizont besitzt, eben den, der sich im Erzählen bildet, das von Köves, der erzählt und als Erzähler sichtbar wird. Im Erzählen kommen hier

4 „Das Konzentrationslager ist ausschließlich als Literatur erlebbar, als Realität nicht. (Auch nicht – und vielleicht dann am wenigsten –, wenn wir es erleben).“ (Kertész 1999a: 253), bemerkt Kertész. „Die Kunst vermittelt Erleben, das Erleben der Welt und dessen ethische Konsequenz.“ (ebd.: 239).

Konstitution und Interpretation – als Auslegung des Sinns im Erzählen – in eins. Wird so Erzählen zur Praxis des Verstehens?

Zwar liegen Schütz' und Luckmanns Hauptaugenmerk auf den sozialen Kategorien der biographischen Artikulation, die dem einzelnen vorgegeben sind als Bestandteil der relativ-natürlichen Weltanschauung, sie konstituieren ein und verbleiben auch in einem System von Typisierungen, die sich in der Sozialstruktur „in Form typischer Biographien“ zeigen (ebd.: 143). Dennoch gibt es eine Stelle, und zwar gerade mit einem Verweis weg von einem allumfassenden sozialen Sinnzusammenhang, wo die biographischen „Eigen-Kategorien“ – erinnert in der Irreduzibilität ihres Ausdruckscharakters – bedeutsam werden:

„Die Geschichtlichkeit der Situation ist dem einzelnen auferlegt; sie ist eine ontologische Rahmenbedingung des Daseins. Die relativ-natürliche Weltanschauung bzw. die in ihr enthaltenen sozialen Kategorien biographischer Artikulation werden dagegen vom einzelnen als etwas in der Lebenswelt zu Bewältigendes erfahren. Die Kategorien biographischer Artikulation sind also nicht Rahmenbedingungen der lebensweltlichen Situation, sondern Möglichkeiten der Lebensführung innerhalb dieser Situation.“ (ebd.: 142)

311

In diesen Möglichkeiten der Lebensführung werden die Rahmenbedingungen der lebensweltlichen Situation gedeutet, umgedeutet, verändert; die Strukturen der Lebenswelt werden auf Distanz gebracht, was neue Handlungsräume, vor allem aber Reflexionsräume für Neukonstitution von Identität schafft. Hier kann auch wieder ein Kontakt zu einer womöglich teilbaren Welt entstehen, vermittelt über die Erinnerung und ihre Medialisierung in der Erzählung, wenn wirkmächtiges Handeln nicht möglich ist:

„Ich kann die vergangenen Phasen des Bewußtseinslebens dieser Anderen mit vergangen Phasen meines eigenen Bewußtseins koordinieren. Das bedeutet vor allem, daß ich im Rückblick meine Aufmerksamkeit auf den schrittweisen Aufbau subjektiver Sinnzusammenhänge in seiner inneren Dauer mitverfolgen kann“ (ebd.: 134).

Auf dem Weg des Erinnerns über das Erzählen öffnet sich ein Zeit-Raum, in dem die Fremdheit der verschiedenen Perspektiven nicht starr bleibt, sondern auf ein Werden in der Zeit verweist. Mit der Erzählung und ihrem Möglichkeitsmodus ist auch das Leben verbunden, das neben der Vergangenheit in der Geschichte, immer auch zukünftig ist. Zu erzählen wäre so gerade eine *sinnbe- und sinnergreifende* Transformation des Verstehens: um einen Weg sowohl zurück als auch nach vorne in gemeinsame Lebenswelten (Wirk- und Handlungswelten) zu finden.

Charakteristisch für diese brüchige Welt im *Roman eines Schicksallosen* ist, „daß bestimmte Aussagen nur in ihrer Immanenz [im Roman] ihre

Bedeutung erlangen, Werte wie Haß, Glück, Heimweh sind romanimmanent: In einem Roman verlieren bestimmte Wörter ihre gewöhnliche Bedeutung; so wie man zur Errichtung einer Kathedrale zwar Ziegelsteine braucht, wir am Ende aber die Türme und das Bauwerk bewundern, die durch sie Form gewonnen haben.“ (Kertész 2006: 96f.). Dies geschieht nicht durch unmittelbare Einfühlung in eine bereits vorhandene Welt durch deren Interpretation, sondern erst im schrittweisen Aufbau – der Konstitution – einer subjektiven Zeitwelt des Erlebens und Alterns, des Ausganges aus der naiven Zeit der Kindheit mit ihrem unbestimmten Erwartungshorizont. Köves selbst schildert dies zuweilen als Ausgang aus dem Paradies: „Denn sogar dort, bei den Schornsteinen, gab es in der Pause zwischen den Qualen etwas, das dem Glück ähnlich war. [...] Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müßte ich ihnen erzählen [...]. Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es nicht vergesse.“ (Kertész 1998a: 287)

312

Eine solche subjektive Erfahrung wird nicht, wird niemals zur kollektiven, vielleicht wird sie selbst in ihrem Grenzcharakter vom Erzähler vergessen, wird wieder verflacht, überlagert, verdrängt, verstummt, taucht nur als Fragment traumatisch wieder auf. Indes können sich über Transzendenz der Alltagswelt, an den Grenzen des Verstehens und der Verständigung, Welten des und der Anderen in ihrer Intimität konstituieren, die vielleicht auch nur unter „wirklichkeits-subversiven Strategien“ betreten werden sollten, weil sie als Zeugnisse die Welten einzelner bleiben müssen, die erzählt werden müssen, weil sie nicht nacherlebt und auch nicht rekonstituiert werden können als das, was nur noch in seiner Vergangenheit fassbar ist, wenn niemand mehr aus dieser gewordenen Geschichte spricht. Als erinnerte und erzählte, als bezeugte Vergangenheit wird diese nicht als Objekt des Verstehens verabsolutiert, sondern sie öffnet sich in der Wiedervergegenwärtigung des Verstehens, damit wird sie aber auch transformierbar für zukünftiges Handeln. Sie bleibt erratisch in dem nur in der Erzählung geliehenen Sinnhorizont: von ihm konstituiert, dabei Rahmen seiner Deutung absteckend, eine Begrenzung gebend: Begrenzung, die in dem unerfüllten Bedürfnis nach Erinnerung und ihrer Erzählung wieder Grenzüberschreitungen fordert, um an den Grenzen der Erfahrung Horizonte der „inneren“ Freiheit, vielleicht dann auch wieder der Freiheit der sozialen Lebenswelt zu gewinnen. – Und hier gilt es, über phänomenologische Aufmerksamkeit auf individuelle Zeugnisse, ihre Konstitution in und mit der Zeit, über einen hermeneutischen Blick auf konkrete Ausdrucksformen in ihrem Wirklichkeitsgrenzen überschreitenden Charakter unsere Kategorien von Sinn und Sinnverstehen an ihren Grenzen und in ihren Transendenzen weiter zu differenzieren.

Literatur

- Améry, Jean (1988): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München: dtv/Klett-Cotta.
- Kertész, Imre (2006): *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek: Rowohlt.
- (2002): „Rede anlässlich der Verleihung des Nobelpreises 2002“, publiziert unter: http://nobelprize.org/cgi-bin/print?from=/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html.
- (1999a): *Galeerentagebuch*, Reinbek: Rowohlt.
- (1999b): *Kaddisch für ein nichtgeborenes Kind*, Reinbek: Rowohlt.
- (1998a): *Roman eines Schicksallosen*, Reinbek: Rowohlt.
- (1998b): *Ich ein anderer*, Berlin: Rowohlt.
- Reemtsma, Jan Philipp (2003): „Überleben als erzwungenes Einverständnis. Gedanken bei der Lektüre von Imre Kertész. ‚Roman eines Schicksallosen‘“, in: ders.: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, Beck: 220–249.
- Rombach, Heinrich (1994): *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/München: Alber.
- Schütz, Alfred (1974): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1972): *Gesammelte Aufsätze Bd. II* (Studien zur soziologischen Theorie), hg. v. A. Brodersen, Den Haag: Nijhoff.
- Luckmann, Thomas (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK.
- Srubar, Ilja (1988): „Alfred Schütz' Konzeption der Sozialität des Handelns“, in: E. List / I. Srubar (Hg.), *Alfred Schütz – Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam, Rodopi: 145–156.
- (1979): „Die Theorie der Typenbildung bei A. Schütz. Ihre Bedeutung und ihre Grenzen“, in: W. M. Spindel u. R. Grathoff (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Enke: 43–64.
- Szirak, Péter. (2004): „Die Bewahrung des Unverständlichen. Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*“, in: M. Szegedi-Maszak u. T. Scheibner (Hg.): *Der lange dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész*, Wien: Passagen Verlag: 17–66.
- Waldenfels, Bernhard (1979): „Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A. Schütz“, in: W. M. Spindel u. R. Grathoff (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Enke: 1–12.
- (1978): „Im Labyrinth des Alltags“, in: B. Waldenfels et al. (Hg.): *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 3., Frankfurt/Main: Suhrkamp: 170–206.

313

Between Constitution and Interpretation: Identity as History

Abstract

The paper focuses on the possibilities to constitute meaning in the „borderline-situations“ (Jaspers) of the social sphere, such as the loss of validity of orientation within and experience of reality in the socially shared structures of the lifeworld. On the one hand, I will refer to A. Schütz' and his constitution-analysis of foreign understanding and of shared meaning; on the other hand, I bear onto I. Kertész literary project to narrate the biography of an Auschwitz-survivor as close to his experiential perspective as possible. I will

focus both on the concept of constitution and of interpretation with respect to their enabling of the transcending of a typologized everyday's world which suppresses subjective meaning and its individual articulation. The main guideline is the problem how identity – i.e. a life-story – is configured out of subjective meaning without recourse to everyday reality. A. Schutz's and Th. Luckmann's note on a range of social transcendences and on biographical categories referring to the constitution of a socially shared meaning offer a theoretical perspective for dealing with constitutive differences within the reach of understanding social meaning; Kertész' narrative mode expands this theoretical stance as it problematizes exemplary subjective experience.

Keywords: Hermeneutic Phenomenology, constitution of meaning, narrative identity, Alfred Schutz, Imre Kertész

Anete Hilt

314

Između konstitucije i interpretacije: identitet kao povest

Rezime

Tekst istražuje konstituciju smisla u tzv. graničnim situacijama u kojima strukture sveta života, koje delimo sa drugima, gube svoje važenje za iskustvo stvarnosti, a time i za orijentaciju spram stvarnosti. Polazeći s jedne strane od Šicove analize konstitucije razumevanja stranoga i zajedničkog smisla i s druge strane od Kertesovog literarnog postupka pripovedanja životne priče nekoga ko je preživio koncentracioni logor iz perspektive njegovog doživljaja, ispitivaće se pojmovi konstitucije i interpretacije u pogledu na to na način na koji oni omogućavaju transcendiranja sveta svakodnevnice koji može da se iskusi još samo preko tipologizovanja i koji isključuje, odnosno normativno sprečava artikulaciju ovog smisla. Glavno pitanje se odnosi na to na koji način se iz konstitucije subjektivnog smisla može obrazovati identitet – životna priča, a koja ne mora da poseže samo za smisaonim sadržajima sveta svakodnevnice. Prikazi prekoračenja granica i biografskih kategorija obrazovanja smisla u zajedničkoj socijalnoj sferi, koje nam nude Alfred Šic i Tomas Lukman, treba da pruže teoretsku ponudu za ophođenje sa konstitutivnim razlikama u oblasti socijalnog razumevanja smisla, a koje se Ker-teševim narativnim postupkom proširuje u pogledu na problematizovanje onih kao primer uzetih iskustava.

Ključne reči: hermeneutička fenomenologija, konstitucija smisla, narativni identitet. Alfred Šic, Imre Kertes

Adriano Fabris

Identität und Kommunikation

Zusammenfassung *Das Thema der Identität ist in den Studien von Soziologen, Kulturanthropologen, Religionshistorikern, Politologen, Biologen, Genetikern, Philologen, Logikern, Juristen, Linguisten und Semiologen von zentraler Bedeutung. Ihre Forschungsbeiträge sind zweifellos fruchtbar. Doch mein Ansatz will ein anderer sein: Ich möchte den Begriff „Identität“ untersuchen, indem ich mich einerseits philosophischer Kategorien und andererseits der Kommunikationsethik bediene.*

In einem ersten Schritt versuche ich einige Probleme zu erläutern, die dem Begriff innewohnen. Dabei konzentriere ich mich insbesondere auf die Verbindung zwischen „Identität“ und „Alterität“. In einem zweiten Schritt gehe ich dann auf diese Probleme ein mit Bezug auf die spezifische Kommunikationspraxis. In diesem Rahmen entwickle ich die Idee einer Kommunikation, die sich von der heute hauptsächlich bekannten unterscheidet, und werde ihren ganz speziellen ethischen Wert hervorheben.

Schlüsselwörter: *Identität, Philosophie, Ethik, Kommunikation, Sprache, Dialog*

315

1. *Status quaestionis.* Unsere Standortbestimmungen rund um die Identität sind durch Spannungen und Ambiguität gekennzeichnet. Da ist einerseits eine Kritik des Begriffs, der uns starr und ungeeignet erscheint, um die heute stattfindenden Prozesse und Veränderungen zu erfassen. Das Phänomen der Identität wird als ein historisches und kulturelles Konstrukt angesehen, nicht als etwas Feststehendes und Bestimmtes wie die menschliche „Natur“. Andererseits wird die Identität – einer Nation, eines Volkes, einer Gruppe, einer religiösen Gemeinschaft – aufgegriffen, theoretisiert und in ihren Symbolen zum Ausdruck gebracht. Sie dient sehr häufig dazu, die Rechte einer Gruppe geltend zu machen und dabei andere Gruppen auszuschließen, indem man sich ihnen und ihrer spezifischen Identität entgegensetzt.

Das Thema der Identität ist in den Studien von Soziologen, Kulturanthropologen, Religionshistorikern, Politologen, Biologen, Genetikern, Philologen, Logikern, Juristen, Linguisten und Semiologen von zentraler Bedeutung. Und ihre Forschungsbeiträge sind zweifellos fruchtbar, wie die umfangreiche Bibliografie zum Thema zeigt. Doch mein Ansatz will ein anderer sein. Ich möchte den Begriff „Identität“ untersuchen, indem ich mich einerseits philosophischer Kategorien und andererseits der Kommunikationsethik bediene.

Um genauer zu sein, versuche ich in einem ersten Schritt, einige Probleme zu erläutern, die dem Begriff innewohnen. Dabei konzentriere ich mich insbesondere auf die Verbindung zwischen „Identität“ und „Alterität“. In einem zweiten Schritt gehe ich dann auf diese Probleme ein mit Bezug auf die spezifische Kommunikationspraxis. In diesem Rahmen entwickle ich die Idee einer Kommunikation, die sich von der heute hauptsächlich bekannten unterscheidet, und werde ihren ganz speziellen ethischen Wert hervorheben.

316

2. *Aporie der „Identität“*. Was als erstes über den Begriff „Identität“ gesagt werden muss, ist die Tatsache, dass er vom philosophischen Standpunkt aus gesehen etwas Ambivalentes, wenn nicht sogar Widersprüchliches darstellt¹. Auf der einen Seite handelt es sich um einen Träger einer Selbstbehauptung, das heißt er drückt die Art und Weise aus, in der die Spezifität einer bestimmten Position geltend gemacht wird. Auf der anderen Seite jedoch richtet sich diese Selbstbehauptung, dieses Geltendmachen seiner selbst, immer *an das Übrige*, wird *für den Anderen*, *dem Anderen gegenüber* zum Ausdruck gebracht.

Damit möchte ich aufzeigen, dass jeder Begriff, insofern als er zu einer Bestimmung dient, indem er etwas eingrenzt und dadurch anderes ausgrenzt, grundlegend auf das verweist, was jenseits seiner Grenzen liegt: auf das, was gerade kraft seiner Abgrenzung bestimmt werden kann. Dies war Hegels Überlegung in der *Phänomenologie des Geistes*, als er von „bestimmter Negation“ sprach und diese als Antrieb des dialektischen Prozesses begriff.

Hegel entwickelte diesen Verweis zwischen sich und dem Anderen im Sinne einer Negation, und die Negation stellt sich ihrerseits als ein Gegensatz dar. Aber es ist nicht gesagt, dass der Verweis auf das Andere nur diese eine Form annehmen kann. Er kann sich auch als Anspielung, als einen symbolischen Verweis, als eine Öffnung auf etwas Unbestimmtes gestalten.

In jedem Fall aber führt jeder Begriff, insofern als er etwas bestimmt, eine Alterität vor Augen. Und jeder Begriff wird als solcher durch diese Alterität identifiziert. Dies gilt in jedem Fall. Und damit auch für den Begriff „Identität“. Auch dieser Begriff verweist auf etwas Anderes: das „Andere“, das er selber bestimmt und von dem er seinerseits bestimmt wird.

Im Fall des Begriffs „Identität“ scheint allerdings die Form dem Inhalt zu widersprechen. Wenn das Wort „Identität“ im allgemeinen Sprachgebrauch tatsächlich eine Eingrenzung anzeigt, durch die man alles „Andere“

1 Über die „Ambivalenz“ des Begriffs „Identität“ spricht auch Bauman 2005: 35.

ausgrenzt oder sogar eliminiert, dann kann, insofern als diese „Identität“ eben ein Begriff ist, nicht übersehen werden, dass sie als Begriff auf das Andere verweist – auf jenes Andere, das ihr gerade eben zur Selbstbestimmung dient. Der Begriff „Identität“ ist mit anderen Worten nur mit sich selber identisch *im Bezug auf das Übrige*. Insofern als die begriffliche Form der Intention des Inhalts widerspricht, ist dieser Begriff demnach aporetisch.

Diese Aporie des Begriffs „Identität“ betrifft auch das von ebendiesem Begriff ausgedrückte Phänomen. Ein Phänomen wird als identisch erfahren in dem Maße, als in der Erfahrung der Raum dieses Phänomens im Hinblick auf das Übrige eingegrenzt und dadurch in Bezug gesetzt wird auf das andere Phänomen oder die anderen Phänomene, die ihn begrenzen. Die Erfahrung der Identität ist diejenige eines Phänomens, das immer *in Bezug auf jemanden* oder etwas erfahren wird. In dem Moment, wo die Spezifität des Identischen geltend gemacht wird, ist es die Erfahrung einer Beziehung und mit ihr die Ausgrenzung jener Alterität, mit der das identifizierte Phänomen in Beziehung steht.

317

Kurzum, der Begriff „Identität“ bezeichnet nicht etwa eine Absonderung, sondern ein Verhältnis. Und dasselbe gilt für das Phänomen, das dergestalt identifiziert wird. Die Behauptung einer Identität enthält immer die implizite Geltendmachung eines „Bezugs auf“ etwas. Und demnach ist der Begriff „Identität“ Ausdruck eines Anspruchs auf eine von Beginn an enttäuschte, unmögliche Eigenständigkeit – weil der Begriff und das Phänomen, das er äußert, immer für das Übrige und in Bezug auf das Andere stehen, und insofern, als sie kommuniziert werden, vor Anderen zum Ausdruck kommen.

3. *Die Mauer und der Spiegel*. Dieser Aporie der Identität, und zwar sowohl als Begriff als auch als Phänomen, begegnen wir auf vielfältige Weisen; nicht nur auf philosophischer Ebene, sondern auch als alltägliche Erfahrung. Zwei dieser Arten können bildlich veranschaulicht werden: die Mauer und der Spiegel.

Die Mauer-Identität betrachtet das Andere oder den Anderen als etwas oder jemanden, der negiert, ausgeschlossen werden muss. Zwischen meiner Identität und seiner muss eine Mauer errichtet werden, die uns trennt und meinen Schutz gewährleistet. Dies ist, was in einigen Teilen der Welt heute ganz konkret geschieht. Und dieser Art, die Frage der Identität aufzuwerfen, liegt häufig eine fundamentalistische Geisteshaltung² zugrunde.

² Zum Begriff „Fundamentalismus“ und seinen möglichen Definitionen verweise ich auf Riesebrodt 2001.

Das Bild des Spiegels dagegen stellt uns vor eine andere Idee von „Identität“ – die zwar andersartig, aber nicht weniger hegemonial ist. Hier dient der oder das Andere als Vorwand für meine Selbstbehauptung und die Bestätigung meiner Ideen. Seine Funktion ist allein diejenige, meine Positionen widerzuspiegeln, von denen ich von Anfang an weiß, dass sie die richtigen sind und nicht diskutiert werden müssen. Der Andere ist nichts als ein *Sparringspartner* und wird in einer Auseinandersetzung mit mir zwangsläufig unterliegen.

318

Die Identität im ersten Fall stellt eine reine und einfache Verneinung des Anderen dar, als wollte man ihm schrittweise Raum entziehen bis zu seiner endgültigen Entfernung. Im zweiten Fall dagegen wird, scheinbar weniger gewaltsam, die Rechtmäßigkeit des Anderen als Gesprächspartner verneint, da er einfach nur meinen Widerschein darstellt, und sein Anderssein ist nur insofern anerkannt, als es dazu dient, meinen Triumph zu feiern. Im einen wie im anderen Fall ist das, was beseitigt wird, die Möglichkeit einer ethischen Beziehung, wobei unter „ethisch“ die Recherche und die Praxis zu verstehen sind, die Subjekte betreffen, die sich voneinander unterscheiden und in ihren Intentionen unterschiedlich bleiben.

Der Verweis auf die beiden Modelle der Mauer-Identität und der Spiegel-Identität erlauben uns, vom logikbasierten Verständnis der Aporie zur ethikbasierten Beziehungspraxis überzugehen. Wenn, wie wir gesehen haben, die Identität sowohl als Begriff als auch als Phänomen auf die Alterität verweist, und wenn die Alterität unabdingbar ist zur Bildung und Entwicklung der Identität einer Person, dann hat die Ethik die Aufgabe, die Modalitäten zu bestimmen, in denen diese strukturelle Beziehung zwischen Identität und Alterität im Handeln und Verhalten der Menschen auf positive Weise entstehen kann. Der Verweis auf das Gebiet der Kommunikation und die Entwicklung einer Kommunikationsethik bietet uns dazu einen konkreten Rahmen.

4. *Kommunikation und Identität.* Die Identität des Menschen, das heißt seine spezifische Wesensbestimmung, zeigt und entfaltet sich gemäß einer altbekannten Tradition in Formen des Kommunizierens. Wie schon Aristoteles festhielt, ist der Mensch ein „sprachbegabtes Lebewesen“ (*zoon logon echon*). Der Begriff *logos* beinhaltet zwar auch die „Vernunft“, verweist aber zunächst auf die „Rede“.

Was bedeutet „kommunizieren“ genau? Ich habe das Thema bereits am letztjährigen Kongress behandelt, und dabei insbesondere mit Bezug auf die virtuelle Kommunikation. Es gibt ein Standardmodell der

Kommunikation, demgemäß kommunizieren bedeutet, eine Nachricht (oder Information) von einem „Sender“ an einen „Empfänger“ zu übermitteln. Dies ist ein einfaches, mechanische Modell, das in allen Bereichen Anwendung finden kann, in denen Informationen übermittelt werden müssen, von der Soziologie, Biologie und Politik bis zur Informatik. Auf dieser Informations- und Kommunikationstheorie basiert das Gründungsprojekt der Kybernetik (Wiener 1948; 1961²).

Dieses Modell ist zwar wirksam, aber schmalspurig. Mehr noch: Seine Wirksamkeit beruht gerade auf der simplen Gleichstellung von „kommunizieren“ und „übermitteln“. Es berücksichtigt nicht die spezifische zwischenmenschliche Kommunikation, ihr Erfindungsreichtum, ihre Anpassungsfähigkeit an einen Kontext, die Schaffung eines kommunikativen Raums, in dem sie stattfinden kann.

Deshalb ist es notwendig, eine weniger einseitige Idee von Kommunikation zu entwickeln, als diejenige, auf die sich das Standardmodell gründet. Die Kommunikation verweist – wie das Wort „kommunizieren“ in seiner Ursprungsbedeutung besagt – auf den Akt, etwas „zur Seite zu legen“, andere „teilhaben zu lassen“ an dem, was man besitzt. Es zeigt also die Tatsache auf, dass „kommunizieren“ die Schaffung eines gemeinsamen Raums mit sich bringt, zu dem alle Gesprächspartner gemeinsam beitragen, so gut sie können.

319

All dies impliziert natürlich Konsequenzen, was die konkrete Art und Weise betrifft, in der wir durch Kommunikation unsere Identität bestimmen. Und es geschieht in dem Maße, als wir gerade durch das Kommunizieren die Beziehung zwischen Identität und Alterität erfahren und ins Werk setzen. Diese Beziehung wird durch die Kommunikation geschaffen und erlaubt uns, aus der eingangs erwähnten Aporie der Identität auszutreten. Dies ist möglich, weil kommunizieren bedeutet, bereits in einem Beziehungskontext zu leben und diesen zu nutzen.

Die Beziehung des Kommunizierens betrifft mich und jeden meiner potenziellen Gesprächspartner in dem Maße, als sowohl ich als auch sie in diesen gemeinsamen Raum einbezogen sind. Mehr noch: in diesem kommunikativen Verhältnis, in diesem gemeinsamen Kommunikationsraum, bin ich immer schon, von Beginn an, in Beziehung mit dem Anderen, und mein Gesprächspartner ist von Beginn an in Beziehung mit mir. Und ich bewahre diesen gemeinsamen Raum und bestätige die ihn kennzeichnenden Beziehungen durch den Akt des Kommunizierens. Folglich ergibt sich eine gelungene Kommunikation, wenn die Identität in ihrem Beziehungscharakter begriffen wird, das heißt als Identität in Beziehung mit

einer Alterität. Nur auf diese Weise, in diesem gemeinsamen kommunikativen Raum, kann begriffen werden, was „Identität“ wirklich bedeutet³.

Ich habe gerade eben von einer „gelungenen Kommunikation“ gesprochen. Dies bedeutet, dass die kommunikativen Beziehungen, die mich als menschliches Wesen kennzeichnen, „gelingen“ oder „misslingen“, „gut“ oder „schlecht“ sein können. Wieso ist das möglich? Und was bedeutet „gute“ oder „schlechte“ kommunikative Beziehungen? Der Versuch, auf diese Fragen zu antworten, stellt das zweitletzte Kapitel meines Vortrags dar.

320

5. *Ambiguität der Sprache*. Bei der Suche nach einer Antwort müssen wir eine spezifische, der menschlichen Sprache innewohnende Ambiguität erklären und vertiefen. Was passiert eigentlich beim Sprechen? Wenn wir als bevorzugten Bereich die verbale Kommunikation annehmen und die nichtverbalen Aspekte der kommunikativen Interaktion weglassen, werden wir uns bewusst, dass das Wort eine doppelte, ambivalente Funktion besitzt. Es ist nämlich in der Lage, die in einen linguistischen Prozess eingebundenen Personen in Beziehung zu stellen und gleichzeitig auf Distanz zu halten. Es bewirkt eine Verbindung, ist aber auch für eine Trennung verantwortlich. In der Struktur der Sprache selbst liegt mit anderen Worten der Grund dafür, dass es möglich ist, die Beziehungsverhältnisse als gegenseitig „Andere“ einerseits zu identifizieren und andererseits zu isolieren.

In der Sprache wird, genauer gesagt, die Verbindung zwischen den Elementen geschaffen, während gleichzeitig eine Trennung gewahrt bleibt: eine Trennung, die gerade das Wort gewährleistet und vermittelt. Dasselbe geschieht zwischen den in einen Dialog involvierten Gesprächspartnern. Die Sprache erweist sich nicht nur als der Ort des Verständnisses zwischen Menschen, sondern auch als Ort ihres Missverständnisses. Kurzum, sie ist gleichzeitig „Organ“ und „Behinderung“ der Kommunikation.

Verbindung und Trennung wohnen also beide der Verwirklichung einer sprachlichen Beziehung implizit inne. Im Gegenteil, es ist die Art, in der ganz konkret die von der Sprache geschaffene Vermittlung zwischen den Sprechern erfolgt. Die Sprache ist in ihrer Struktur relationell. Sie hält die Sprecher zusammen, erlaubt den Menschen, sich mit den Dingen in Beziehung zu setzen, und ist ihrerseits durch spezifische Verhältnisse

3 Ein konkretes Beispiel dieses „gemeinsamen Raums“, der sich genau auf die Weise gestaltet, die ich kurz umrissen habe, stellt das Internet heute dar. Die Verbreitung von Internet hat weitreichende Konsequenzen, unter anderem auch aufgrund der Definition der Identitätsfrage und ihrer Deklination in virtuellen Formen.

zwischen den Wörtern gekennzeichnet. Noch einmal: Sprache besteht aus Beziehungen und schafft Beziehungen.

Aus dieser Überlegung geht der spezifische Charakter des *Anrufs* hervor, wie er dem Wort eigen ist. Das Wort kann sich ausdrücklich als ein Benennen gestalten, das heißt ein Appellieren, indem etwas beim Namen genannt wird⁴. Kraft dessen kann ich zum Beispiel dem Anderen meine Präsenz signalisieren und ihn bitten, dass er sie seinerseits anerkenne und mir ein entsprechendes Zeichen gebe. Das kann er ebenfalls mit dem Wort tun, wenn er will: Denken wir dabei zum Beispiel an das Grußwort, das an andere gerichtet sein kann, von diesen anderen aber auch nicht erwidert werden kann. Doch wenn es erwidert wird, dann bietet das Wort, als effektiv ausgetauschtes Wort, die Gelegenheit für einen eigentlichen Dialog⁵.

Aber gerade in dieser Beziehung wird die Differenz gewahrt. Und diese Differenz kann sich in Trennung verwandeln. Die Sprache kann der Ort sein, an dem die Identität der Dinge und Sprecher bestimmt wird, aber auch der Ort, wo diese Identität immer auf eine Alterität verweist – wie wir mehrfach gesehen haben.

321

Demnach gilt also: In der Sprache erfolgt die Verwirklichung einer Verbindung, die nicht nur die Differenz zwischen den verschiedenen Sprechern schafft und bewahrt, sondern auch diejenige zwischen den Sprechern und der Welt. Diese Verbindung kann eingegangen oder nicht eingegangen, vom Gesprächspartner aufgegriffen und vertieft oder fallen gelassen werden, und sie ist in der Lage, sich mittels verschiedener Prozesse weiter zu festigen. Doch diese Verbindung ist immer gefährdet; sie kann zur Trennung führen; sie kann zu den Extremen einer Mauer-Identität führen; sie kann dazu gebraucht werden, um die implizit gewaltsame Spiegel-Identität zu fördern.

Kurzum, aus all diesen Überlegungen geht ein Sprach- und Kommunikationsbegriff hervor, bei dem eine komplexe, bewegende Dynamik stattfindet, die im Hintergrund ihrer möglichen Artikulationen wirkt, durch sie hindurchscheint und gesteuert werden will. Wir könnten sagen, dass angesichts der Ambiguität der Sprache – gleichzeitig *Organ* und *Behinderung* der Kommunikation –, eine gelungene kommunikative Interaktion, ein authentisches Miteinbeziehen stattfindet, wenn die Beziehung mit

4 Wie die beiden jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts, Martin Buber und Franz Rosenzweig, hervorheben.

5 Eine bedeutende, umfassende Abhandlung der „Dialog-Philosophie“ findet sich in Casper 2001².

der Differenz *zurechtkommt*, ohne sie aufzuheben, sondern ihr mittels der Sprache ihre Rechte zurückgibt.

All dies stellt uns vor ganz bestimmte Entscheidungen. Wir können die kommunikativen Beziehungen, unter Berücksichtigung der Ambiguität der Sprache, wie gesagt, gut oder schlecht in die Tat umsetzen. Die grundlegende Entscheidung, die wir treffen müssen, soll uns erlauben, dem zu entsprechen, was unserem Handeln und unserer Erfahrung als kommunizierende Wesen bereits innewohnt. Indem wir dem entsprechen, was wir sind, handeln wir gut. Die Entscheidung für das, was uns daran hindert zu sein, was wir sind, bewirkt dagegen schlechtes Handeln.

322

Die allgemeine Ethik vertieft diese Alternativen und motiviert, wie gesagt, die Entscheidung für das Gute. Die Kommunikationsethik im Besonderen ist die Disziplin, die die Kriterien studiert, auf der Basis derer die strukturelle Ambiguität der Sprache gesteuert werden kann, und die gleichzeitig aufzeigt, aus welchem Grund beim Kommunizieren besser die Beziehung anstatt der Trennung gewählt werden sollte⁶. Auf diese Weise versuchen sowohl die allgemeine Ethik als auch die Kommunikationsethik, die in jeder Beziehung innewohnende Wechselwirkung im gegenseitigen Verweis zwischen Identität und Alterität zu regeln.

6. *Für einen ethischen Begriff der Identität.* Fassen wir zusammen: Die Sprache ist das, was eine Beziehung herzustellen erlaubt, in der die Differenzen weder aufgehoben noch in Gegensätze verwandelt werden. Zumindest solange eine Gesprächsmöglichkeit besteht; zumindest solange der Andere nicht zum Schweigen gebracht wird; zumindest solange man dem Gesprächspartner zuerkennt darzulegen, was er zu sagen hat. Wenn dies geschieht, dann vollzieht sich der ursprüngliche Sinn der „Kommunikation“, der in der Etymologie des Worts selber enthalten ist: ein gemeinsamer Raum wird geschaffen, eröffnet und aufrechterhalten. Darin findet jeder seinen eigenen Ort, jede Person kann sich mit anderen Personen auseinandersetzen, jeder Mann und jede Frau können mit ihren Gesprächspartnern und mit dem kommunikativen Raum selber interagieren, und dabei die Bedingungen ihrer Interaktion verändern. All dies wird durch das Kommunizieren ermöglicht und gelangt zur Verwirklichung. Es stellt uns allerdings, wie gesagt, vor ganz bestimmte Entscheidungen, die uns die Ethik zu treffen hilft.

6 Für eine genauere Bestimmung des Begriffs „Kommunikationsethik“ erlaube ich mir auf Fabris 2014 zu verweisen.

Allerdings müssen wir dazu notwendigerweise den Begriff „Identität“ grundlegend überdenken. Im neuen Beziehungs- und ganz konkreten Kommunikationskontext, den ich umrissen habe, können wir uns nicht mit einer „Mauer-Identität“ oder einer „Spiegel-Identität“ begnügen. Wir müssen ein neues Identitätsmodell bestimmen, das uns erlaubt, aus der eingangs genannten Aporie auszutreten. Darin muss die Identität auf die Alterität verweisen, ohne sich darin aufzulösen. Und gleichzeitig darf die Alterität in diesem Modell nicht als etwas Abgeschiedenes, Gegensätzliches betrachtet werden.

Ich nenne dieses Identitätsmodell eine „offene“ Identität. Die Offenheit ist allen beteiligten Aspekten einer Beziehung eigen. Wie wir bereits gesehen haben: Sie sind untereinander verbunden, verweisen gegenseitig aufeinander, doch die Verbindung behindert nicht, sondern fördert die Entwicklung der Identität. Eine Verbindung ist aber nur möglich, wenn sie untereinander verschieden sind. Der Unterschied ist unerlässlich für ihre Beziehung und kann sich deshalb nicht in eine gewaltsame Konfrontation verwandeln. Mit anderen Worten: In Anbetracht der Tatsache, dass ich ohne den Anderen nicht ich bin, verliere ich durch eine Beseitigung des Anderen auch mich selbst.

323

Die offene Identität ist zudem eine dynamische Identität. Sie wächst, indem sie mit den Anderen interagiert und so ihre Beziehungen entwickelt. Es ist also eine immer im Entstehen begriffene Identität. Eine der wesentlichen Beziehungsarten, in denen sie entsteht, in denen die Identität „sich bildet“, ist die kommunikative Beziehung.

Kurzum, von „offener Identität“ zu sprechen bedeutet Bezug nehmen auf die Situation, in der meine eigene Identität aus der Beziehung mit den Anderen entsteht, und nur auf diese Weise kann sie sich entfalten. „Offen“ bedeutet hier: offen gegenüber allem, was in den Beziehungen neu auftreten kann, in denen ich eingebunden bin und sein werde; offen gegenüber immer wieder neuen Beziehungen. Um mich selbst zu sein, meine Identität zu behaupten, kann ich also keine Mauer errichten, die mich von den Anderen abschottet; und ich kann mich auch nicht in den Anderen widerspiegeln. Sondern gerade in meinem Bezugnehmen auf die Anderen verändere ich meine Selbstwahrnehmung und verstehe, wer ich bin, begreife mich in meiner Identität.

Diese Form der Identität brauchen wir heute. Die Philosophie hilft uns, dies begreifbar zu machen und eine geeignete Idee davon zu entwickeln. Beim Kommunizieren setzen wir diese Auffassung in die Praxis um. Die Ethik gibt uns gute Gründe an die Hand, uns für diese Form der Identität zu entscheiden. Bevor es zu spät ist.

Literatur

- Bauman, Zygmunt (2005): *Intervista sull'identità*. Roma-Bari: Laterza.
 Casper, Bernhard (2001²): *Das dialogische Denken*. Freiburg i.B.: Alber.
 Fabris, Adriano (2014): *Etica della comunicazione*. Roma: Carocci.
 Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck.
 Wiener, Norbert (1948; 1961²): *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge Mass.: Cambridge U.P.

Identity and Communication

Abstract

The theme of identity is of central importance for the work of sociologists, cultural anthropologists, historians of religion, political scientists, biologists, geneticists, phylogists, logicians, legal scholars, linguists and semiologists. Their research contributions are without doubt productive. However, my approach differs completely. My aim is to investigate the term identity by using philosophical categories, on the one hand, and ethics of communication on the other.

I first attempt at clarifying certain problems that characterize the concept of identity. I focus in particular on the relationship between the concepts of "identity" and "alterity". I then analyze these problems in relation to the specific praxis of communication. Within the framework of this investigation I formulate an idea of communication that differs from the currently most widespread ones and I point out its unique ethical value.

Keywords: identity, philosophy, ethics, communication, language, dialogue

324

Adriano Fabris

Identitet i komunikacija

Rezime

Tema identiteta je od centralnog značaja za studije sociologa, kulturnih antropologa, istoričara religije, politologa, biologa, genetičara, filologa, logičara, pravnika, lingvisti i semiologa. Njihovi istraživački doprinosi su bez sumnje produktivni. Ipak, moj pristup nastoji da bude drugačiji. Naime, želim da ispitam pojam „identitet“ tako što ću se poslužiti, s jedne strane, filozofskim kategorijama, te, s druge strane, komunikacionom etikom.

Najpre pokušavam da razjasnim neke probleme koji su svojstveni pojmu identiteta. Pri tome se posebno usredsređujem na vezu pojmova „identitet“ i „alteritet“. Potom se bavim ovim problemima u pogledu na specifičnu praksu komunikacije. U okviru ovih razmatranja razvijam ideju komunikacije koja se razlikuje od onih koje su trenutno ponajviše poznate i ističem njihovu sasvim posebnu etičku vrednost.

Ključne reči: identitet, filozofija, etika, komunikacija, jezik, dijalog

Virgilio Cesarone

Identität und Gehorsamkeit des *zoon politikon*

Zusammenfassung *Der Beitrag beabsichtigt, das Verhältnis zwischen Identität und politischer Gehorsamkeit auszuloten. Zuerst wird die berühmte Ermunterung von De la Boétie interpretiert: Es reicht sich zu entscheiden, nicht mehr zu dienen, um sofort frei zu sein. Trotzdem verzichtet oft der Mensch auf seine Freiheit zugunsten der Gehorsamkeit zur Macht. Warum geschieht das? Was auf Grunde dieses Verzichts steht, ist ein „tierisches“ Faktor: Alexandre Kojève hat gezeigt, dass in der Dialektik zwischen Herrn und Knecht der Erste das Tier in sich dominieren kann, während der Knecht das Todesrisiko nicht annehmen kann und will. Letztendlich ist der Bezug zum Tod der Ort, in dem jeder für sich selbst entscheiden kann, ob er durch die Aneignung der eigenen Sterblichkeit eine volle und eigentliche Identität stiften wird.*

Schlüsselwörter: *Identität, Gehorsamkeit, Autorität, Tier, Herr, Knecht, Tod*

325

Da wir bei dieser Tagung¹ über Identität sprechen, wage ich, mein Referat biographisch zu beginnen. In den letzten Jahren bin ich mehrmals in Albanien gewesen, ein Land, das, obwohl es sehr nahe bei Italien liegt (es ist von der Küste Apulien nur 60 km entfernt), trotzdem lange für die Italiener unbekannt blieb. Dies änderte sich aber, als das Schiff Vlora zum Hafen von Bari kam. Das war am 8. August 1991 und auf dem Schiff waren zirka 20.000 Flüchtlinge.

Albanien existierte lange unter einer kommunistischen Regierung, die meines Wissens als einzige auf der Welt in ihrer Verfassung den staatlichen Atheismus proklamierte. An der Spitze dieses Regime herrschte Enver Hoxha, ein Diktator, der auf seinem Grab nach seinem Tod als *unsterblich* benannt wurde. Trotz dieses Wunsches des Diktators und wahrscheinlich auch seiner Anhänger müssen die politische Macht und die politische Autorität immer mit der Zeit rechnen, ebenso wurden die Statuen von Hoxha wie auch die von Benito Mussolini zuvor und die von Saddam Hussein danach gestürzt.

Bei meinem letzten Aufenthalt in Albanien habe ich einen italienischen Caritas-Mitarbeiter kennengelernt, der mir ganz ergriffen eine Geschichte erzählte: Er habe die Lebensgeschichte von einem alten Mann gehört, der jahrelang sein Leben im Dienst von Regime Hoxhas zugebracht hatte. Der

¹ Gemeint ist die Konferenz *Identität – Annäherungen an eine Ontologie des Sozialen* (20.–22. November 2014; Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad).

Ort seines Arbeitsdienstes war ein kleiner Bunker, der mehr wie ein Bau, d.h. ein Tierunterschlupf aussah. Dieser Mann habe dies mit Tränen in den Augen meinem Bekannten erzählt, denn er war sich jetzt in seinem Alter dessen völlig bewusst, sein Leben in diesem Dienst verschwendet zu haben.

Wenn man heute nach Albanien geht, ist man erstaunt, wie viele diese Bunker über das Land verstreut sind. Alle wurden gegen Westen gerichtet, also gegen Italien, woher der fremde Feind kam und stets kommen konnte. Es ist nicht notwendig, Carl Schmitts Begriff des Politischen zu erwähnen, um zu verstehen, wie dieses Belagerungsyndrom eine politische Wirkung auf die innere Ordnung des Regimes ausüben konnte. Aber jenseits des Verständnisses für die Verzweigung von diesem alten Albanier, fragte und frage ich mich, warum er und tausende andere Leute ihr Leben so geführt haben? Warum gab es nicht einen Aufstand gegen den Tyrannen?

326

Ich glaube, wir können eine Antwort auf diese Frage suchen, indem wir das Verhältnis zwischen Identität und politischer Gehorsamkeit verdeutlichen, vor allem auf Grund einer Hypothese: Derjenige, der in seinem ganzen Leben einem Regime gehorsam bleibt, muss notwendig etwas dafür bekommen; mit anderen Worten muss es sich für ihn irgendwie lohnen, einem Tyrannen gegenüber gehorsam zu sein, weil er für den Gehorsam etwas zurückerhält. Mir geht es zuerst darum, dieses „etwas“ zu umgrenzen.

Damit ist eine erste Frage aufzuwerfen, und zwar ob heutzutage noch die Ermunterung eines Etienne de la Boétie, des Freundes von Michel de Montaigne, gilt, der im Jahr 1552 in seinem *Discurs de la Servitude volontaire* schrieb: Es reicht, einfach sich zu entscheiden, nicht mehr zu dienen, um sofort frei zu sein.

Die Diagnose von de la Boétie spricht von einer Angst vor der Freiheit und auch von einem Streben nach Abhängigkeit, die im Inneren eines Menschen dessen Lebensentscheidungen leitet. Es gibt also nicht nur einen äußerlichen Grund, wie die Macht oder die Gewalt, die die Menschen zwingen, Unterdrückung zu ertragen. Vielmehr gäbe es eine Art Hang zur Knechtschaft, der nicht unbedingt als automatische oder selbstverständliche Reaktion verstanden werden darf. Die Ursachen dieses Hangs sind also in dem Menschen selbst zu suchen.

Die erste dieser Ursachen liege darin, dass der Mensch im Gewohnten seiner Lebensführung seine eigene Freiheit vergisst. Gewohnt sind sein alltägliches Leben, Bräuche und Tradition, in denen er lebt, und so akzeptiert er Gehorsamkeit als etwas Normales, als etwas Selbstverständliches. So wäre eine menschliche natürliche Prägung, frei zu sein, zum

Verderben bestimmt, weil die Erziehung uns dahin züchtet, diese Freiheit zu vernachlässigen.

Eine zweite Ursache ist, was wir heute die „Propaganda“ der Kultur nennen können: Die Menschen, die ihre Freiheit verlieren, werden auch hier zu Feiglingen und lassen sich von „Theatern, Spielen, Farcen, Spektakeln“ und anderen Ködern verführen. Ausserdem spricht De la Boétie von einer dritten Ursache, d.h. von einem Vorteil, der viele Menschen an den Tyrann bindet. Die Krümel, die von seiner Macht an verschiedene Kreise von Dienern abfallen, sättigen diese und so werden sie jeweils ihrerseits kleine Tyrannen. Die vierte Ursache stellt die Maske des Reichtums dar, die die Tyrannei sich aufsetzt. Diese Maske hat eine starke Anziehungskraft, aber die Miserablen, die sich durch sie anlocken lassen, werfen sich wie Schmetterlinge in eine Flamme, die sie verzehren wird.

So wird im *Discours de la Servitude volontaire* die Figur eines Menschen vorgestellt, der umwillen einer Expropriation seiner Existenz bereit ist, auf seine Freiheit, auf seinen Wohlstand, auf sein Ich zu verzichten. Diese wird damit zu einer nicht-identitären Existenz: zum Besitz für den Tyrann. Der Mensch ist immer bereit, aus verschiedenen Gründen auf seine eigene Identität zu verzichten, sich von seiner Menschenwürde zurückzuziehen, um Schutz in der Geborgenheit der Familie, der Tradition, der Macht, mit einem Wort: in der Autorität zu finden.

327

Aber das, was de la Boétie beschreibt, trifft einen menschlich-politischen Bereich, der sich auf die erste Phase der Moderne beschränkt, als die Individualität des Menschen mit seiner Sehnsucht nach Freiheit erst entdeckt wurde² – obwohl de la Boétie selbst eine „schwarze“ Seite der menschlichen Natur zeigt: Der Mensch kann die Knechtschaft der Freiheit vorziehen –. Wenn aber der Bezug für die politische Macht nicht mehr das Individuum, sondern die Masse ist, trifft dann die Ermunterung von de la Boétie noch zu?

Hannah Arendt hat uns aufgefordert, die totalitären Regimen des XX Jahrhunderts nicht mit den alten Tyranneien zu verwechseln. Der grundlegende Unterschied liege darin, dass der Terror nicht mehr dazu verwendet werde, um einen Gegner zu bedrohen oder zu eliminieren, sondern als permanentes politisches Werkzeug, mit dem die gehorsame Masse

2 Als Beispiele von diesem Übergang von einer mittelalterlichen zu einer humanistischen Epoche können wir schon auf die Gottesvision Dantes am Ende der *Göttliche(-n) Komödie* verweisen, wo zum ersten Mal ein Individuum die Würde hat, sich vor Gott zu stellen (vgl. Paradiso, Canto XXXIII). Darauf folgte dann die Blüte des Humanismus (Pico della Mirandola, Thomas Morus, Erasmus von Rotterdam, Machiavelli).

regiert wird: Der moderne Terror wartet nicht auf die Provokation der Gegner, um sie zu schlagen, vielmehr können seine Opfer auch völlig unschuldig sein, wie die Beispiele der nationalsozialistischen und der stalinistischen Regime zeigen. Ferner diagnostiziert Hannah Arendt, dass es einen politischen Instinkt gebe, der die Individuen dazu führe, der wirklichen Macht zu gehorchen oder sie mindestens zu tolerieren. Eben dieser Instinkt – also ein tierischer Faktor – stellt die politische Macht immer als eine nützliche dar, denn die Ausbeutung und die Unterdrückung sind Schmiermittel für die Gesellschaft und ihre Unternehmungen. Der Grund dafür ist, dass auch diese beiden, Ausbeutung und Unterdrückung, eine Art Ordnung ausmachen. (Arendt 2004: 6)

328

Mit diesem Gedanken kommt ein neues Element ins Spiel, das mir entscheidend zu sein scheint: Gehorsamkeit hängt mit etwas Tierischem zusammen. Die These von de la Boétie verkehrt sich damit in ihr Gegenteil: Der Mensch ist nicht der Natur nach frei. Im Gegenteil: sein erster Instinkt antwortet auf eine Not, sein Leben zu retten, es zu bergen, und eben darin liegt der Grund für seine Unterwerfung unter die politische Macht. Ein Darstellung dieser Auffassung gibt uns Elias Canetti, der in seinem Werk *Masse und Macht* das Paradox beschreibt, wonach der Befehl ursprünglicher als die Sprache sei, denn ansonsten würden die Hunde ihn nicht anerkennen. (Canetti 1972: 331–333) Die Sprache greift also erst ein, wenn das Leben des Menschen, eines *zoon logon echon*, eines *zoon politikon* eine Praxis ausüben kann; dagegen darf ein Befehl nicht diskutiert werden: Er hat vorsprachliche Autorität.

Meine Interpretation ist also, dass die Gehorsamkeit keine eigentlich „positive“ Entscheidung darstellt, sondern einen Verzicht darauf (auch das ist möglicherweise eine Entscheidung, eine „negative“ Entscheidung vielleicht). Sie ist ein Zurücktreten in eine tierhafte Haltung gegenüber der eventuellen doch konkreten extremen Bedrohung, der ein Mensch ausgesetzt sein kann – der Bedrohung durch seinen Tod. Um mit den Worten Heideggers zu sprechen, stellt die Entscheidung zur Knechtschaft den Übergang von einem menschlichen Verhalten zu einem tierischen Benehmen dar, in dem das politische Tier seine eigene Freiheit der Welt gegenüber aufgegeben hat. (Heidegger 1983: §58)

Bisher habe ich aber nicht explizit auf einen Schlüsselbegriff verwiesen, nämlich den der Autorität, und nun scheint es mir doch notwendig zu sein, ihn verdeutlichen zu müssen. Vielleicht lässt sich dieser Gedanke besser umgrenzen, wenn man die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von Autorität bei Alexandre Kojève berücksichtigt.

In seiner Abhandlung über *La notion de l'autorité* versucht Kojève zuerst seinen Gegenstand zu definieren: Die Autorität liegt dort vor, wo eine Bewegung, ein Umschlag, eine Aktion möglich ist, und sie wird nur in den Fällen ausgeübt, in denen sie eine Reaktion provozieren kann. Derjenige, der Autorität besitzt, ist notwendig ein „Agent“, d.h. er ist frei und bewusst; deswegen kann man die Autorität einem Gott oder einem Menschen zuerkennen, niemals aber einem Tier. Der autoritäre Akt als solcher muss auf einen eventuellen Widerstand treffen können, aber derjenige, der die Autorität anerkennt, verzichtet bewusst und freiwillig darauf, sich diesem Widerstand entgegenzusetzen. Es wird deutlich, dass Kojève die Autorität von der Gewalt trennt: denn wenn die Autorität der Gewalt bedarf, um sich zu behaupten, dann schwindet sie.

Eigentlich stellt Kojève die göttliche und die menschliche Autorität nur analogisch nebeneinander: Während es nämlich möglich ist, gegen die menschliche Autorität zu reagieren, bleibt die göttliche Autorität immer unangreifbar. Deswegen herrscht die göttliche Autorität in einer außerzeitlichen Dimension, und im Unterschied dazu bleibt die menschliche Autorität immer flüchtig. Deswegen kann man auch nun besser verstehen, weshalb Mausoleen für die gestorbenen Tyrannen gebaut werden, denn diese erheben einen Anspruch auf eine Unsterblichkeit der Autorität und stellen eine Art Idolatrie dar. Ein Zeichen dafür ist auch die vorher zitierte Inschrift auf dem Grab Enver Hohxas.

329

Doch wenn die Autorität immer einer Gegenreaktion ausgesetzt ist, dann enthält jede Autorität wesentlich ein Risiko, und das bedeutet, dass das Ausüben der Autorität immer die Möglichkeit eines Widerstandes mit sich bringt, und falls diese Wirklichkeit verwirklicht wird, schwindet die Autorität.

Die Autorität braucht aber auch einen Grund, um anerkannt zu werden. Es reicht nämlich nicht, sie einfach zu behaupten. So stellt sich die Frage: Warum handelt derjenige, der die Autorität freiwillig und bewusst verleiht, auf diese Weise? Auf welchem Grund beruht also der Verzicht auf den Widerstand gegen den Tyrann? Und eben um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Kojève phänomenologisch vier verschiedene Theorien über die Autorität, die sich in der Geschichte unserer Kultur durchgesetzt haben.

Diese Autoritäten sind die vom Vater, die vom Herrn, die vom Führer und die vom Richter. Mit jeder dieser Formen identifiziert Kojève eine philosophische Theorie, mit der ersten die der Scholastik, mit der zweiten

diejenige Hegels, mit der dritten die Aristotelische und schließlich mit der vierten diejenige Platons. Jede Form der Autorität ist ferner zeitlich bestimmt: Während die Vaterautorität auf die Vergangenheit, die Herrenautorität auf die Gegenwart und die Führerautorität auf die Zukunft bezogen ist, baut die Richterautorität auf die Ewigkeit.

330 Lassen wir die Formen der Autorität des Vaters, des Führers, und des Richters beiseite und konzentrieren uns auf Kojèves Interpretation von Hegels Theorie des Herrn. Herrschaft entsteht durch einen Kampf um die Anerkennung. Beide Gegner verfolgen denselben Zweck, der wesentlich menschlich, also weder tierisch noch biologisch ist, nämlich die Anerkennung ihrer Würde zu erhalten. Aber der Herr kann die Angst vor dem Tod beherrschen, der Knecht dagegen nicht: Dieser ist von einer tierischen Todesangst bestimmt und deswegen erkennt er die Herrschaft an und verzichtet auf Kampf. Wenn einerseits der Herr das Tier in sich dominieren kann – diesen politischen Instinkt, um die Worte Hanna Arendts aufzunehmen, um jeglichen tierischen Hang aufzuheben (was spezifisch menschlich ist), ordnet andererseits der Knecht das spezifisch Menschliche auf das Tierische, auf das Natürliche hin.

„Man kann deswegen sagen, dass die Autorität des Herrn über den Knecht ähnlich der Autorität des Menschen über die Bestie und über die Natur überhaupt ist – aber mit einem Unterschied: Das ‘Tier’ ist seiner Minderwertigkeit *bewusst* und akzeptiert sie freiwillig. Eben deswegen gibt es hier Autorität: Der Knecht verzichtet bewusst und freiwillig auf seine Möglichkeit, gegen das Tun des Herrn aufzustehen: und er tut so, weil er weiss, dass er mit dieser Reaktion sein Leben riskiert; dieses Risiko will er nicht auf sich nehmen“. (Kojève 2011: 30)

In seinen Überlegungen *Grundphänomene des menschlichen Daseins* betont auch Eugen Fink diesen Zusammenhang zwischen Knechtschaft und Todesangst und auch er im Ausgang von der Phänomenologie Hegels. Obwohl er keine Unterscheidung zwischen Macht und Autorität setzt, bestimmt Fink die Todesdrohung als den grundlegenden Boden, auf dem Macht entsteht. Diese Drohung setzt aber voraus, dass jeder Mensch in der Offenheit für den Tod existiert, eben deswegen kann der Herr einen anderen Menschen vor die Frage stellen, ob er sich für seine Freiheit, d.h. für seinen Tod oder für seine Unterwerfung entscheiden wird. Fink fügt hinzu: „Wäre uns die Möglichkeit des Getötetwerdenkönnens verschlossen wie dem Tier, so könnte es keine Herrschaftsverhältnisse im Menschenlande geben“. (Fink 1995²: 316f.)

Letztendlich scheint Fink darauf hinzudeuten, dass die Entscheidung, das Risiko seines eigenen Todes nicht einzugehen, im Grunde zur Verschließung der grundlegenden Offenheit für den Tod, zur Todvergessenheit führen würde, jener Offenheit für den Tod, dessen sich jeder Mensch in seiner Individualität immer bewusst ist. Der Tod, obwohl er als Möglichkeit immer unüberholbar bleibt, wird aus dem Bereich des instinktiven politischen Lebens ausgetrieben. Wir können mit Heidegger sagen, dem eigenen Tod kann man nicht vorauslaufen, er wird nicht entfernt.

Wir können den Zusammenhang zwischen Identität, politischer Gehorsamkeit und Tod weiter mit Hilfe der Analytik von *Sein und Zeit* erhellen. „Das Sterben muss“, so Heidegger „jedes Dasein selbst jeweilig auf sich nehmen“, es gibt also keine Möglichkeit, sich im Hinblick auf den eigenen Tod durch einen Anderen zu vertreten. Vor dem Tod zeigt sich jedes Dasein als das, was es ist, und deswegen ist dieses Phänomen ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert. Vor seinem eigenen Tod zu sein, bedeutet für das Dasein, auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen zu sein. Vor dieser Möglichkeit – der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren Möglichkeit – befindet sich das Dasein nicht gelegentlich und ist insofern in diese Möglichkeit immer schon geworfen.

331

Trotzdem gibt es die alltägliche Auslegung des Todes, die ihn nicht als eigenste Möglichkeit versteht, sondern als Vorkommnis, als Ereignis, das noch nicht angekommen ist. Dieses Verständnis des Todes transformiert die eigenste Möglichkeit jedes Daseins: in einem Fall verdeckend, bei der die eigene Möglichkeit des Todes umwillen einer Beruhigung über den Tod verdrängt wird. In der alltäglichen Interpretation des Man verandelt sich die Angst vor dem möglichen Tod in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis, das den Charakter der unüberholbaren Möglichkeit verliert. „Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode vermag seinem Sinne nach des Todes *nicht eigentlich* ‘gewiss’ zu sein und *ist* es doch.“ (Heidegger 1993⁷: 256)

Aber die Geschichte unserer abendländischen Kultur kennt die Figur einer Frau, die als das explizite Beispiel einer solchen Ungehorsamkeit gegen einen Tyrann um der Wahrheit willen fungiert: Antigone. Für Antigone dürfen die Identität eines Lebens, die Treue zu seinen Prinzipien nicht mit Huldigung für die Gesetze der *polis* verwechselt werden, auch nicht angesichts der Gefahr, eigenes Leben zu verlieren. Es gibt einen höheren *nomos*, dem Antigone entsprechen muss und will, ein *nomos*, der das menschliche Tun leitet, indem er diesem das Maß gibt. Doch darf

ein Herr erlauben, dass ein einzelner Mensch mit seiner Entscheidung den *salut publique* gefährdet? Wäre das nicht ein offener Widerspruch in jedem Regierungsprinzip? Sophokles Tragödie entfaltet sich um diese unversöhnliche Antithese, wir könnten aber eben diese Antithese als „Ideal“ der politischen Vernunft annehmen: Jede politische Institution muss nämlich danach streben, das Recht auf Ungehorsamkeit zu garantieren, d. h. für jeden ihrer Bürger die Möglichkeit zu erhalten, das Widerstandsrecht ausüben zu dürfen, wenn die ihm aufgetragene Dienste oder die auf ihn adressierte Gebote sich gegen sein Gewissen richten. Diese Argumente führen zu einer ständigen und notwendigen Wiedergestaltung jeder politischen Institution durch das Verständnis der Endlichkeit der politischen Macht³.

332

Ich habe versucht zu zeigen, dass das Stiften einer vollen und eigentlichen Identität notwendig durch die Aneignung der eigenen Sterblichkeit hindurchgehen muss. Das soll indes nicht als Lob eines aufgeblasenen Heldentums gegenüber dem Tod verstanden werden, sondern als eine dem Leben notwendig inhärierende Dimension der Anerkennung des Todes. Dieses identitäre Maß kämpft gegen die Nachgiebigkeit vor der Todesdrohung, die das Verschliessen der Offenheit zum möglichen Tod provoziert, dafür den bequemen und ruhigen Aufenthalt im Schatten des Tyrannen in Kauf nimmt. Frei zu sein für die Möglichkeit des eigenen Todes bedeutet, frei zu sein für den Tod der eigenen bequemen Gewohnheiten, der eigenen Sicherheiten, und, wie es in Heideggers *Was ist Metaphysik* heißt: Frei zu sein, bedeutet „Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt“. (Heidegger 1976: 122)

Literatur

- Arendt, Hannah (2004): *The Origins of Totalitarianism* (1948), it. Übers. *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi.
- Canetti, Elias (1972): *Masse und Macht*, it. Übers. *Massa e potere*, Milano: Rizzoli.
- Fink, Eugen (1995²): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. von E. Schütz und F.-A. Schwarz, Freiburg/München: Alber.
- Heidegger, Martin (1976): „Was ist Metaphysik?“, in *Wegmarken*, hrsg. von W.-F. von Herrmann, GA Bd. 9, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983): *Die Grundprobleme der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA Bd. 29/39, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993⁷): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Kojève, Alexandre (2011): *La notion de l'autorité* (2004), it. Übers. *La nozione di autorità*, Milano: Adelphi.

3 Meine Argumentation könnte als eine Umkehrung der Anklagen vom Großinquisitor in Dostojewskis Roman *Die Brüder Karamasow* gelesen werden.

Identity and Obedience of *zoon politikon***Abstract**

This article aims to take under consideration the relationship between identity and political obedience. First, it explains the famous encouragement of De la Boétie: it is sufficient to decide to quit serving to be instantly free. Nevertheless, man often renounces his freedom in favor of obeying authority. Why does it happen? At the bottom of this surrender there is an “animal” factor: as Alexandre Kojève has shown, in the master-slave dialectic the first is able to dominate the animal within himself, while the servant has not the same capability and doesn't want to accept the risk of death. Finally, it is with respect to the latter that everyone decides for himself, which opens the possibility for a full and actual identity through the appropriation of his own mortality.

Keywords: identity, obedience, Authority, Animal, master, servant, death

Virđilio Čezarone

333

Identitet i poslušnost *zoon politikon-a***Rezime**

Ovaj tekst ima za cilj da ispita odnos identiteta i političke poslušnosti. Najpre će se pristupiti interpretaciji čuvenog diktuma De la Boetija, a koji kaže da bismo odmah postali slobodni, ako bismo se se odlučili na to da više ne služimo. Bez obzira na to čovek često odustaje od svoje slobode zarad poslušnosti spram moći. Zašto se to dešava? Ono što leži u osnovi tog odricanja je „životinjski“ faktor: Aleksandar Kožev je pokazao da u dijalektici gospodara i roba ovaj prvi može da izdominira životinju u sebi, dok potonji ne može i ne želi da preuzme rizik smrti. Na koncu, odnos spram smrti je mesto u kome svako za sebe može da donese odluku o tome da li će prihvatanjem sopstvene smrtnosti uspostaviti puni i autentični identitet.

Ključne reči: identitet, poslušnost, autoritet, životinja, gospodar, rob, smrt

Marcello Barison

Identität und Singularität. Metastabilität und Morphogenese im Ausgang von Deleuze

Zusammenfassung *Die Frage nach dem Leben ist unentwirrbar mit dem Problem der Identifizierung und mit der Tatsache verbunden, dass jeder Identifizierungsprozess den Erwerb einer Form einschließt. Und dennoch, scheint es, dass auf biologischer Ebene, d.h. was eine morphogenetische Beschreibung des Status des Lebendigen betrifft, der Terminus Singularität gerade dort ins Spiel kommt, wo man erwarten würde, auf den Begriff der Identität zu geraten. Laut Christian De Duve, habe die organische Form keine Identität, sondern drückte eine – und sei Ausdruck von einer – Singularität aus. In Anbetracht dieser Bemerkungen, ergibt sich ab sofort das Objekt des vorliegenden Beitrags: klar und konsequent zu erklären, wodurch sich diese Begriffe – nämlich Identität und Singularität – unterscheiden und, vor allem, ob sich ihre mögliche Unterscheidung theoretisch begründen läßt.*

Schlüsselwörter: *Identität, Singularität, Metastabilität, Morphogenese, Gilles Deleuze, René Thom, Gilbert Simondon*

334

Die Frage nach dem Leben ist unentwirrbar mit dem Problem der Identifizierung und mit der Tatsache verbunden, dass jeder Identifizierungsprozess den Erwerb einer Form einschließt. Wenn man sich aufmerksam auch nur eine erste, obgleich grobe Definition des Organismus, anschaut, so ist es offensichtlich, dass er genau dort bestimmt wird, wo Leben und Form einen Kontaktpunkt – oder vielmehr eine funktionale strukturierte Kontaktzone – finden. Es wird allgemein gesagt, dass ein Organismus dasjenige Lebewesen – Tier oder Pflanze – ist, das mit einer eigenen spezifischen Form, mit einer Zellstruktur ausgestattet ist und aus einer Reihe von interdependenten und im funktionalen Zusammenhang stehenden Organen besteht, sodass er in der Lage ist, selbstständig zu leben, d.h. seine Form zu bewahren und vielleicht wieder herzustellen und sich zu reproduzieren.

In einer seiner dem Ursprung des Lebens gewidmeten Studien, fragt Christian De Duve, 1974 Nobelpreisträger in Physiologie und Medizin, nach der Art und Weise der morphogenetischen Prozesse, die zur Entstehung und Entwicklung der organischen Formen geführt haben.

Er definiert diese Formen mit dem Terminus *Singularität*, ein Begriff, der dazu bestimmt ist, „events or properties that have the quality of singleness, of uniqueness“ auszudrücken. „The history of life“, so argumentiert De Duve, „is marked by a large number of such singularities. All known

living organisms, be they microbes, plants, fungi, or animals, including humans, are descendants from a single form of life [...] Behind the enormous diversity of the biosphere, there clearly lies a single, fundamental blueprint“ (De Duve 2005: viii). Ein wenig weiter stellt der Wissenschaftler ein Diagramm vor, wo sieben verschiedene Modi – *The Mechanisms of Singularity* (vgl. De Duve 2005: 1–5) –, nach denen der Singularisierungsprozess geschehen kann, genannt wurden. Und dennoch, in keiner dieser Passagen erscheint der Terminus Identität. Tatsächlich scheint es so zu sein, dass auf biologischer Ebene, d.h. was eine morphogenetische Beschreibung des Status' des Lebendigen betrifft, der Terminus *Singularität* gerade dort ins Spiel kommt, wo man erwarten würde, auf den Begriff der Identität zu stoßen. Die organische Form – scheint De Duve zu sagen – hat keine Identität, sondern drückt eine – und ist Ausdruck von einer – Singularität aus. In Anbetracht dieser Bemerkungen, ergibt sich ab sofort das Objekt des vorliegenden Beitrags: *klar und konsequent zu erklären, wodurch sich diese Begriffe – nämlich Identität und Singularität – unterscheiden und vor allem ob sich ihre mögliche Unterscheidung theoretisch begründen läßt.*

335

So werde ich vorgehen: nach der Angabe einer ersten analytischen Definition des Paradigmas der Identität werde ich versuchen, indem ich diese aufliste und sie ausführlich kommentiere, diejenigen Eigenarten der Singularität hervorzuheben, die ihr meiner Meinung nach erlauben, sich der Identität zu entziehen.

I. Die notwendige Identität

In seinem Buch *Stabilité structurelle et morphogénèse*, wo er den Begriff der Form diskutiert, bemerkt René Thom das Folgende: „Un des problèmes centraux posés à l'esprit humain est le problème de la succession des formes. Quelle que soit la nature ultime de la réalité (à supposer que cette expression ait un sens), il est indéniable que notre univers n'est pas un chaos; nous y discernons des êtres, des objets, des choses que nous désignons par des mots. Ces êtres ou choses sont des formes, des structures douées d'une certaine stabilité; elles occupent une certaine portion de l'espace et durent un certain laps de temps; de plus, bien qu'un objet donné puisse être perçu sous des aspects très différents, nous n'hésitons pas à le reconnaître comme tel; la reconnaissance d'un même être sous l'infinie multiplicité de ses aspects pose à elle seule un problème (le classique problème philosophique du concept) [...]“ (Thom 1977: 1). Die Wörter des Mathematikers helfen uns dabei, zum Kern der Sache zu

kommen: einerseits werden die wahrgenommenen Erscheinungen vom unaufhörlichem Fluss der Bewegung charakterisiert, d.h. vom Werden und Wandel – was die ununterbrochene Veränderung der Körper hervorrief –; andererseits aber ist es offensichtlich, wie man, um irgendeine kohärente und wirksame Interaktionsweise mit der uns umgebenden Realität herzustellen, notwendig voraussetzen muss, dass die Gegenstände zumindest unter einem Gesichtspunkt unveränderbar sind – wir sind also geneigt, ihnen irgendeine Form von Stabilität zuzuschreiben, dank der sie trotz der Veränderung stets dieselben bleiben können. Aristoteles hat schon das Thema ausführlich in seiner *Physik* (V 4 228b 1–7) behandelt, wo er erklärt, dass es hinreichend ist, dass eine Bewegung eine einzige und stetige ist, um „zu einem einzigen Wesen zu gehören“ (Aristoteles 2011: 455). Die Identität des Dinges mit sich selbst sei nämlich das, was das Ding *in der* Veränderung behalten wird.

336

Dies führt aber zu einer unvermeidbaren Aporie: wenn sich das Ding ändert, wie kann jenes, dank dem das sich ändernde Ding immer dasselbe bleibt, bzw. seine Identität, noch zum Ding gehören? Anders gesagt: wie kann ein sich änderndes Ding seine Identität mit sich selbst in sich haben, wenn es dadurch bestimmt wird, sich zu ändern? Die Identität dessen, was sich ändert, darf nicht mit dem, was sich ändert, koinzidieren, weil die Identität gerade dasjenige ist, was sich nicht ändert. Denn wie kann das, was sich nicht ändert, zu dem, was sich ändert, gehören? Um diese Aporie zu lösen, hat das philosophische Wissen von Plato bis Kant die folgende Strategie gewählt: die Identität des sich ändernden Dinges liegt nicht in ihm selbst, sondern „außerhalb“ seiner: in der *ιδέα* (bei Plato) oder bei Kant in der Einheit als der transzendentalen Kategorie des Bewusstseins. Im Hinblick darauf ist Kant sehr explizit. Da die Identität die Einheit des Dinges mit sich selbst ist, setzt sie einen ursprünglichen Akt der Vereinigung voraus, der nicht vom Subjekt gemacht werden kann, sondern Ausdruck einer subjektiven Aktivität ist: „[...] unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur von Subjekten selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist“ (Kant 1974: 135).

So läßt sich das Gesagte in vier Punkten herausarbeiten:

- Die Identität wird als „Gegenmittel“ für die sinnliche Evidenz des Werdens gedacht. Damit es möglich würde, sich auf Dinge zu beziehen, müssen sie notwendig mit einer bestimmten Form konkret koinzidieren. Diese Gestalt ist aber unaufhörlich von jenem Werden bedroht, das sie verändert – und das *Dieses* in ein *Anderes*

seiner selbst verwandelt. Das Joch der Identität ist nun doch das, was jedem Seienden gestattet, sich *trotz* des Werdens in einer Einheit mit sich selbst zu halten.

- Traditionsgemäß wird aber die Identität der Sache mit sich selbst als eine *logische* Identität betrachtet; sie ist im wahrsten Sinn des Wortes *meta*-physisch und jenseits des Geschehens des Dinges in der Zeit. Sie fällt nämlich mit der $\text{i}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ oder der von der klassischen deutschen Philosophie ausgedachten Alternative zufolge mit der *a priori* formalen Vereinigung zusammen, die die Aktivität des transzendentalen Bewusstseins kennzeichnet. Deswegen ist es möglich zu behaupten, dass das Problem der Identität in der Moderne eins mit der Ausarbeitung der Philosophie des Bewusstseins ist. Der Satz der Identität und die subjektivistische Metaphysik des Bewusstseins sind nichts anderes als zwei Seiten eines einzigen, untrennbaren theoretischen Apparates.
- Es muss noch gesagt werden, dass die Vereinigung als formale Aktivität des Subjektes eine zweifache Funktion hat: zunächst legt sie die Einheit der mannigfaltigen Vorstellungen fest, d.h. sie so einrichtet, dass sich diese auf ein identisches Objekt beziehen – die Vereinigung stiftet also *für* das Bewusstsein die Einheit *des Vorgestellten* –; andererseits ist aber die Vereinigung auch das, was das Bewusstsein selbst in eine Einheit bringt, d.h. was die formale Identität des Bewusstseins mit sich selbst setzt und veranlasst: dass es immer ein und dasselbe Bewusstsein für alle empirisch bestimmten Subjekte gibt, das gegenüber der unaufhaltsamen Abwechslung der verschiedenen Inhalte der Erfahrung formal identisch ist. In diesem Sinne also ist die Vereinigung das, was gegenüber dem Objekt *ebenso* die Einheit *des Vorstellenden* stiftet – und darauf bezieht sich Kant (1974: 136), wenn er in dem berühmten Satz des § 16 der *Transzendentalen Deduktion* schreibt: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...]“).
- Was eine moderne Auffassung der Identität betrifft, haben wir doch mit einem metaphysischen, ganz eigenartigen Dispositiv zu tun. Identität ist nämlich nicht nur das, was die *Einheit des Objektes* im Werden gewährleistet, sondern auch das, was parallel die *Einheit jenes Subjektes* stiftet, das immer formal mit sich identisch ist, indem jedesmal die verschiedenen durch die sinnliche Anschauung aufgenommenen Inhalte vorgestellt werden. Identität ist also die Stütze jeder Metaphysik der Vorstellung, bzw. der Anwesenheit: sie ist das höchste Prinzip, das *zugleich*

sowohl die Einheit des wahrgenommenen Objektes *als auch* die Einheit mit sich – d.h. das Selbstbewusstsein – des wahrnehmenden Subjektes begründet.

II. Jenseits des Paradigmas der Identität

338

In der *Fünfzehnten Reihe* von *Logik des Sinnes* unter dem Titel *Über die Singularitäten* schlägt Gilles Deleuze eine radikale Kritik des Begriffes der Identität vor. Dieser Kritik entspricht einerseits eine Verabschiedung des Bewusstseins als des metaphysischen Grundes – und notwendigen subjektivistischen Kontrapunktes – der Identitätssetzung und andererseits die Ausarbeitung eines neuartigen theoretischen Vorschlages: dem französischen Denker zufolge wäre es nämlich möglich, dadurch eine Alternative zum Joch der Identität zu entwickeln und auf eine philosophische Weise den Singularitätsbegriff wieder zu artikulieren. Zunächst müssen wir aber auf Deleuze selbst hören: „Une conscience n'est rien sans synthèse d'unification, mais il n'y a pas de synthèse d'unification de conscience sans forme du Je ni point de vue du Moi. Ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente et qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'autounification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires come conditions de synthèse de conscience [...] C'est seulement une théorie des points singuliers qui se trouve apte à dépasser la synthèse de la personne et l'analyse de l'individu telles qu'elles sont (ou se font) dans la conscience“ (Deleuze 1969: 124–125).

Das zitierte Exzerpt läßt sich nicht einfach interpretieren, zumal weil es sich auf eine Auseinandersetzung mit Sartre stützt, die Deleuze in der vorausgehenden Reihe unter dem Titel *Über die doppelte Kausalität* schon behandelt hat. Warum und wie „Bewusstsein“ und „Vereinigungssynthese“ sich miteinander verwickeln, habe ich bereits erklärt. Jetzt soll aber hinzugefügt werden, dass „il n'y a pas de synthèse d'unification de conscience sans forme du Je ni point de vue du Moi“. Was bedeutet das denn? Deleuze ist nun dabei, die Argumentation unter die Lupe zu nehmen, die Sartre in *Der Transzendenz des Egos* entfaltet hat und wo er eine ursprünglich Husserlsche These – daran allerdings viele Abänderungen vornehmend – wieder ausarbeitet. Um adäquat das betreffende Argument wieder zu rekonstruieren, muss man sich notwendigerweise auf den unter dem Titel *Das psychologische und das transzendente Ich. Die Transzendenz der Welt* geführte § 11 der *Ersten Cartesianischen Meditation* beziehen

(vgl. Husserl 1963: 64–65). Durch die phänomenologische Reduktion wird das „menschliche Natur-Ich“ – sowie das Ganze der mit ihm korrelierenden psychischen Erlebnisse und das System der von ihm koordinierten Objektivierungen – in seiner Geltung methodisch reduziert: durch das Verfahren der *ἐποχή* wird es eingeklammert. Dadurch ergibt sich ein phänomenologisches Ich: „Durch die phänomenologische *ἐποχή* reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben – das Reich meiner *psychologischen Selbsterfahrung* – auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der *transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung*“ (Husserl 1963: 65). Etwas weiter nennt Husserl das phänomenologisch reduzierte Ich ein „Ich-Leben“¹, wobei sichtbar gemacht wird, dass es nicht um ein empirisches, psychisch gekennzeichnetes Ich, sondern um den ursprünglichen Lebenshorizont geht, von dessen Grund aus nur das selbstbewusste Ich sich bestimmen kann. Was aber Sartre in seiner *Transzendenz des Egos* versucht, besteht nun darin, Husserls Einstellung noch weiter zu radikalieren und zwar durch das Beharren auf dem Unpersönlichkeitscharakter, der das reduzierte „Ich-Leben“ kennzeichnen muss. Sartre zufolge soll das phänomenologisch reine transzendente Feld, das das „Ich-Leben“ empfängt, nämlich als ein radikal unpersönliches Feld charakterisiert werden: „[...] conscience a-subjectif, conscience préreflexive impersonnelle [...]“. Es geht also darum, die phänomenologische Einstellung bis auf ihre äußerste Konsequenzen zu bringen, indem sie in Richtung *einer reinen Unvermittelbarkeit* getrieben wird: „[...] Il en résulte: 1° que le champ transcendantal devient impersonnel, ou, si l'on préfère, 'prépersonnel', il est *sans Je*“ (Sartre 1978: 19). Und dennoch fällt nach Sartre das transzendente unpersönliche Feld mit dem reinen phänomenologischen Bewusstsein zusammen: es ist ohne Ich, aber es drückt den ursprünglichen vorpersönlichen Grund des Bewusstseins aus. An diesem Punkt kommt doch eine weitere theoretische von Deleuze vorgenommene Verschiebung ins Spiel: beim Versuch, das unbedachte „Substrat“, die *reine Unvermittelbarkeit* des ursprünglichen transzendentalen Feldes zu ergreifen, ist es unmöglich, noch aktiv den Bezug auf ein Bewusstsein zu erhalten. Dieser letzte „Abfall“ muss also auch *reduziert* werden. Deleuze schreibt dazu: „L'idée d'un champ transcendantal 'impersonnel ou pré-personnel', producteur du Je comme du Moi, est d'une grande importance. Ce qui empêche cette thèse de développer toutes ses conséquences chez Sartre, c'est que le champ transcendantal impersonnel est encore déterminé comme celui d'une conscience

1 Vgl. Husserl 1963: 64: „Dieses mir vermöge solcher *ἐποχή* notwendig verbleibende Ich und sein Ich-Leben ist nicht ein Stück der Welt [...]“.

[...]“ (Deleuze 1969: 120). Deleuze zufolge darf das transzendente Feld nämlich weder einem Objekt zugeschrieben werden noch zu einem Subjekt gehören. Es ist also offensichtlich, dass jede Hypothese, die die Absicht verfolgt, jenes Feld zu einem Bewusstsein zurückzubringen, unvermeidlich aufgegeben werden muss. Nur dieses reine transzendente Feld, ohne Ich und ohne Bewusstsein, kann nämlich als der primäre, „ni individuel ni personnel“ Lebenshorizont gelten, von dem ausgehend die „émissions de singularités“, worüber in *Logik des Sinnes* die Rede war, körperliche Gestalt annehmen kann.

340

So sind wir zum Kern des Problems vorgestoßen. *Singularität* ist der Name durch den Deleuze ein Bestimmungsverfahren denkt, das nicht auf das metaphysische Dispositiv der Identität zurückgeführt werden kann. Wie wir schon gesehen haben, ist der Begriff der Identität doch dermaßen mit dem Bewusstsein unlösbar verbunden, dass – wie gezeigt wurde – die Identität dasjenige ist, das sowohl die Einheit des Objektes stiftet als auch das Bewusstsein des wahrnehmenden Subjektes als etwas mit sich selbst Identisches setzt. Das ist der Grund, weshalb Deleuze, um den Bestimmungsprozess jenseits der Identität zu denken, konsequent gezwungen ist, nicht nur die Identität des Objektes, sondern auch das Bewusstsein selbst bzw. die auf ihm gegründete Identität des Subjektes verabschieden. Denn die Idee eines transzendentalen Feldes ohne Ich und ohne Bewusstsein dient nämlich dazu, das Denken gerade in diese Richtung zu bringen.

Nun, im Einklang mit dem, was wir gelesen haben, ist es genau von diesem transzendentalen Lebensfeld aus, von dieser ursprünglichen „surface inconsciente“ aus, dass die Singularitäten emittiert werden. Der Spezifikation von Deleuze zufolge geschieht das durch ein „principe mobile immanent d'autounification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires come conditions de synthèse de conscience“. Wir verstehen das folgendermaßen: während eine nach dem Identitätsprinzip gedachte – d.h. eine statische, *lineare* und ordentliche – Objektivierung dieses oder jenes Objektes jenen durch das Bewusstsein aufgrund seiner *a priori* Einheit stiftenden Aktivität vollzogenen Synthesen entspricht, muss man auch an ein alternatives Bestimmungsverfahren denken, das das Sich-Konkretisieren jeder einzelnen *haecceitas* (Diesheit) auf einer stochastischen (bzw. einer *nicht linearen*, von Deleuze „nomadische Distribution“ genannten) Grundlage, d. h. ausgehend von einer besonderen energetischen Verteilung des Materials, durch die die „surface inconsciente“ – das transzendente Feld, nach dem die *Dicke* der Immanenz gegliedert ist – charakterisiert ist, erfasst.

Nachdem wir dies verstanden haben, müssen wir aber sehen, wie genauer die von Deleuze entfaltenen Kategorien wirklich operieren. Wie kann es denn sein, dass die Singularitäten von der Oberfläche der Immanenz emittiert werden? Er antwortet: durch „*distribution nomade*“. Was bedeutet aber dieser Ausdruck? Und vor allem: woher kommt die Energie, die das transzendente Feld der Immanenz kennzeichnet, jene Energie, die genau die quasi-chaotische – chaosmotische – Emission der Singularitäten bewirken muss? Wieso sollte dieses Feld lebensfähig statt inert sein – angenommen, dass es nicht mehr mit einem Bewusstsein korreliert? Riskiert etwa nicht das Deleuze'sche transzendente Feld, da es bar der trennenden – bzw. *objektivierenden* – Aktivität des Bewusstseins ist, sich in das rein Undifferenzierte, das nicht in der Lage ist, etwas zu bestimmen, aufzulösen? Es ist notwendig, diese Fragen zu beantworten, damit der von Deleuze gemachte Vorschlag nicht zu einer bloßen Verkündung wird, wodurch es dann unmöglich wäre, der Natur der Phänomene, auf die man fest zugreifen wollte, zu entsprechen.

341

Im Folgenden werde ich daher versuchen, kurz jene Eckpfeiler, auf denen meiner Meinung nach die Rede von den Singularitäten beruht, zu untersuchen.

III. Der Metabolismus der Immanenz

Ich werde nochmal mit einem Auszug aus *Logik des Sinnes* anfangen: „En premier lieu, les singularités-événements correspondent à des séries hétérogènes qui s'organisent en un système ni stable ni instable, mais 'métastable', pourvu d'une énergie potentielle où se distribuent les différences entre séries. (L'énergie potentielle est l'énergie de l'événement pur, tandis que les formes d'actualisation correspondent aux effectuations de l'événement)“ (Deleuze 1969: 125). Das zitierte Exzerpt zeigt sehr klar, dass sich das von Deleuze vorgeschlagene Modell auf zwei (allerdings direkt heraufbeschworene) Parameter basiert: Energie und Metastabilität. Man muss deshalb fragen: ist es möglich und, wenn schon, auf welcher Weise beide diese Parameter in einem einzigen Begriff zusammenzuhalten sind? Es handelt sich um eine Frage, die man meiner Meinung nach bejahen kann: die Einheit von Energie und Metastabilität lässt sich durchaus durch einen Bezug auf den Begriff des *Metabolismus* denken.

In seinem Werk *Stufen zum Leben. Die frühe Evolution in Visier der Molekularbiologie* stellt sich Manfred Eigen eine Frage nach den wesentlichen Erfordernissen für die Regelung der Entwicklung des Lebens. In *Fähigkeit, Information zu übertragen* identifiziert er das Grundprinzip,

das zu erklären erlaubt, wie es möglich ist, dass sich komplexe Molekulargruppierungen, wie jene, die das Leben konstituieren, in der Natur bilden und reproduzieren. Damit die Information übertragen wird, sind aber einige Bedingungen notwendig. Die erste hat mit dem thermodynamischen Gleichgewicht des Systems zu tun, in dem die Übertragung der Information produziert werden muss. Wie es auch intuitiv verständlich ist, weil die Information eine Übertragung organisierter Daten darstellt, zeigt sie notwendigerweise eine Größe, die je mehr gesteigert wird, desto niedriger der Unordnungsgrad des Systems ist, zu dem sie gehört. Jacques Monod hat das vortrefflich in seinem berühmten Buch *Le hasard et la nécessité* erklärt: „Mißt die Entropiezunahme den Zuwachs an Unordnung in einem System, so entspricht eine Zunahme an Ordnung einer Abnahme der Entropie oder – wie man es manchmal zu bezeichnen vorzieht – einer Zufuhr negativer Entropie (oder ‘Negentropie’)“ (Monod 1975: 173). Jedoch dort, wo die Entropie steigt, verringert sich die Menge der übertragenen Informationen, sodass dort, wo die Entropie maximal ist, die Menge an übertragenen Informationen gleich Null ist. Bekanntermaßen erreicht die Entropie jedoch ihren Maximalwert, wenn sich eine Situation des dynamischen Gleichgewichts realisiert. Und nur in diesem Sinne erlangt folgende Beobachtungen von Eigen besondere Bedeutung: „Equilibrium is a stable state. There are no perturbations that can change the probability distribution in the system, as long as the external conditions are unaltered. Thus, information can *not* arise in systems that are in thermodynamic equilibrium“ (Eigen 1992: 13). Eigen sagt, dass, damit es zur Übertragung von Daten kommt, das System nicht im Gleichgewicht sein soll – es soll also nicht stabil sein. Da aber, wie wir gesehen haben, gerade die Informationen die Grundlage der Lebensexistenz ausmachen, daraus folgt, dass das Leben nur in jenen Systemen stattfinden kann, die weit genug vom Gleichgewicht entfernt sind und so die Übertragung von Informationen ermöglichen. *Eine notwendige Voraussetzung für die Entwicklung und Reproduktion des Lebens ist also die Nicht-Stabilität.* Es ist nun klar, warum Deleuze streng wissenschaftlichen Kriterien folgend behaupten kann, dass die singuläre Emissionen nur in einem einzigartigen System entstehen, das nie vollständig stabilisiert sein muss.

Wir haben gesehen, wie sich das Leben nur unter Bedingungen entwickelt, die weit entfernt vom Gleichgewicht sind; das heißt, in einem Zustand der nicht-Stabilität. Jetzt müssen wir uns fragen: Wie kann die nicht-Stabilität als Metastabilität statt bloße Instabilität gedacht werden? Und vor allem: Was hat all dies mit dem Metabolismus zu tun? Auch hier

ist Eigen, der uns Elemente bietet, um zu antworten: „The self-replication must take place far away from chemical equilibrium. This means that the system of replicators requires a perpetual supply of chemical energy. In other words, the system must possess a metabolism“ (Eigen 1992: 19). Der zweite Hauptsatz der Thermodynamik besagt, dass je mehr die in dem System verfügbare Energie in angeordnete Informationseinheiten umgesetzt wird, die zur Übertragung und Replikation funktionell sind, desto näher wird man an das thermische Gleichgewicht kommen. Wie jedoch gesagt, dieses Gleichgewicht kennzeichnet genau den Zustand, in dem die Übertragung von Informationen unmöglich wird. Doch, um diese Lage zu vermeiden, benötigt das System eine kontinuierliche Energieproduktion, die für jede Menge Energie, die in die Informationen umgewandelt wird, eine entsprechende Menge an Ersatzenergie herstellt, die die progressive „Kühlung“ des Systems verhindert. *Diese Energie kann nur vom Metabolismus des Systems erzeugt werden.*

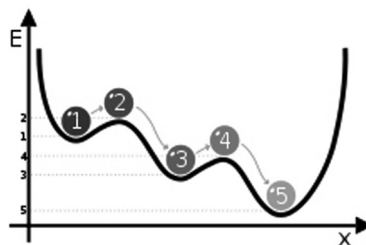
343

Verhalten sich die Sachen so, dann haben wir bereits einige der Fragen, die wir uns gesetzt hatten, beantwortet. Und in der Tat lautete die Frage, woher denn diejenige Energie komme, die den transzendentalen Bereich der Immanenz charakterisiert. Im Wesentlichen ist sie doch *metabolisch*. Das heißt, dass das von Deleuze vorgeschlagene Modell, das auf der Emission der Singularitäten von einer als energetisch gekennzeichneten Schicht – der transzendentalen Dicke der Immanenz – basiert, in der Tat ein *organisches Modell*, oder, wenn man so will, eine *Ontologie des Biologischen* ist. Es überrascht nicht, dass ich, um den Begriff der Singularität einzuführen, von De Duve ausgegangen war: es ist eine Tatsache – und die Rede vom Metabolismus und den metastabilen, vom Gleichgewicht weit entfernten Systeme beweist ja das –, dass der Begriff der Singularität seine volle Bedeutung erlangt, wenn man ihn mit der Morphogenese des Lebens in Zusammenhang bringt.

Zweitens haben wir danach gefragt, worin der Unterschied zwischen Metastabilität und Instabilität bestehe. Auch in diesem Fall wird uns der Metabolismusbegriff ermöglichen, eine Antwort darauf zu finden. Ein geschlossenes vom Gleichgewicht weit entferntes System tendiert gradweise sich insofern zu stabilisieren, als die Information produziert und übertragen wird. Jeder thermodynamischen Zustandsänderung, die mit der Herstellung einer geordneten Informationseinheit zusammenfällt, entspricht eine progressive Kühlung des Systems bis auf den Gleichgewichtspunkt, wo keine Transformation mehr entstehen kann. Und wie wir gesehen haben, produziert der Metabolismus von Zeit zu Zeit tatsächlich

die Erzeugung einer Menge an Ersatzenergie, die dem Zyklus ermöglicht, nicht in Richtung des thermischen Gleichgewichts zu „degenerieren“. Aber dann – wenn erlaubt ist, heuristisch zu argumentieren, ohne dabei allzu sehr in die Sacheinzelheiten zu gehen – ist der Metabolismus einerseits das, was verhindert, dass das System sich stabilisiert, aber andererseits auch das, was die konstante Energieversorgung produziert, die dem System erlaubt, geordnete Informationen zu erzeugen. Wenn es dann wahr ist, dass der Metabolismus die thermische Stabilisierung des Systems verhindert, ist er ebenso das, was ermöglicht, dass das System immer wieder geordnete Information erzeugt. Wir können ihn daher als dasjenige Prinzip definieren, das bewirkt, dass das System in einem Zustand *kontrollierter Instabilität* bleibt, einer morphogenetischen Instabilität, die wesentlich formenbildend und deshalb nicht mit dem reinen Chaos einer absoluten Instabilität zu verwechseln ist. Und es ist eben dieser *metabolische Zustand kontrollierter Instabilität*, der mit dem Begriff *Metastabilität* bezeichnet wird. Und genau diese Metastabilität, die, wie wir gesehen haben, mit einer metabolischen – und damit *morphogenetischen* – Verwaltung der Energie zusammenfällt, bewirkt, dass das System *nie* in Richtung einer absoluten Undifferenziertheit des reinen Chaos degeneriert. Es bedarf nicht der Negationsfähigkeit des nachdenkenden Bewusstseins – *omnis determinatio est negatio* –, um die Bestimmtheit herzustellen. Stattdessen reicht jedoch die morphogenetische Aktivität des Metabolismus als des unpersönlichen metastabilen Prinzips aus, das stochastisch Singularitäten erzeugen kann.

Das folgende Beispiel eines metastabilen Gleichgewichts ist weitgehend bekannt:



Die Graphik beschreibt intuitiv die ideell auf eine wellenförmigen Oberfläche gesetzte Zustände des stabilen, metastabilen und instabilen Gleichgewichts einer Kugel. Wir beobachten, dass, wenn sich die Kugel auf den Kämmen 2 und 4 befindet, ein unmerklicher Schub genügt, um sie nach rechts oder nach links fallen zu lassen. Sie ist daher in einem labilen, instabilen Gleichgewicht. Wenn sie sich aber in der Mulde 1 befindet,

dann ist sie in einem als metastabil zu bezeichnenden Gleichgewichtszustand. Denn wenn durch das Schieben eine kleine Energiezufuhr an die Kugel erfolgt, wird sie wieder in seine Gleichgewichtsposition zurückgehen. Jedoch wenn der Schub eine ausreichende Energiemenge erzeugt, dann wird sie den Kamm 2 überschreiten, bis sie einen neuen Gleichgewichtszustand auf einem niedrigeren Energieniveau – nämlich in der Mulde 3 – erreicht. Im Rahmen unserer Diskussion lässt sich nun sagen, dass der Metabolismus genau das ist, was in Bezug auf die Energie die Kugel mit einem ausreichend starken Schub versieht, den diese jedesmal bedarf, um die Mulde zu überwinden.

Anfangs haben wir uns die Aufgabe gestellt, eine detailliertere theoretische Gliederung des Deleuze'schen Modells zu liefern. Nun ist es möglich, diese Gliederung auf folgende Weise zu beschränken:

- das Deleuze'sche ist ein Energiemodell, das auf der Energieproduktion von jenem Metabolismus basiert, der bei Deleuze die Immanenzebene als reines Leben betrifft²;
- es handelt sich um ein metastabiles Modell, weil die durch Metabolismus erfolgende zyklische Energieerzeugung das System in einen Zustand der morphogenetischen Metastabilität bringt, das dadurch in die Lage gesetzt wird, geordnete Informationen zu produzieren und sich stets weit genug entfernt vom Gleichgewicht zu halten;
- wir können das Deleuze'sche Modell in folgender Formel zusammenbringen: Energie + Metastabilität = Metabolismus. Anders gesagt: Metastabilität = Chaosmosis.

345

IV. Die Poisson-Verteilung

Deleuze behauptet, dass die Singularitäten von der transzendentalen Dicke der Immanenz aus „*distribution nomade*“ emittiert werden. Was bedeutet aber dieser Ausdruck? Er schreibt dazu, dass „Les singularités-événements correspondent à des séries hétérogènes“. Das Sich-Konkretisieren jeder Singularität ist also ein *diskretes Ereignis*, dessen Emission, wie wir gesehen haben, nicht einer linearen objektivierenden Distribution entspricht, die laut einer voraussehbaren Funktion feste und sesshafte Elemente produziert, sondern einer stochastischen, bzw. von dynamischen Variablen verursachten, die sich in der Zeit auf eine unvorhersehbare Weise ändern

² In Bezug auf die Übereinstimmung zwischen Leben und Immanenzebene, die hier nicht diskutiert werden kann, vgl. Deleuze 1995: 3.

(in diesem Fall müssten wir also von metabolischen Variablen sprechen, nämlich von Parametern, die die Immanenzebene – das unpersönliche Transzendentalfeld – als eine *lebendige*, mit Energie versehene Dicke bestimmen, die dadurch fähig ist, Singularitäten zu emittieren). Man muss darauf achten, dass die singulären, von solcher Art Distribution hervorgebrachten Präzipitaten alles anders als unbestimmt sind. Die „nomadische Distribution“, wovon Deleuze spricht, ist nämlich in der Lage, dynamische Singularitäten zu erzeugen, die nie in Richtung des rein Unförmigen degenerieren.

346

Aus mathematischer Sicht ist es möglich, ein bestimmtes Modell auszumachen, das dazu geeignet ist, das Deleuze'sche formal auszudrücken: die *Poisson-Verteilung*. Es ist eine diskrete Wahrscheinlichkeitsverteilung, die imstande ist, in strenger Form die Geschehenswahrscheinlichkeit diskreter Ereignisse auf einem kontinuierlichen Bereich wie der Zeit – oder, in unserem Fall, der metabolischen Oberfläche der Immanenzebene – darzustellen. Es muss auch gesagt werden, dass sowohl in dem Deleuze'schen Fall als auch in der Poisson Verteilung die Verwirklichungen der Ereignisse voneinander unabhängig sind (es gibt keinen Verstand, der sie koordiniert): das Geschehen eines Ereignisses übt also keine Wirkung auf eine zweite Geschehenswahrscheinlichkeit desselben Ereignisses aus – wäre es nicht so, stünden wir einer linearen Distribution vom prognostischen Charakter gegenüber, die auf dem Grund eines höchsten Ordnungsprinzips organisiert wäre: das „Ich denke“, das Ich-Gesetz, das die Zufälligkeit der reinen Immanenz vereitelt. Außerdem ist es möglich, dass es unendliche Verwirklichungen eines Ereignisses gibt.

Die Poisson-Verteilung scheint mir also, eine sehr relevante theoretische Option zu bieten, um das von Deleuze vorgeschlagene metabolische Modell mit einer rigorosen Form zu versehen.

V. Membrane und Häufungspunkt

Deleuze behauptet, dass „les singularités ou potentiels hantent la surface“. Dann, um festzulegen, welche Art von Oberfläche hier gemeint ist, führt er den Begriff der Membrane ein (die er in der Tat von Gilbert Simondon übernimmt). Die Membrane, schreibt er, „[...] portent les potentiels et régénèrent les polarités, elles mettent précisément en contact l'espace intérieur et l'espace extérieur indépendamment de la distance. L'intérieur et l'extérieur, le profond et le haut n'ont de valeur biologique que par cette surface topologique de contact“ (Deleuze 1969: 125–126). Simondon ist in dieser Hinsicht vielleicht noch klarer: „Le vivant vit à la

limite de lui-même, sur sa limite [...] La polarité caractéristique de la vie est au niveau de la membrane; c'est à cet endroit que la vie existe de manière essentielle, comme un aspect d'une topologie dynamique qui entretient elle-même la métastabilité par laquelle elle existe [...] Tout le contenu de l'espace intérieur est topologiquement en contact avec le contenu de l'espace extérieur sur les limites du vivant; il n'y a pas en effet de distance en topologie; toute la masse de matière vivante qui est dans l'espace intérieur est activement présente au monde extérieur sur la limite du vivant [...]“ (Simondon 1964: 260-262). Diese sind Exzerpte, die im Detail untersucht werden sollten – etwas, das hier aus Platzgründen leider nicht getan werden kann. Ich werde mich daher bei dieser Problematik kurz fassen und anzeigen versuchen, welche der von Deleuze und Simondon vielen erwähnten Aspekte, im direkten Zusammenhang mit unserer Diskussion über die Singularität stehen.

347

Denkt man sie aufgrund der eigenen Identität mit sich selbst, so wird die Form zunächst aus dem Umriss definiert, der sie buchstäblich de-terminiert (*de-terminieren* – bestimmen – heißt etymologisch in der Tat die Grenzen – die „Termine“ – setzen). Die formale Identität des Dinges mit sich selbst macht zuerst das aus, was ein räumlicher Zugehörigkeitsort der Sache ist – bzw. ihr eigener Platz, der durch eine Ausgrenzung, eine Ausschließung bestimmt wird: die Grenze eines Dinges ist nämlich das, was ein *Inneres* – in der Tat: den eigenen Ort eines Dinges – von einem *Äußeren* – dem Anderen eines Dinges – trennt. Die Form des Dinges fällt daher mit der Abgrenzungslinie zusammen, die das Innere vom Äußeren unterscheidet, oder besser: die Sache selbst in ihrer Identität mit sich selbst, *ist* jene Abgrenzung. Sobald die Unterscheidung zwischen dem Inneren und dem Äußeren nicht mehr bestehen würde, würde auch die Identität eines Dinges – seine *Bestimmtheit* – hinfällig.

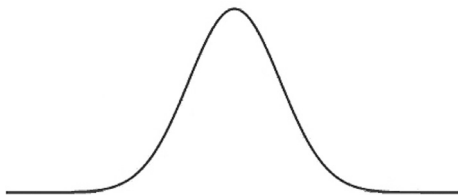
Nun sowohl Deleuze als auch Simondon schlagen eine begrifflich alternative Darstellung vor (auch in diesem Fall ziehen sie nur jenes spezifische Seiende in Betracht, nämlich das Lebewesen). Die Form des Lebendigen wird nicht mehr als Identität gedacht, d.h. aufgrund der Abgrenzungsbzw. Unterscheidungslinie, die das Innere vom Äußeren trennt. Im Gegenteil geht es nun um eine Membrane, eine osmotische Kontaktfläche, dank der es nicht mehr um eine Trennung, sondern *topologische Überlagerung* zwischen den beiden Polaritäten gehen soll. Von nun an soll die Singularität innerhalb dieses Paradigmas gedacht werden. Während also innerhalb des Identitätsparadigma die Bestimmtheit als eine harte Demarkationslinie zwischen Innerem und Äußeren zu verstehen ist, wird sie im

Rahmen der Singularitätsparadigma vielmehr als eine offene, mit membranartiger Grenze durchzogene Verwachsung begriffen. Ihre Ränder sind demnach eine lebendige, metastabile Schwelle, die einer doppelten Durchlässigkeit unterworfen ist, dank der Inneres und Äußeres einem ununterbrochenen gegenseitigen Rollenwechsel ausgesetzt sind, ohne dabei doch zu einer sicheren Unterscheidung kommen zu können.

Doch wenn die Singularität eine nicht durch eigene Grenze definierte Form ist – wobei diese Grenze als Membrane metastabil ist –, wie ist es dann möglich, dass sie sich noch bestimmen lässt und sich stattdessen nicht einfach ins Formlose auflöst, ohne die Möglichkeit, ihr eigenes Ereignis in der Dicke der Immanenz zu verankern?

348

Um darauf eine Antwort geben zu können, soll auf ein als alternativ zu jenem auf dem Identitätsprinzip gegründeten zu verstehenden Identifizierungsmodell hingewiesen werden. Worum geht es nun bei diesem Modell? Auch in diesem Fall wird die mathematische Terminologie herangezogen. Tatsächlich gibt es einen Begriff – der *Häufungspunkt* – der, wenn man ihn richtig interpretiert, unseren Erfordernissen genügen kann. Nehmen wir als Beispiel die Flamme einer Kerze. Sie ist vollkommen feststellbar und doch für unser Auge ist es unmöglich festzulegen, welcher genau ihr Umriss ist. Gewiss, wenn man ihr mit dem Finger zu nahe kommt, riskiert man eine Verbrennung. Wir können uns aber auch in einer bestimmten Distanz durch die von der Flamme bewirkte Wärmestrahlung verbrennen. Die Flamme hat definitiv ihre eigene feststellbare Form (offenbar ist sie weder ein Tisch noch ein Buch), aber wir können sie nicht durch diese Form bestimmen, ihr Profil eindeutig anzugeben. Das ist sicherlich richtig, es sei denn, wir schlagen als Alternative eine *topologische Definition* der Flamme vor, die, anstatt nach dem Identifikationsprinzip vorzugehen, anstatt also den Umriss der Flamme streng zu bestimmen, sich darauf beschränkt, die Flamme als jenes Phänomen zu beschreiben, das, je nachdem, wie man sich graduell dem Punkt ihres Entstehens – der Raumkoordinaten des Doctes – nähert, an Wärmeintensität gewinnt. So:



Die Gauß-Kurve, die hier zu sehen ist, stellt die Intensität des von der Flamme ausgestrahlten Lichtes in Abhängigkeit von der Position eines

hypothetischen Beobachters bezüglich der Koordinaten des Dochtes dar. Je nachdem wie nah man an die Lichtquelle kommt, steigt die Intensität; je nachdem wie weit man sich davon entfernt, verringert sie sich. Wir sind demnach in der Lage, eine *Zugehörigkeitszone* der Flamme festzustellen, ohne ihre Konturen genau angeben zu müssen. Die Position der Flamme wird in der Tat durch die Änderung der Intensität dargestellt, die sie ausstrahlt, je näher, wie wir ihr uns annähern. Ontologisch lässt sich von einem Versuch der Ereignisdefinition sprechen und zwar nicht auf der Grundlage seiner Form, sondern der Intensität, die es durch die Interaktion mit der Umwelt, in der es eingetaucht ist, hervorbringt. Dieses Ereignis wird daher den Charakter eines Häufungspunktes annehmen, d. h. eines Intensivierungspunktes, der lokalisiert werden kann, ohne dabei seine Grenze eindeutig bestimmen zu können.

Es wäre wohl pleonastisch zu sagen, dass auf der Basis des Obenerwähnten die im Rahmen einer Definition der Singularität erreichte Überwindung der Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem nur an eine *topologische Auffassung ihres intensiven Charakters* appellieren kann, d.h. an eine Definition der Singularität als jenes Häufungspunktes, der mit keiner erkennbar bestimmten Form zusammenfällt.

349

Auf der Grundlage der durchgeführten Argumente ist es möglich zu folgern, dass eine systematische Gliederung des Singularitätsbegriffs sich analytisch begründen lässt. Mit Bezug auf das theoretische Modell, das man zu rekonstruieren versucht hat, ist es daher möglich, einerseits zwischen Identität und Singularität zu unterscheiden, und andererseits konsequent diese Unterscheidung zu rechtfertigen. Die Begriffe der Metastabilität, Metabolismus, Poisson-Verteilung, Membrane und Häufungspunkt, wie sie in diesem Beitrag behandelt worden sind, sollten daher in der Lage sein, die Anfangshypothese als eine überprüfte zu erklären, wonach der Singularitätsbegriff in Zusammenhang mit einer Überwindung des Identitätsparadigmas gebracht wurde.

Literatur

- Aristoteles, *Fisica* (2011): hrsg. von R. Radice. Milano: Bompiani.
 De Duve, Christian René (2005): *Singularities. Landmarks on the Pathways of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.,
 Deleuze, Gilles (1969): *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
 Deleuze, Gilles (1995): „L'immanence: une vie...“, *Philosophie* 47: 3–7.
 Eigen, Manfred (1992): *Steps Towards Life. A Perspective on Evolution*, trans. by P. Woolley. Oxford: Oxford University Press.
 Husserl, Edmund (1963²): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Monod, Jacques (1975): *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München: dtv.
- Sartre, Jean Paul (1978) : *La Transcendance de l'Égo. Esquisse d'une Description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par S. Le Bon. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Simondon, Gilbert (1964) : *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF
- Thom, René (1977²) : *Stabilité structurelle et morphogénèse. Essai d'une théorie générale des modèles*. Paris: InterEditions.

Identity and Singularity.

Metastability and Morphogenesis in Light of Deleuze

Abstract

350

The question of life is inextricably connected with the problem of identification and with the fact that each identification process includes the acquisition of a form. Nevertheless, it appears that at the biological level, that is, for what concerns a morphogenetic description of the status of the living being, the term singularity comes into play right there where you would expect to get into the notion of identity. According to Christian De Duve, the organic form has no identity, but it expresses – and is an expression of – a singularity. Given these observations, this is the object of the paper: to explain in a clear and consistent way how these terms – namely identity and singularity – differ and whether it is possible to ground their distinction in a coherent theoretical manner.

Keywords: Identity, Singularity, Metastability, Morphogenesis, Gilles Deleuze, René Thom, Gilbert Simondon

Marčelo Barison

Identitet i singularnost. Metastabilnost i morfogeneza polazeći od Deleza

Rezime

Pitanje o životu je nerazmrsivo povezano sa problemom identifikovanja i činjenicom da svaki proces identifikacije uključuje sticanje neke forme. Pa ipak, čini se da na biološkom nivou, tj. u pogledu na ono na šta se odnosi morfogenetski opis statusa živoga, termin singularnost dobija na značaju upravo tamo gde bi očekivali da naiđemo na pojam identiteta. Prema Kristijanu De Divu organska forma ne poseduje identitet, nego izražava – i izraz je – neke singularnosti. Iz ove napomene neposredno proizilazi objekt ovog teksta, a to je da se jasno i dosledno objasni po čemu se to razlikuju ovi pojmovi – identitet i singularnost – i, pre svega, to da li se njihova međusobna razlika, ukoliko se pokaže kao moguća, može teorijski utemeljiti.

Ključne reči: identitet, singularnost, metastabilnost, morfogeneza, Žil Delez, Rene Tom, Žilber Simondon

Holger Zaborowski

Abschied vom „ewigen Frieden“? Neue Kriege und ihre Herausforderungen für Moral und Recht

Zusammenfassung Dieser Aufsatz thematisiert zunächst moderne Kriege und die Idee des „Ewigen Friedens“, wie sie sich in der Moderne entwickelt hat. Es wird gezeigt, dass sich die Wirklichkeit des Krieges bereits im 20. Jahrhundert aufgrund von Entwicklungen neuer Technologien wie zum Beispiel der Atom-bombe verändert hat. Der Friede wird nun durch den „Kalten Krieg“ ersetzt. Im Beitrag wird dann das Konzept des postnationalen Krieges (im Unterschied zum modernen Krieg zwischen Nationalstaaten) diskutiert. Dabei wird argumentiert, dass dieses Konzept in keiner Weise das Wesen der modernen Kriegsführung erfasst. Es bedarf einer tieferen Analyse, die aktuelle technologische Entwicklungen wie jene des World Wide Web oder der Drohnentechnologie sowie die Weise, auf der diese Technologien paradigmatisch das Konzept und die Realität des Krieges (und des Friedens) verändern, berücksichtigt. Vor dem Hintergrund dieser Argumentation wird die Forderung aufgestellt, dass die moralischen und rechtlichen Herausforderungen dieser Art von Krieg mehr Aufmerksamkeit verdienen, als sie in der gegenwärtigen Diskussion erhalten.

351

Schlüsselwörter: Krieg, Frieden, Kriegsethik, Kriegsrecht, Technologie, Internet, Drohnen, Cyberwar

1. Alte und moderne Kriege und die Aufgabe eines „ewigen Friedens“

Die Geschichte der Menschheit ist – leider! – auch eine Geschichte des Krieges.¹ Nach dem Buch Genesis findet sich das Urbild aller kriegerischen Auseinandersetzungen bereits in der zweiten Generation der Menschen. Kain und Abel, zwei Brüder, die Söhne von Adam und Eva, der Bauer und der Schafhirte, können nicht friedlich miteinander leben. Kain erschlägt aus Neid Abel – eine Tat jener sinnlosen Aggression, die sich seit diesem „Urkrieg“ anscheinend endlos wiederholt und verschärft. Das biblische Zeugnis wird durch das griechische Denken ergänzt und bestätigt. In einem berühmten Wort hat Heraklit vom Krieg, vom *polemos*, als dem „Vater aller Dinge“ gesprochen und somit in Streit und Widerspruch ein grundlegendes Prinzip der Wirklichkeit gefunden. Auf das Buch Genesis wie auf Heraklit (und Hegel) hat sich Carl Schmitt nach dem Zweiten Weltkrieg bezogen, um seine eigene Zeit und den Verlauf der Geschichte zu deuten: „Der Andere ist mein Bruder. Der Andere

1 Vgl. zur Kulturgeschichte des Krieges insbesondere Hüppauf 2013.

erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Feind. Adam und Eva hatten zwei Söhne, Kain und Abel. So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht der Vater aller Dinge aus. Das ist die dialektische Spannung, die die Weltgeschichte in Bewegung hält, und die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende.“ (Schmitt 2002b: 89f.)

352

Aus diesem Grund verleihen nicht zuletzt Kriege der Geschichte Struktur und Sinn. Kriege trennen Vorkriegs- von Nachkriegszeiten, kulturelle Blütezeiten von Zeiten der Stagnation und des Verfalls, Epochen des Militarismus von Phasen der Besinnung auf Frieden. Kriegsjahre stellen wichtige Einschnitte im Leben aller Beteiligten dar – mit teils sehr langfristigen Folgen. Kriege bestimmen maßgeblich politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, technologische oder auch wissenschaftliche Entwicklungen und stellen grausame, manchmal fanatisch initiierte, oft auch als völlig sinnlos erlebte Ereignisse für jene Menschen dar, die an ihnen beteiligt sind, in ihnen sterben, verletzt oder vertrieben werden oder durch sie den Glauben an Gott, die Menschheit oder das Gute verlieren. Bis heute bestimmen Kriege das menschliche Zusammenleben so sehr, dass man verführt sein könnte, von der kriegerischen Auseinandersetzung im Rahmen einer Natur- und Kulturgeschichte menschlicher Aggression als einer anthropologischen Grundkonstante des Menschseins zu sprechen.

Gegen diesen Pessimismus – eigentlich ein Realismus – spricht die Hoffnung, dass es anders stehen könnte, dass die Menschheit einmal den Kriegszustand hinter sich zurücklassen könnte und sich ein Zustand „zum ewigen Frieden“ einstellen werde. Diese Hoffnung auf eine irdische Friedenszeit hat insbesondere das Denken der Aufklärung bewegt. Geschichte erschien als Fortschritt nicht nur der Freiheit des Menschen, sondern auch als ein Weg zu einem umfassenden Frieden. Immanuel Kant schließt seine Schrift „Zum ewigen Frieden“ daher mit dem folgenden Ausblick in die Zukunft: „Wenn es Pflicht, wenn zugleich begründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der *ewige Friede*, der auf die bisher fälschlich so genannte Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen hoffentlich immer kürzer werden), beständig näher kommt.“ (Kant 1983: 251) Je unmenschlicher Kriege in der Neuzeit wurden, je mehr die Existenz der gesamten Menschheit auf dem Spiel stand, umso notwendiger und nicht allein wünschenswert erschien auch die Aufgabe, einen dauerhaften Frieden zu erreichen: „Anders als unsere Vorfahren“, so der Historiker Arnold

J. Toynbee, „haben wir heutigen Menschen im Grunde unseres Herzens das Gefühl, daß ein Weltfrieden nunmehr unumgänglich notwendig ist. Wir leben täglich in Angst vor einer Katastrophe und fürchten, daß diese bestimmt über uns hereinbrechen wird, wenn es uns nicht gelingt, das Problem eines solchen Friedens zu lösen. Es wäre keine Übertreibung, zu sagen, daß diese Furcht, die wie ein Schatten dunkel über unserer Zukunft liegt, beginnt, uns selbst bei den gewöhnlichsten Verrichtungen des täglichen Lebens geistig zu lähmen. [...] Das Schlimmste an dieser Furcht ist die unleugbare Tatsache, daß sie ihre Wurzeln nicht in unserem Gefühl, sondern in unserem Verstande hat.“ (Toynbee 1958: 12)

Kants und Toynbees Überlegungen zur Möglichkeit und Notwendigkeit eines dauerhaften Friedens stehen im Kontext der in der Moderne sich entfaltenden Bemühungen, den Kriegszustand durch rechtliche und moralische Regulierungen zu humanisieren. Gedanken zum „gerechten Krieg“ gehen freilich bis auf Cicero zurück. Ein Kriegsvölkerrecht hat sich allerdings erst in der Neuzeit entwickelt. Erst sehr spät, nämlich nach dem Ersten Weltkrieg wurde etwa im Briand-Kellog-Pakt der Angriffskrieg verboten. Es scheint, als hätten immer wieder erst Katastrophen zu einer Umorientierung und zur Einsicht in die Notwendigkeit verbindlicher Regeln geführt. Von zentraler Bedeutung für diese moralischen und rechtlichen Regulierungen des Krieges war ein System von Differenzierungen, das für jene Kriege, die man „modern“ nennen kann, Gültigkeit beansprucht. Grob vereinfachen lässt sich sagen: Kriegszustände und Friedenszustände konnten klar voneinander unterschieden werden. Kriege wurden erklärt; Frieden wurden geschlossen. Es gab ein eigenes Kriebsrecht. Neben den Angriffskriegen gab es Verteidigungskriege. Kriege, die bestimmte moralische Kriterien erfüllten, galten als gerecht, während anderen Kriegen diese Kennzeichnung nicht zukam. Im Krieg standen sich auch nicht einfach Verbrecher oder gesetzlose Gruppen gegenüber, sondern Feinde, die ihre Ehre achteten und sich im Falle der Gefangennahme mit Respekt behandelten. Andere Unterscheidungen sind für das moderne Verständnis des Krieges ähnlich bedeutsam. Zivilisten werden von Soldaten unterschieden, Waffen von anderen technischen Instrumenten. Je mehr man unterscheiden konnte, desto mehr wurde der Krieg zu einem begrenzbaeren und somit auch zu einem beherrschbaren Geschehen. So schien es zumindest.

Fast hätte es sogar scheinen können, als sei die Menschheit tatsächlich dem Ziel eines ewigen Friedens immer näher gekommen – nicht zuletzt aufgrund jener Verstandeseinsicht, auf die Toynbee und viele andere Bezug nahmen. Denn die Entwicklung der Atombombe – und dies bedeutet:

nicht allein die bloße Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit ihrer Anwendung in Hiroshima und Nagasaki im August 1945 – hatte drastisch vor Augen geführt, dass es nur noch eine einzige Alternative gab: Frieden oder Vernichtung der Menschheit. „Die Welt nämlich, in der wir bisher lebten“, so Reinhold Schneider, „geht in jedem Fall zu Ende; das ist die unausbleibliche Folge gemachter und angebahnter Entdeckungen und Erfindungen: die Frage ist nur, ob der Krieg das Ende vollziehen wird oder der Friede.“ (Schneider 1956: 107) Diese Frage war auch Ausgangspunkt von Karl Jaspers' 1958 erschienenem *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*: „Eine schlechthin neue Situation ist durch die Atombombe geschaffen. Entweder wird die gesamte Menschheit physisch zugrunde gehen, oder der Mensch wird sich in seinem sittlich-politischen Zustand wandeln.“ (Jaspers 1982: 5) Alles lief auf diese grundlegende Entscheidung hinaus: Krieg oder Frieden, Vernichtung der Menschheit oder ihr Überleben. Dazwischen gab es keinen Spielraum für Alternativen. Damit, so schien es, vollendete sich die Natur- und Kulturgeschichte des Krieges.

2. Neue Kriege und das Ende eindeutiger Unterscheidungen

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts sieht die Situation anders aus. Ganz unerwartet dürfte dies nicht sein. Bereits der moderne Krieg ist von einer grundlegenden Paradoxie gekennzeichnet. Der Humanisierung des Krieges durch die moralische und rechtliche Regulierung des Krieges steht nämlich die Tatsache gegenüber, dass das Kriegsgeschehen in der Neuzeit eine zuvor nicht mögliche Brutalität gezeigt hat. Das diesen Regulierungen zugrunde liegende System von Differenzierungen wurde immer wieder in Frage gestellt – oder konnte gar nicht angewendet werden. Was Krieg bedeutete, begann sich zudem signifikant zu ändern. Die Wirklichkeit des Krieges und die Möglichkeit des Friedens sind daher schon im 19. Jahrhundert neu fragwürdig geworden. Der wichtigste Grund hierfür lag nicht im Bereich politischer, sozialer oder kultureller Veränderungen, sondern im Bereich neuer technischer Entwicklungen. Reinhold Schneider verweist in seinen Überlegungen zum Frieden der Welt auf das Ende des 19. Jahrhunderts erschienene Werk *Die Zukunft des Krieges in technischer, wirtschaftlicher und politischer Relation* des russischen Industriellen und Bankiers Johann von Bloch: „Der Fortschritt der Kriegstechnik seit 1870, führte er aus, ‘sei größer als die Entwicklung der Waffentechnik von dem ersten Bogenschützen bis zu diesem Jahre.’“²

2 Schneider 1956: 101; vgl. Bloch 1899.

Was im 19. Jahrhundert noch eine kontroverse These war, sollte sich spätestens im Ersten Weltkrieg als unleugbares Faktum erweisen. Darauf geht auch Carl Schmitt ein, der sich 1938, im zweiten Corollarium zum *Der Begriff des Politischen*, erneut mit dem Unterschied von Freund und Feind auseinandergesetzt hat – und mit der Tatsache, dass diese vermeintlich so klare und eindeutige Unterscheidung brüchig geworden war. Die genaue Bestimmung dieser Begriffe sei „schon aus dem Grunde notwendig, weil wohl alle bisherigen völkerrechtlichen Erörterungen darüber, ob eine Aktion Krieg ist oder nicht, davon ausgehen, daß die Disjunktion von Krieg und Frieden restlos und ausschließlich ist, das heißt, daß von selbst und ohne dritte Möglichkeit das eine von beiden (entweder Krieg und Frieden) anzunehmen ist, wenn das andere nicht vorliegt.“ (Schmitt 2002a: 105f.) Schmitt ist sich allerdings bewusst, dass es diese eindeutige Disjunktion nicht mehr gebe: „Ob man nun Krieg annimmt, weil kein Frieden ist, oder Frieden, weil kein Krieg ist, in beiden Fällen müßte vorher gefragt werden, ob es denn wirklich kein drittes, keine Zwischenmöglichkeit, kein *nihil medium* gibt. Das wäre“, so räumt er ein, „natürlich eine Abnormität, aber es gibt eben auch abnorme Situationen.“ (Schmitt 2002a, 105) Schmitt ist der Ansicht, dass diese Situation zum damaligen Zeitpunkt eingetreten sei: „Tatsächlich besteht heute eine solche abnorme Zwischenlage zwischen Krieg und Frieden, in der beides gemischt ist. Sie hat drei Ursachen: erstens die Pariser Friedensdiktate; zweitens das Kriegsverhütungssystem der Nachkriegszeit mit Kelloggspakt und Völkerbund; und drittens die Ausdehnung der Vorstellung vom Kriege auch auf nichtmilitärische (wirtschaftliche, propagandistische usw.) Betätigungen der Feindschaft.“ (Schmitt 2002a: 106f.) Sieht man einmal von der Frage ab, ob die von Schmitt angeführte Liste der Ursachen vollständig ist und historisch überzeugen kann, bleibt seine Erkenntnis wahr, dass sich zu seiner Zeit – bis heute – die Abnormität einer Situation zwischen Krieg und Frieden feststellen lässt. Diese ist begrifflich – und damit auch rechtlich und moralisch – weitaus schwerer zu erfassen als die viel eindeutigere Situation des modernen Krieges, die kein *tertium* jenseits der Distinktion von Krieg und Frieden erlaubte.

355

Ulrich Beck hat – u. a. auch mit Verweis auf Carl Schmitt – in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Staatenkrieg und postnationalem Krieg eingeführt. Auch Beck verweist auf die enttäuschte „Hoffnung, daß mit dem Ende von Kriegen zwischen Staaten auch der Krieg zu Ende gehe und ein Zeitalter des Friedens anbräche“ (Beck 2004: 199). Ein wesentliches Merkmal der „neuen Kriege“ sieht er in ihrer räumlichen und zeitlichen Entgrenzung und insbesondere auch darin, dass sich „die

Grenzen zwischen den scheinbar anthropologisch gesicherten Dualen – Krieg und Frieden, Zivilgesellschaft und Militär, Feind und Freund, Krieg und Verbrechen, Militär und Polizei – verwischen“.³ Man müsste an dieser Stelle ergänzend darauf hinweisen, dass mit dem Fortschritt der modernen Waffentechnologien und somit auch mit der Möglichkeit der Vernichtung der Menschheit vormoderne Formen der Kriegsführung nicht einfach ein Ende fanden. Je entwickelter die Kriegstechnologie wurde – und das heißt auch: je weniger bestimmte Waffen überhaupt eingesetzt werden konnten oder durften –, mit umso primitiveren Mitteln wurden oft in den Hinterzimmern der mächtigen und einflussreichen Nationen Kriege geführt. In einem gewissen Maße mag es daher auch gerechtfertigt sein, von einer moralischen und rechtlichen Entgrenzung in vielen neuen Kriegen zu sprechen. Zum einen sind diese als „postnationale Kriege“ oft Partisanen- oder Guerillakriege, die sich einer rechtlichen und auch moralischen Regulierung zumindest auf Seite der Partisanen bzw. Guerilleros weitestgehend entziehen. Zum anderen werden auch von vielen Staaten Maßnahmen wie u. a. die sog. „gezielte Tötung“ von Gegnern angewandt, die sich mit den bisherigen rechtlichen und moralischen Kategorien entweder gar nicht angemessen bewerten lassen oder zutiefst fragwürdig erscheinen.⁴

Beck erfasst mit seiner Unterscheidung von Staatenkriegen und neuen postnationalen Kriegen wichtige Unterscheidungsmerkmale der alten und der neuen Kriege. Doch stellen sich auch Fragen an die von ihm vorgenommene Differenzierung. Zum einen scheint sie zu verkennen, dass auch jene Kriege, die er „postnational“ nennt, oft zumindest in einem bestimmten Maße noch bzw. auch nationale Kriege sind, also Kriege, die auch von einer bestimmten Nation oder einer Koalition von Nationen geführt werden. Die Tatsache, dass sich in neuen kriegerischen Auseinandersetzungen nicht immer nur unmittelbar Nationen gegenüber stehen, rechtfertigt die Verwendung dieses Terminus nicht ohne weitere Differenzierungen. Denn Gruppen von Terroristen greifen zum Beispiel Nationen an oder werden durch bestimmte Nationen gefördert. Manchmal ist auch gar

3 Beck 2004: 199. Vgl. zur Deregulierung von Kriegen auch Bauman 2008: 58ff.

4 In diesem Zusammenhang lesenswert sind die Ausführungen von Krishnan 2013. Vgl. u. a. das abschließende Fazit (S. 217): „Im Hinblick auf die sich immer weiter entwickelnden technischen Möglichkeiten der Überwachung und heimlichen Tötung sowie die politischen Versuche, in vielen Bereichen allgemeine Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit und des Völkerrechts außer Kraft zu setzen, muss man die allmähliche Legitimierung gezielter Tötungen mit großer Sorge betrachten. Nur eine internationale Ächtung der Praxis, ein klares internationales und umfassendes Verbot von gezielten Tötungen kann helfen, staatlichen Missbrauch zu verringern und die schlimmsten Gefahren abzuwehren.“

nicht eindeutig zu bestimmen (und selbst Gegenstand der kriegerischen Auseinandersetzung), was für Akteure sich überhaupt gegenüberstehen. Manche Kriege führen ja zur Bildung neuer Staaten oder gehen auf Autonomie- bzw. Separationsbestrebungen nationaler Minderheiten zurück. Es wäre missverständlich, viele dieser neuen kriegerischen Konflikte zu schnell im Bereich eines eindeutig postnationalen Bereiches anzusiedeln. Zum anderen aber legt diese Differenzierung nahe, dass es nach wie vor noch in ihrem Wesen unveränderte moderne Staatenkriege – nunmehr alten Typs – gebe: „Die postnationalen Kriegsformen der Zweiten Moderne bedeuten nicht, daß der klassische Krieg zwischen Staaten abgeschafft ist. Vielmehr entstehen neue, nämlich postnationale Kriege zusätzlich, neben den fortbestehenden ‘alten’ Kriegen zwischen Staaten. Es kann sogar nicht ausgeschlossen werden, daß postnationale zu nationalen Kriegen und somit sogar zu neuen Formen von Weltkriegen kulminieren.“ (Beck 2004: 205) An diese Annahme kann man, wie sich noch zeigen wird, zu Recht Anfragen stellen.

357

Man mag Beck zwar prinzipiell darin zustimmen, dass es von Bedeutung ist, „für die Zwecke der historischen Klassifikation [...] analytisch zwischen alten und neuen Kriegen, Staatenkriegen und postnationalen ‘kriegerischen’ Interventionen’ für humanitäre Zwecke oder als Prävention gegen terroristische Attacken klar zu unterscheiden“ (Beck 2004: 205). Allerdings scheint dies nicht eine ausreichend präzise und auch nicht die wichtigste Unterscheidung zu sein, wenn es gilt, zu verstehen, in welcher Weise sich in den letzten Jahrzehnten die Bedeutungen von „Krieg“ und „Frieden“ geändert haben und warum sich auch nach Beck ein „Verflüssigen und Verflüchtigen der Basisunterscheidungen, die den nationalen Staatenkrieg konstituieren“, feststellen lässt: „An die Stelle des Entweder-Oder tritt ein Sowohl-als-Auch – sowohl Krieg als auch Frieden, sowohl Polizei als auch Militär, sowohl Verbrechen als auch Krieg, sowohl Zivilist als auch Soldat.“ (Beck 2004: 206) Becks Differenzierung von klassischem Staatenkrieg auf der einen und „postnationalem“ Krieg auf der anderen Seite geht nämlich zugleich zu weit und nicht weit genug. Weder sind die neuen Kriege einfach als postnationale Kriege zu verstehen, noch sind die alten Staatenkrieg weiterhin, was sie einmal waren, so dass man ihnen die neuen, auf eine Verflüssigung der genannten Basisunterscheidungen zurückgehenden „postnationalen“ Kriege so einfach, wie Beck dies nahe legt, gegenüberstellen könnte. Einer der maßgeblichen Gründe hierfür liegt im Bereich der technologischen Entwicklung. Die genannten Basisunterscheidungen haben sich nämlich vornehmlich auch deshalb verflüchtigt, weil sie das, was nun technisch

möglich ist, nicht mehr adäquat erfassen können. Dies gilt aber sowohl für den „Staatenkrieg“ wie auch für das, was Beck den „postnationalen Krieg“ nennt. Statt die Unterscheidung von Staatenkrieg und postnationalem Krieg in den Vordergrund zu stellen, wäre es daher diagnostisch überzeugender, andere Unterscheidungen in den Vordergrund zu stellen, etwa jene zwischen dem modernen und einem neuen Kriegszustand in Zeiten der Computertechnologie, den man „spät-“ oder „postmodern“ nennen könnte. Um dies besser zu verstehen, ist es notwendig, kurz auf das Wesen der Technik und ihre konstitutive Rolle nicht allein für das Kriegsgeschehen, sondern auch für das Verständnis, die Realität und die Definition von Krieg einzugehen, um dann kurz auf den spät- oder postmodernen Krieg einzugehen.

3. Technik als Mittel und als Paradigma des Krieges

Die Geschichte des Krieges lässt sich auch als eine Geschichte der technischen Entwicklung der Kriegsmittel – vornehmlich der Waffen, aber auch der Transport- und Kommunikationsmittel – beschreiben. Allerdings würde, wer sich auf eine solche Beschreibung beschränkte, verkennen, dass die Technik nicht allein als Mittel der Kriegsführung verstanden werden kann. Das mag, wie sich schon angedeutet hat, bis ins späte 19. Jahrhundert der Fall gewesen sein. Änderungen der Mittel zur Kriegsführung waren bis zu dieser Zeit weitestgehend quantitativer Natur. Sie erlaubten, etwas, was man immer schon gemacht hat, schneller, öfter oder zielsicherer zu machen. Es scheint allerdings, folgt man den Analysen von Schneider, Schmitt und auch Beck, gerade im 20. Jahrhundert aufgrund der technischen Entwicklung etwas eingetreten zu sein, was sich nicht allein als Entwicklung, Ausbau oder Erweiterung bereits vorhandener Instrumente verstehen lässt. Denn die Veränderungen, die die Kriegstechnologie des 20. Jahrhunderts kennzeichnen, scheint derart zu sein, dass sich mit ihnen auch die Natur des Krieges oder das Paradigma, innerhalb dessen Krieg geführt und verstanden wird, geändert hat, und zwar so, dass die klassischen Distinktionen für alle Formen kriegerischer Auseinandersetzung an Bedeutung verloren haben – und damit auch die klassisch gewordenen moralischen und rechtlichen Bewertungen, die u. a. die Differenzierung eines gerechten von einem ungerechten Krieg erlauben.

Im 20. Jahrhundert war es beispielsweise erstmals in der Geschichte der Menschheit möglich, einen „totalen Krieg“ zu führen, der bereits in seiner Bezeichnung grundlegende Differenzen des klassischen Krieges

in Frage stellte. Denn unter den Bedingungen eines totalen Krieges gibt es keine Zivilisten im Unterschied zu Soldaten mehr. Letztlich wird das Handeln aller Menschen auf den Krieg hingeordnet. Der Unterschied zwischen Instrumenten des zivilen Lebens und Waffen verschwindet. Es waren technische Voraussetzungen – wie zum Beispiel die Möglichkeit, mit Hilfe von Flugzeugen Städte zu bombardieren, bislang unbekannte Waffenarten oder auch der Einfluss, die Reichweite und die Geschwindigkeit neuer Medien – die es ermöglichten, den Krieg selbst total werden zu lassen. Neue technische Entwicklungen können also nicht allein als Mittel für einen zuvor feststehenden Kriegszweck verstanden werden, sondern auch eine Auswirkung darauf haben, was überhaupt Krieg ist und welche Zwecke in einem Krieg verfolgt werden.

Die Entwicklung der Atombombe ist ein anderes Beispiel für die paradigmatische Bedeutung, die die technologische Entwicklung annehmen kann. Ein atomarer Krieg würde nicht allein ein totaler Krieg sein. Es würde mit hoher Wahrscheinlichkeit auch der letzte Krieg sein oder zumindest ein Krieg, in dem die bekannte Zivilisation ein Ende finden würde, so dass die Menschheit – so ja auch Karl Jaspers, Reinhold Schneider und Arnold J. Toynbee – im atomaren Zeitalter vor nur einer einzigen Alternative steht. Jenes, was zunächst einmal ein bloßes Medium der Kriegsführung zu sein schien, hatte zu einer bislang gänzlich unbekanntenen neuen Situation geführt und das Wesen des Krieges verändert. Nun gab es zudem nicht nur einen totalen oder gar einen absoluten, die Menschheit vernichtenden Krieg, sondern auch einen warmen neben einem kalten Krieg. Der kalte Krieg konnte (und kann) jederzeit warm werden – und war und ist paradoxerweise um des Friedens willen notwendig. Denn sofern es die Atombombe gibt, ist die permanente Drohung, sie auch tatsächlich einzusetzen, notwendig, um sich vor ihrem Einsatz zu schützen. Dann aber ist der Krieg zum Dauerzustand geworden. Gegner müssen sich mit allzeit bereiten Waffen gegenüber stehen. Somit war die Grundunterscheidung von Krieg und Frieden sinnlos geworden. Was Kant im 18. Jahrhundert noch möglich schien, ist, solange es Atomwaffen gibt, in weite Ferne gerückt.

Eine ähnliche, in ihren Konsequenzen bislang nur selten wahrgenommene Änderung des Wesens der Krieges vollzieht sich in der Gegenwart durch Entwicklungen auf dem Felde jener Technologie, die die Spät- oder Postmoderne insbesondere charakterisiert: der Computertechnologie.⁵ Dies sei im Folgenden anhand von zwei Beispielen kurz erläutert: dem

5 Vgl. in diesem Zusammenhang zu den Auswirkungen des Internets auch Floridi 2014.

Einsatz von Drohnen, also von unbemannten, fern gesteuerten Flugkörpern zum Zweck der Überwachung oder der „gezielten Tötung“ von Menschen, und einem gänzlich neuen Krieg, dem sogenannten *cyberwar*.

4. Zwischen Krieg und Frieden? Drohneinsatz und *cyberwar*

360

Bis ins 20. Jahrhundert hinein fanden in Kriegen oder kriegerischen Auseinandersetzungen mehr oder weniger unmittelbare Begegnungen der miteinander kämpfenden Truppen und Soldaten statt. Dies begann sich bereits im Ersten Weltkrieg zu ändern. Schützengräben führten zu einer Distanzierung der Kämpfenden voneinander. Verschärft wurde diese Distanzierung durch die weitere technische Entwicklung des 20. Jahrhunderts. Die Piloten der Bomber, die Städte in Asche legten (und dabei oft auch viele Zivilisten töteten), waren von dem, was sie verursachten, physisch weit entfernt. Sie wussten, dass sie auch Menschen töteten. Aber sie sahen nur aus der Ferne eine zerstörte Stadt. Die geographische Ferne führte unweigerlich auch zu einer moralischen Ferne (vgl. zur „Distanzierung und Automatisierung“ Bauman/Lyon 2013: 98–125). Ihre Opfer – d. h. konkrete Menschen – begegneten den Piloten nicht mehr in leiblicher Unmittelbarkeit. Sie wurden, wenn überhaupt an sie gedacht wurde, auf mögliche Ziele oder „Kollateralschäden“ eines auf seine technischen und militärischen Dimensionen zugespitzten Handelns reduziert. Ohne diese Abstraktionen wäre es vielen Piloten nämlich kaum möglich gewesen, ihre Angriffe auszuüben. Denn dadurch konnten sie die tatsächlichen Folgen wie auch die Aufgabe einer moralischen Bewertung ihres Handelns verdrängen. Man kann in diesem Zusammenhang davon sprechen, dass die neue Technologie die moralische Abstumpfung jener, die sie nutzen und bedienen, bewirkt. Gleichzeitig waren die Bomberpiloten dem Kriegsgeschehen auch nahe. Sie standen als Soldaten nämlich in einem eindeutigen kriegerischen Kontext und nahmen zudem ein beträchtliches persönliches Risiko auf sich. Nie war, wenn sie zu ihren Flügen starteten, sicher, dass sie zurückkommen würden. Von ihnen wurde heroischer Mut verlangt.

Die moderne Drohntechnologie erlaubt es nun sogar, dass die Piloten von Kampfdrohnen diese in so großer Entfernung vom Einsatzort steuern können, dass sie selbst nur ein minimales persönliches Risiko eingehen. Wie schon beim Einsatz von Bombern, allerdings aufgrund der persönlichen Risikolosigkeit in noch gravierenderer Weise, ändert sich durch den Einsatz dieser neuen Technologie insbesondere auch das Verständnis

des Handelns und der Verantwortung und somit auch das Verhältnis zu jenen Menschen, die Opfer des eigenen Handelns werden. Diese neue Technologie hat somit auch nicht allein Auswirkungen auf äußere Parameter des soldatischen Handelns. Auch wer eine Kampfdrohne steuert, darf sich letztlich nicht fragen, was genau er gerade tut. Je genauer er sich vergegenwärtigt, dass sein Tun Konsequenzen in der Lebenswelt hat – und welche Konsequenzen es hat –, umso fragwürdiger würde ihm nämlich sein Handeln erscheinen. Darunter könnte die Effizienz seines Handelns leiden. Das Tun dieser „neuen“ Soldaten, die nie heldenhaft agieren müssen, sondern in ihrem Handeln kaum von Menschen in Zivilberufen zu unterscheiden sind, muss daher auch möglichst virtuell erscheinen, damit es in der Lebenswelt die größtmöglichen Konsequenzen zeigen kann. Es wundert daher nicht, dass u. a. das US-amerikanische Militär ein eigenes Computerspiel – „America’s Army“ – entwickelt hat.⁶ Zukünftige Angehörige des Militärs sollen möglichst früh für eine Laufbahn in einer postheroischen Welt vorbereitet werden (und gemäß ihrer Befähigung zu einer solchen Laufbahn ausgewählt werden) – und das heißt auch: sie sollen möglichst früh sich derart an die virtuelle Welt gewöhnen, dass sie die Fragen nach den lebensweltlichen Konsequenzen ihres Tuns gar nicht mehr stellen.

361

Eng mit der moralischen Überforderung durch die Virtualisierung des Kriegsgeschehens – die ja nur eine scheinbare ist! – ist die kognitive Überforderung der Soldaten verbunden. Auf diese Überforderung und ihre Konsequenzen hat Zygmunt Bauman aufmerksam gemacht: „Als bei einem Hubschrauberangriff im Februar 2011 dreiundzwanzig Gäste einer afghanischen Hochzeit getötet wurden, konnten die in Nevada auf Knöpfe drückenden Bediener der Aufklärungsdrohne die Schuld für ihren Irrtum auf die Informationsüberflutung schieben und sich darauf berufen, daß ihr Bildschirme mit Daten ‘vollgerotzt’ würden – sie verloren den Überblick, gerade weil sie auf die Bildschirme schauten.“ (Bauman/Lyon 2013: 114) Post-heroisch sind diese neuen Kriege also nicht allein, weil von diesen Büro-Soldaten kein Mut mehr verlangt würde und sie kein Risiko mehr eingehen müssten, sondern auch, weil sie sich von aller Verantwortung, wenn sie diese denn überhaupt noch erfahren sollten, entweder selbst dispensieren können oder durch das Medium dispensiert werden.

Die technische Entwicklung, so zeigt sich, ermöglicht zwar zunächst einen Zuwachs von Freiheit. Sie ist allerdings insbesondere auch im Bereich der

⁶ Vgl. hierzu <http://www.americasarmy.com/> sowie http://de.wikipedia.org/wiki/America's_Army (17. Februar 2015); für ein kurze Diskussion vgl. Creveld 2013: 265f.

Kriegstechnologie mittlerweile an einem Punkt angelangt, an dem sie nicht mehr allein zu einer Erweiterung von Freiheitsräumen führt, sondern an dem sie diese und somit auch den Bereich persönlicher Verantwortung massiv einschränkt. Bereits die Entwicklung der Atombombe hat diesen Zusammenhang gezeigt. Denn wie bereits gesagt wurde, führte diese nicht nur zur Alternative von physischem Untergang der Menschheit auf der einen oder radikalem moralischen Wandel auf der anderen Seite, sondern zudem zu dem Zwang, konstant die Drohung aufrecht zu halten, die Atomwaffe gegebenenfalls auch einzusetzen. Die Atombombe ließ – und lässt, denn sie gehört ja keinesfalls zu den Phänomenen der Vergangenheit – in diesen beiden Hinsichten keine großen Freiheitsräume.

362

Diese Einschränkung des Raumes persönlicher Freiheit und Verantwortung verschärft sich durch die neuesten technischen Möglichkeiten noch. „Zu Beginn des 21. Jahrhunderts“, so noch einmal Zygmunt Bauman, „hat die neueste Militärtechnologie die Verantwortung in einem [...] unvorstellbaren Ausmaß ‘entpersonalisiert’. ‘Smarte’ Waffen, ‘intelligente’ Raketen und ‘Drohnen’ nehmen dem gemeinsamen Soldaten wie den Spitzen des Militärapparats die Entscheidung ab und bestimmen ihre Ziele ‘autonom.’“ (Bauman/Lyon 2013: 112) Was wie eine Phantasie aus der Science-Fiction-Literatur klingt, ist mittlerweile Realität geworden. Dort, wo die erforderliche Reaktionszeit so kurz ist, dass Menschen gar nicht mehr reagieren könnten – bzw. nur so, dass es immer schon zu spät wäre –, berechnen Computer die erforderliche Reaktion. Sie treffen freilich keine freie Entscheidung und übernehmen auch keine Verantwortung. An die Stelle menschlicher Handlung sind technisch bestimmte Ereignisse getreten, für die, wie es scheint, kein Mensch Verantwortung übernehmen müsste oder könnte. Bauman bezeichnet dies als „‘Adiaphorisierung’ von Tötungen durch das Militär“ (Bauman/Lyon 2013: 112). Was einmal zu den moralisch qualifizierbaren Handlungen gehört hat – nämlich die Tötung im Kriegskontext – gehört nun nicht mehr in den Bereich dessen, was überhaupt zum Gegenstand einer moralischen Bewertung gemacht werden kann.

Ein zweites Beispiel zeigt, in welcher Weise die Entwicklung der Computertechnologie das Wesen des Krieges und somit die grundlegenden Distinktionen von Freund und Feind oder von Soldat und Zivilist geändert hat. Denn Krieg – sowohl der Staatenkrieg als auch jener Krieg, den Beck „postnational“ nennt – kann sich heute auch im Bereich jener Welten entfalten, die man virtuell nennt (d. h. es wird in der Gegenwart nicht einfach nur die Kriegsführung zunehmend virtualisiert, sondern auch ein neuer Raum für die mögliche Kriegsführung erschlossen). Man spricht in diesem

Zusammenhang von „*cyberwar*“.⁷ Dieser Krieg kann moderne Gesellschaften treffen, wo sie am verletzlichsten sind, nämlich dort, wo die Abläufe des politischen, technischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen oder sozialen Lebens von Computertechnologien abhängig sind. Das bedeutet, dass er sie nahezu überall und in engstens miteinander vernetzten zentralen Bereichen der gegenwärtigen Kultur treffen kann. Daher ist der *cyberwar* potentiell ein totaler Krieg. Er ist auch zumeist ein geheimer Krieg. Oft lassen sich Verursacher von störenden Eingriffen in die technischen Systeme nämlich gar nicht identifizieren. Manchmal ist sogar unklar, ob es überhaupt einen Verursacher gibt, d. h. ob überhaupt etwas geschehen ist, was auf einer Handlung mit feindlicher oder kriegerischer Absicht zurückgeht.

Es ist beispielsweise möglich, Devisen- oder Börsenkurse so zu manipulieren, dass die Manipulation als solche gar nicht auffällt.⁸ Was sich ändert, sind freilich die Kurse mit teils beträchtlichen Konsequenzen in der Lebenswelt – von der Enteignung der Besitzer von Vermögen oder Unternehmensanteilen über politische Unruhen bis hin zu Bürgerkriegen und Hungersnöten, die auf gezielte Kursmanipulationen zurückgehen. Selbst wenn eine Manipulation als solche auffallen sollte, dürfte man oft nicht eindeutig sagen können, wer sie ausgeübt hat. Spuren solcher Manipulationen lassen sich nämlich leicht verschleiern oder sogar in eine falsche Richtung lenken, so dass, wer eigentlich ein Freund ist, als Feind erscheint – und umgekehrt. Weil man keinem Feind mehr von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, könnten plötzlich auch alle zu möglichen Feinden werden. Ein Krieg wird dann freilich nicht mehr erklärt. Es könnte dann selbstverständlich geworden sein, dass ein permanenter Kriegszustand herrscht.

363

5. Die Herausforderungen der neuen Kriege für Moral und Recht

Im Virtuellen kann der Krieg eine ganz neue Wirklichkeit annehmen,⁹ für die bislang noch keine ausreichenden moralischen oder rechtlichen Regelungen getroffen wurden – und vielleicht auch gar nicht leicht auf

7 Vgl. hierzu neben Hüppauf 2013: 485–507 und Gaycken 2012a auch die allgemeinverständliche Darstellung Gaycken 2012b. Zudem sei an dieser Stelle verwiesen auf Hansel 2011: 564–576 (mit zahlreichen weiteren Literaturangaben).

8 Vgl. hierzu u. a. Gaycken 2012a: 93–120; Gaycken 2012b: 136–143.

9 Die Neuheit des *cyberwar* betont auch Gaycken 2012b: 68: „Cyberwar ist nicht nur eine neu Dimension des Krieges oder eine neue Waffengattung. Es ist eine ganz neue Art von Krieg. Wer über eine gute Cybertruppe verfügt, kann unentdeckt und im Geheimen die Machtgewichtungen der Welt entscheidend verändern.“

der Grundlage traditioneller Ethik getroffen werden können. Man könnte angesichts der spät- oder postmodernen Formen des Krieges pessimistisch schließen. Moralisch bewertet werden kann, wie es scheint, allein noch die Entscheidung, überhaupt Waffentechnologien einzusetzen, die die Freiheit und Verantwortung des Menschen so sehr einschränken, dass man nicht mehr von Waffen im klassischen Sinne sprechen kann. Allerdings wird die Frage nach der moralischen Bewertung dieser Entscheidungen unter dem normativen Druck des Faktischen nur sehr selten gestellt. Zudem scheint der technischen Entwicklung auch in diesem Bereich eine eigene Konsequenz zueigen zu sein. Sobald nämlich eine Technologie einmal entwickelt ist, wird sie auch Anwendung finden. Mit einer ihr eigenen Logik verschiebt sie sich aus dem Bereich des Möglichen in den Bereich des Wirklichen. Außerdem scheint ein Phänomen wie der *cyberwar* auch kaum moralisch oder rechtlich zu regulieren zu sein: „Sind Angreifer nicht zu identifizieren, kann die Einhaltung von Verträgen grundsätzlich nicht garantiert werden.“ (Gaycken 2012a: 196) An die Seite des Pessimismus tritt ein lakonisches Lächeln.

Man kann auch mit einer Forderung schließen, die als Zeichen eines vorsichtigen Optimismus gelesen werden kann: dass nun die Aufgabe ernst genommen werde, im Bereiche der Moral und des Rechts die notwendigen Antworten auf technische Entwicklungen zu finden, die völlig neue Formen des Krieges möglich machen und die Menschheit vor gänzlich neuen Fragen und Herausforderungen stellen. Dabei wird neben der Ächtung von bestimmten Waffen und militärischen Vorgehensweisen die Frage nach verbesserten Sicherheitsstandards in einer zunehmend vernetzten Welt eine maßgebliche Rolle spielen.¹⁰

Literatur

- Bauman, Zygmunt (2008), *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*, aus dem Englischen von Richard Barth, Hamburg: Verlag Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt/Lyon, David (2013), *Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2004), *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, Johann von / Jan (1899), *Der Krieg*. Übersetzung des russischen Werks des Autors. Der zukünftige Krieg in seiner technischen, volkswirtschaftlichen und politischen Bedeutung, 6 Bde., Berlin: Puttkammer & Mühlbrecht.

¹⁰ Dies ist die leicht überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der zuerst in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 43 (2014), 37–50 erschienen ist.

- Crevel, Martin von (2013), *Wargames. From Gladiators to Gigabytes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Floridi, Luciano (2014), *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Gaycken, Sandro (2012a), *Cyberwar. Das Internet als Kriegsschauplatz*, München: Open Source Press.
- Gaycken, Sandro (2012b), *Cyberwar. Das Wettrüsten hat längst begonnen. Vom digitalen Angriff zum realen Ausnahmezustand*, 2. Aufl., München: Goldmann.
- Hansel, Mischa (2011), „Stuxnet und die Sabotage des iranischen Atomprogramms: Ein neuer Kriegsschauplatz im Cyberspace?“, in Thomas Jäger / Rasmus Beckmann (Hrsg.), *Handbuch Kriegstheorien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 564–576.
- Hüppauf, Bernd (2013), *Was ist Krieg? Zur Grundlegung einer Kulturgeschichte des Kriegs*, Bielefeld: transcript Verlag.
- Jaspers, Karl (1982), *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München: Piper.
- Kant, Immanuel (1983), „Zum ewigen Frieden“, in Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 9.1 (*Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*): 191–251.
- Krishnan, Armin (2013), *Gezielte Tötung. Die Individualisierung des Krieges*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Schmitt, Carl (2002a), *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 7. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2002b), *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, 2. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
- Schneider, Reinhold (1956), *Der Friede der Welt*, Wiesbaden: Insel-Verlag.
- Toynbee, Arnold J. (1958), *Krieg und Kultur. Der Militarismus im Leben der Völker*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.

Farewell to „Eternal Peace“?

New Wars and their Moral and Legal Challenges

Abstract

This essay first discusses modern wars and the idea of „eternal peace“ as developed in modernity. It shows how in the 20th century the reality of war (as well as the concept of peace) was already transformed due to the development of new technologies such as the nuclear bomb. Now, peace was replaced by a „cold war“. The essay then goes on to introduce the concept of post-national wars (as opposed to modern national wars). It argues that this concept fails fully to describe contemporary warfare. What is needed is a deeper analysis that considers most recent technological developments such as the world wide web or drone technology and the way these technologies paradigmatically change the concept and reality of war (and of peace, too). The essay concludes by arguing that the moral and legal challenges of this kind of war deserve more attention than they are getting in the current discussion.

Keywords: war, peace, ethics of war, law of war, technology, internet drones, cyberwar

Holger Zaborowski

Oproštaj od „Večnog mira“? Novi ratovi i njihov izazov za moral i pravo

Rezime

Ovaj esej nudi diskusiju modernih ratova i ideje „Večnog mira“, i to na način na koji se ona razvila u moderni. Treba pokazati kako se već u dvadesetom veku na osnovu razvoja u oblasti novih tehnologija, recimo, nuklearne bombe, transformisala ratna realnost. Mir je sad zamenjen „hladnim ratom“. U tekstu se potom pokušava uvesti koncept postnacionalnog rata (kao pandana modernim nacionalnim ratovima). Pri tome se argumentuje u prilog tome da ovaj koncept nipošto ne nudi opis modernog vođenja rata. Potrebna je dublja analiza koja uzima u obzir novija tehnološka dostignuća, kao što su World Wide Web ili tehnologija drona, ali i način na koji ove tehnologije paradigmatki menjaju koncept i realnost rata (i mira). Iz ove argumentacije sledi da moralni i legalni izazovi, koje nameće ovakva vrsta rata, zaslužuju više pažnje nego što je to slučaj u aktuelnim diskusijama.

Gljučne reči: rat, mir, ratna etika, ratno pravo, tehnologija, internet, drone, Cyberwar

STUDIJE I ČLANCI
STUDIES AND ARTICLES

II

Jure Simoniti

The Ontological Indifference. A Realist Reading of Kant and Hegel

Abstract *The article challenges the first premise of „speculative realism“, according to which, with Kant, the contact with the outside world was lost. Instead, it will be shown that the possibility of realism received its major impulse from two grand figures of German Idealism, from Kant as a precursor of the Romantic period and from Hegel as its, albeit critical, philosophical culmination. Based on three possible relations of knowledge to its outside, three ontologies will be distinguished, the ontology of immediacy, stretching from rationalists to the last empiricists, Kant’s ontology of totalization, and, finally, Hegel’s „ontology of release“ or „de-totalization“. As opposed to Descartes’s thing being constantly doubted in its existence, as opposed to Malebranche’s occasion being invariably induced by God, as opposed to Leibniz’s monad being an immediate embodiment of an idea, as opposed to Berkeley’s object vanishing when not perceived, and as opposed to Hume’s world lacking necessity, Kant philosophically warranted a world that does not have to be perpetually verified and can, hence, exist devoid of ideas produced by God and outside the constancy of the human gaze. Kant secured the normal and necessary existence of the world behind our backs and procured us with the common-sense normality of the world, but it was only Hegel’s absolute subjectivism that granted us the first glimpses into the radical meaninglessness of the facticity. It was not until Hegel’s logic of indifference of the notion to its immediate content that an egress of the circle of Kant’s totalization was made possible.*

369

Keywords: *Kant, Hegel, realism, totality, de-totalization, indifference*

We live in a time of countless „new realisms“. The first premise of the now still fashionable „speculative realism“ claims that, with Kant, the contact with the outside world was lost. Supposedly, Kant’s transcendental subjectivity encapsulated the whole of reality within its borders and, subsequently, the post-Kantian modern subject is incapable of stepping out of the totalising horizons of consciousness and language.¹ This diagnosis is most probably false. Instead, we would like to trace back another tendency in the Western philosophy, according to which the possibility of

¹ Speculative realism, as a movement, emerged precisely through a fundamental distinction of the pre- and post-Kantian philosophy, equating the latter with „correlationism“. Meillassoux could be quoted here: „Such considerations reveal the extent to which the central notion of modern philosophy since Kant seems to be that of *correlation*. By ‘correlation’ we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other.“ (Meillassoux 2008: 13)

realism received its major impulse from two grand figures of German Idealism, Kant and Hegel.

Hence, this article will play out three variations of a possible realism. Based on the three irreducible forms of truth-value, three ontologies will be differentiated, the ontology of immediacy, stretching from rationalists to the last empiricists, the ontology of totalization, beginning with Kant, and, finally, the „ontology of release“ or „de-totalization“, the first rudiments of which may have been provided by Hegel.

1. Truth as Adequacy

370

In early-modern, pre-Kantian philosophy, there are two principal foundations of truth. According to the rationalists, empirical knowledge is uncertain due to sense deceptions, which is why clear and distinct ideas cannot be achieved externally, but only by way of rational argument. This *a priori* reduction in the content of the senses comes at a price: in order to secure the content to the cognition, which is thus secluded from the external world, the existence of innate ideas must be postulated in the end. The repudiation of this rationalist hypothesis later constitutes the opening act of the empiricist philosophy (Locke opens *An Essay Concerning Human Understanding* by stating that there are „no innate principles in the mind“ (Locke 1825: 9)) and consequently all knowledge now derives from definite, immediate perceptions. This, however, raises the issue of structures in the mind that enable the formation of compound, abstract, universal, intelligible ideas. The famous third step of this development is of course the Kantian turn, with its complex time/logic structure, which, according to the well-tried and now trivial definition, represents a synthesis of rationalism and empiricism. Kant's philosophy posits the existence of general operations of the mind that implement a synthetic supplement to the content of knowledge, and so being a common characteristic of all experience.

But why do we retell this well-known tale? Even though the proceedings of rationalists and empiricists are exactly the opposite, they are still bound by a common belief, a tacit assumption, that *truth exists in the form of immediacy*. Therein lies the reason why Descartes, in his celebrated opening act of modern thought, posits the *doubt*: a simple, immediate thing in the outside world must be doubted precisely because it *could* potentially sustain a truth deep enough to lay the foundation of the system of certainty. If the Cartesian subject, possibly by an act of epistemological mercy from a benevolent God, were absolutely certain of one of his sense

perceptions, then the „truth of everything“ could by all means be founded on this concrete sense perception, without the additional need to prove the incontestability of his own self-consciousness. Following merely the *literal* surface of Descartes' argument, one can see that at the beginning there is, in principle, no more truth to the ego than to the famous „this piece of paper“ (Descartes 1996: 13) that Descartes holds in his hand in the room of his winter refuge in Neuburg an der Donau. Potentially, even a piece of paper could figure as the Archimedean point. The difference between the piece of paper and the ego is not ontological, but only epistemological: as a subject of knowledge I am only capable of being certain of myself, while due to the nature of my senses I cannot recognize the existence of a piece of paper clearly and distinctly. I cannot be sure of *this* piece of paper, but *a piece of paper* could at any rate be a place of truth. Even though Descartes was a dualist and his philosophy marks the beginning of a tradition, which subsequently gave rise to modern phenomena such as subjectivism, existentialism, individualism, solipsism, perspectivity of truth, etc., the argument itself does not, in its proceedings of reasoning and proving, explicitly *write out* any *a priori* ontological priority of the concept of the ego to the concept of any other thing. And it is precisely because everything is potentially equally „true“, that the method of doubt, i.e., a procedure of *sorting* and *picking* immediacies one by one, is needed to distinguish the ego from all other facts and entities in the world.

371

Therefore, within Descartes' system *a criterion of differentiation of facts that would sustain more or less truth is unthinkable*. Everything, i.e., hands, feet, the fireplace, and this piece of paper, that have fallen victim to doubt, remain a guilty conscience in the memory of the subject of doubt and *demand the same truth value* as the ego possesses at the moment of self-certainty. To put it crudely, because every single thing aims at the same amount of certainty as the ego has it, God must finally be invented to guarantee the truth of the outside world. For this reason, Cartesian nature bears the *immediate* stamp of God and is, accordingly, no less true than the subject himself.²

The fact that the ego, the bearer of all certainty and truth, and that piece of paper, the object of the ego's methodical doubt, are of the same ontological

2 Even Cartesian dualism, the doctrine of two substances, is to be understood in this way. It could be viewed as an „ontic“ separation of spirit and matter as a consequence of their argumentative equality. The problems Descartes faced of how the mind interacts with the body ensue from the simple fact that the spirit is argumentatively pre-conceived as *a thing among things*, as a substance that, albeit non-spatially, nevertheless exists in the same way as material things do. In Kant, dualism is no longer needed, since mind and body, spirit and matter, are distinguished „ontologically“.

order, so to speak, is possibly the reason why, subsequently, the great tradition of modern rationalism resorted to argumentative structures that are as *odd* and *unusual* as Malebranchean occasionalism, Spinoza's parallelism of attributes of extension and thought, or Leibnizean monadology. In Malebranche, for instance, the prosthesis of God as an occasional cause is inserted into the pure immediate contact between mind and body, between spirit and matter, into each representation that the mind perceives and each movement that the body performs. In order to sustain the truth in the form of immediacy, every natural thing is now redoubled, having a physical existence outside the human mind and at the same time being an idea incepted to the mind by God. The Malebranchean ontology would rather endure a redundancy of this magnitude than deprive things of their ideal correlates, warrants of their immediate evidence, or, from the point of view of God, it is the ideas that cannot afford to be deprived of their real correlates.³ In Spinoza, the „order and connection of ideas is the same [...] as the order and connection of things, and, vice versa, the order and connection of things is the same [...] as the order and connection of ideas“ (Spinoza 2002: 365 (E V., P 1))⁴, and his unity of being, the *conatus*, is designed as a striving „to persevere in its being“, that is to say, as an entity not beset with any inner negativity. Being is constructed exclusively within the framework of pure self-affirmation. And, finally, Leibniz's system is probably the most trenchant attempt to demonstrate how *this* piece of paper already stands in for an undiminished certainty and truth. Monads seem to be a symptom of Descartes' self-evidence, an extrapolation and generalization of the Cartesian form of truth: the absolute immediacy and punctuality of the self-certainty of the ego set the criteria of truth so high that now only the entities stand the trial of it, whose self-certainty is experienced within the absolute punctual immanence of their being. Truth can only be ascribed to the world that disintegrates and unitizes in a vast multiplicity of pure self-evidences. The fact of certainty is thus not restricted to the subject alone (in the sense of the Kantian condition of the possibility of all reality), but

3 According to Miran Božovič, Malebranche's God is self-sufficient and is as such under no obligation to create the material world and human beings in its midst. Since humans think and perceive only through God, nothing would change for us, if the world never existed. The reason for the existence of the world, for this unnecessary expense in material and creative powers, reads as follows: „If these corporeal things did not exist and if their ideas were produced in us by God, he would be a deceiver, as it was he who gave us our propensity to believe that these ideas are produced in us by corporeal things.“ (Božovič 2000: 72.) In order to be true, the thing needs to be redoubled as an idea, and the idea, in order not to be deceptive, requires a redoubling as a thing.

4 Spinoza's *Ethics* hereinafter abbreviated as „E“.

dissolves in innumerable cells and populates the entire universe – something that after the Kantian turn becomes obsolete, since now the ego, the „I think“, is structurally detached from any possible phenomena.

Rationalism and empiricism advocated a truth in the form of common sense, of immediate evidence and adequacy. In the rationalist doctrine, *only the immediacy that is a bearer of truth* is recognized. As a consequence, God now stands at the beginning of every movement and every idea (Malebranche), the world is an assembly of positive *conati* as „modes of God“ (Spinoza), or, in a more pointed manner, is parceled out and secluded into monads (Leibniz). In an empiricist doctrine, on the other hand, *only the truth that is a bearer of immediacy* is recognized. Any entity that cannot become an object of immediate perception is now subtracted from the world, so at first primary qualities fade away (Berkeley), then substances, and finally even laws of causality (Hume). Similarly, empiricism develops ontological constructions unusual to the common sense, namely the Berkeleyan world extinguishing behind our backs and the Humean world without cause and effect. In the same way as with Descartes, there is no possibility to differentiate or even to hierarchize the „truth-value“ of phenomena. If primary, and not only secondary, qualities could be perceived immediately, things would possess a substance, would be true and would continue to exist behind our backs. If cause and effect could be perceived immediately in the movement of bodies, the world would actually occur according to the laws of causality. What separates Hume's agnosticism from Kant's transcendentalism is the fact that „Hume's experiment“, if there is one, strives to perceive the causal relation *directly*, thus presupposing that cause and effect either exist on the same ontological level as sensations, or that we remain, if we do not perceive them, eternally ignorant of their existence. To Hume, cause and effect do not form a transcendental level.⁵

373

Now, the question arises: why is it that a period of slightly more than a hundred years witnessed an emergence of systems of philosophy that, in the spirit of defending common sense, resort to such profoundly non-commonsensual constructions as, for instance, an erection authored by

5 There are many ways to express this difference. Robert B. Brandom, a pragmatist, considers Kant's „radical break“ with both the rationalist and empiricist traditions to consist of the fact that Kant transferred concepts, having content only insofar as they contribute to judgments, in the „normative space“. A „concept“ is now a norm, not an abstract idea. (See: Brandom 2009: 32ff.) To make judgments using the concepts of „cause“ and „effect“ no longer means to have detected them *in situ*, but rather to take commitments in a language game of giving and asking for reasons.

God himself (Malebranche), Julius Cesar, in whom his death by the hand of Brutus is already inscribed (Leibniz), a table that disappears when we avert our eyes from it (Berkeley), and billiard balls that only accidentally always move in expected directions (Hume)? Common sense, so it seems, tolerates even the most extreme non-commonsensical conceptions of the world, rather than renouncing its truth-form, whose place value is bound to the pure, immediate evidence.

2. Truth as Totalization

374

The early-modern, pre-Kantian philosophy apparently suffers from the condition of absolutization of this common-sense form of truth, the truth as an immediate adequacy of idea and thing. As a result of this rigid equation, „unintelligible“ redundancies and reductions occur on both sides: on the side of the idea as well as on the side of the thing. Rationalism is, in a manner of speaking, afflicted by the problem of the contact between the idea and the thing, i.e., the problem of a *real* interaction. The classic example of this strict truth-invariance is Descartes' dualism, conceiving the relation between *res cogitans* and *res extensa* upon the model of the relation between two *res extensae*, as was already pointed out by Heidegger. The difficulties concerning the interaction between mind and body are a direct consequence of the simple fact that the mind is entitled to occupy reality in the form of immediacy, in the same way that the body does.

In this sense, rationalism subjects the idea to something that we might call the operation of *acute verification*. Since an idea can only be apprehended as immediate self-evidence, on the other side of this adequacy some kind of *crystallization* of the world of things takes place, condemning things to exist as sequestered immediate incarnations of ideas. In a way, the form of truth being strict adequacy, the order of ideas and the order of things become *morcellated*, *parceled out* and finally placed one on top of the other, so that, in Malebranche, each contact of a mental event as a cause with the physical event as an effect (or vice-versa) is an immediate explication of the idea within the time frame of a bare occasion, whereas in Leibniz, for instance, space and time are only an „order of coexistences“ and an „order of successions“, which makes them into a mere derivative background of the relations between bodies as the most direct embodiments of ideas. An idea is, so to speak, redoubled and thus *acutely verified* in the thing, most famously in the monad. The logical reduction is here performed on the side of

reality, which thereby relinquishes its own autonomous, continuous, indiscreet causality, its non-ideal fluidity.⁶

In contrast, the most authentic operation of empiricism is an *acute verification* of every 'reified' entity. The thing is perceived in its absolute immediacy, and it is translated to its ideal correlate so straightforwardly that a perception can no longer be apprehended outside the form of a pure sensual instantaneousness. Not unlike Muybridge's chronophotographs, reality is now „instantiated“ or, to coin a new word, „momentised“, and is incapable of egressing the form of its smallest un-intermediateness. In Berkeley, one cannot detect primary qualities behind the secondary ones, and there is no perseverance in being beyond the immediate intensiveness of perception, whereas in Hume, behind the momentary images of sense objects the principles that mediate between them can no longer be realized. It is now the thing that is *acutely verified*, being thoroughly and radically transformed into its most instant ideal correlate. Hence, the logical reduction is now performed on the side of the ideal entities. A world without substance, cause or effect appears before our eyes.

375

Leibniz's monad has neither windows nor doors, and in Malebranche no hand is moved without God being inserted between the mental and the physical event; in rationalism, *the reality is parceled out*. In empiricism no causal connection can be ascertained and no boundaries between things can be drawn; what remains are only windows and doors through which an uninterrupted current of phenomena is flowing, while this peripheral continuity refuses to be halted and allocated in a discreet, ideal entity; *the reality is arguably infinitesimalized*. On the side of rationalism, the idea is incapable of discharging and allowing the fluid of being, and on the side of empiricism, the fluid of being is unfit to fixate an idea. Because every single thing is consistently and invariably „true“ in a manner so immediate and absolute, we are suddenly doomed to live in a thoroughly incomprehensible world. Common sense, thought through to the end, becomes something utterly nonsensical.

The philosophy of Kant may, in this respect, be regarded as an attempt to return to the normality of common sense. However, this return is possible

6 Leibniz's God, in more or less the same way as Malebranche's, must perform a twofold creation of the world. In his short essay *Quid sit idea*, Leibniz claims that God is the creator of both things and spirit, and that the spirit can, completely independently of things, deduce from his ideas, incepted by God, the truths that perfectly correspond to the state of things.

not by conferring *more truth* on reality, but, in a way, by *alleviating the truth-constraint* from the immediacy of things. On the basis of the (not fully overlapping) differences between the noumenal and the phenomenal, the Apriori and the Aposteriori, the transcendental and the empirical, Kant succeeds in relieving the rationalist substances of a form of „acute“ self-evidence and transfers them into the realm of „conditions of possibility“, thereby releasing the phenomena from being the forthright embodiments of ideas. The ideas are no longer incarnated directly in reality, piecing it up in occasions, *conati*, or monads, but rather they, as „pure concepts“, subsist in the latency of general forms of thought, by means of which the immediacy of experience is synthesized in the first place. On the other hand, cause and effect, space and time, the object-form and the logical continuity of the subject, all being general conditions of possibility, re-gain the certainty and the necessity that they forfeited in the time of empiricism. Reality is no longer verified within the temporality of a momentary sense impression, but seeks to establish a connection of phenomena and the mediation between them, thus transferring the truth-value to the form of the whole.

The „understanding“ thus reclaims its former everyday sense of life. However, this shift of truth-value from immediacy to the conditions of possibility at the same ascribes the conditional to the unconditional, the absolute, thus unfolding the sphere of „reason“. On account of this, the form of truth is no longer committed to „morcellate“ the order of ideas and the order of things and to parcel, crystallize and infinitesimalize the contacts between the two orders, but rather it besets the form of adequacy with some sort of *deferral towards totalization*. The old forms of reality and truth, such as doubt, occasional cause, monad, secondary quality, and perception, are now substituted by a new form that is the „absolute totality in the synthesis of phenomena“.

In Descartes, the system of certainty was still grounded on an immediate evidence of *one* of the facts (as mention earlier, this fact could potentially even be a piece of paper), whereas in Kant a particular phenomenon is unable to achieve the status of an *a priori* truth; seeing that the latter is reserved for the conditions of possibility. But within the Kantian universe, every phenomenon already asserts a claim to be constituted within the totality of phenomena, of which itself is only a part. „Thus the possibility of a thing is thoroughly determined only by the overall possibility of everything, and he who wants to know something in its entirety, must know everything.“ (Kant 1926: 477–478 (*Refl.* 4244

(1789–1779?)⁷ Things are embedded in the context of other things, and the ideas or concept no longer assume the form of self-evidence. The „I“, for example, is not a Cartesian self-certainty, but rather a form of subjectivity accompanying perceptions, thus a „condition of possibility“; the *area of its verification* is no longer punctual but ultimately requires the totality of self-affections of the inner sense, in order to fill out its conceptual form with content. Even the truth process itself is changed: sorting out, selecting, parceling, and infinitesimalizing of immediacies is replaced by mediations of syntheses, conditions and totalization.

Understanding is placed in the horizon of reason, and the truth-value is shifted from the realm of immediate evidence to the realm of the totality of conditions. Correspondingly, the form of the syllogisms, *Vernunftschlüsse*, „will contain the origin of special concepts *a priori* that we may call pure concepts of reason or *transcendental ideas*, and they will determine the use of the understanding according to principles in the whole of an entire experience. [...] So the transcendental concept of reason is none other than that of the *totality of conditions* to a given conditioned thing.“ (Kant 1998: 400 (KrV B 379))⁸ Nonetheless, this semantics of reason, using the quantifiers such as „the whole“, „entire“, „universality“, „allness“, „totality“, has a price to pay: in its final scope, the analytic of understanding is only completed as a transcendental dialectic, „that, fully *a priori*, is supposed to contain both the origin of certain cognitions from pure reason and inferred concepts, whose object cannot be given empirically at all, and so lies wholly outside the faculty of pure understanding.“ (Kant 1998: 405 (KrV B 390)) The solidity of the representations of understanding is not grounded in the immediate evidence of ideas or perceptions, but rather in the embedding of understanding under the reason’s horizon of totality; and yet, when it comes to the concepts of reason, the synthesis of intuition can no longer be completed, so the metaphysical concepts, and the judgments that are being made on them, remain mere paralogisms, antinomies and an ideal.

To put it pointedly, Descartes rounded out the potential deceptiveness and inconstancy of sense objects within the realm of the certainty of the

7 Here, a paradigm shift away from Descartes, Spinoza, and Leibniz comes most clearly into focus. In Leibniz, to take only the most striking example, the monad represents the entire universe and could deduce it from within. In Kant, however, the thing can only „represent“ an idea, if it previously forms an „allness“ with all other things, so, in a way, it is now the universe that represents a single thing rather than vice versa. While in Leibniz, a single monad suffices, to deduce from it the entire universe, in Kant, the whole universe is needed from which a single thing is to be deduced.

8 Hereinafter abbreviated as „KrV“, page numbers refer to the original pagination.

Ego and then within the proof of the existence of God, while with Kant, in contrast, the solidity of the syntheses of understanding finally dissolves into the illusions of the judgments of reason. In Descartes, the doubt about this or that thing is comforted in the secure lap of God; in Kant, however, the firm ground of things of understanding liquidates in the hazy mist of the idea, in uncertainty, whether God exists or not. The „soul“, the „world“, and „God“, are never to become an object of experience and remain empty; through an inner sense an immediate self-knowledge of the I as an empirical intuition is impossible, the empirical knowledge of the world as a whole cannot be synthesized, and one is incapable of immediately perceiving God by ways of understanding. The dialectical undecidability of metaphysics is the price to be paid, since the truth is no longer, as with Descartes, structured as an Archimedean point from which the universe could be unhinged, but rather a new quantifier of truth is deployed, the universal quantifier of „allness“, that is, of the „absolute totality in the synthesis of phenomena“.

In a way, between Descartes and Kant certainties and uncertainties change places. This shift of the truth-value can probably best be examined on the basis of the distribution of affirmations and negations in rationalism, as opposed to Kantianism. Since, in Descartes, the truth is conceived upon the form of immediate adequacy, since finite things are *potential bearers of truth*, at the sight of the dressing gown, the stove, or the piece of paper, the question must be posed, whether they exist *or not*. „How do I know“, Descartes asks himself, „that he [God] has not brought it about that there is *no earth, no sky, no extended thing, no shape, no size, no place?*“ (Descartes 1996: 14 (Emphasis added.)) And the verification procedure arrives at its end, when a *discursive realm of resistance to a possible negation* is achieved: „and let him [God] deceive me as much as he can, he will never bring it about that *I am nothing* so long as I think *I am something*.“ (Descartes 1996: 17 (Emphasis added.)) Throughout the entire rationalism, affirmation and negation are equivalent in the sphere of the finite, while in the sphere of the infinite the affirmation altogether prevails. In this vein, Spinoza claims that „to be finite is in part a negation and to be infinite is the unqualified affirmation of the existence of some nature“ (Spinoza 2002: 219 (E I., P8, Note I.)), so that: „from the order of Nature it is equally possible that a certain man exists or does not exist“ (Spinoza 2002: 244 (E II., A I.)), while the substance, on the other hand, is conceived as an exclusion of possible negation: „its essence necessarily involves existence; that is, existence belongs to its nature“ (Spinoza 2002: 219 (E I., P7)). It is now Kant that reverses this distribution. While within

the domain of understanding, of synthesizing concrete experience, the form of affirmation prevails and negation remains only its marginal, „ridiculous“, didactic supplement (see: Kant 1998: 628 (KrV B 737)), the *differentia specifica* of the judgments of reason, that is, of paralogisms, antinomies, and of the ideal, is exactly the circumstance that they are so to speak constructed according to rule of the *co-sovereignty of affirmation and negation*. The most splendid example of the co-existence of affirmation and negation are certainly the antinomies, and even the book layout conforms to this equivalence. As far as we know, the case of the affirmative judgment being printed on the left-hand side of the book and the negative on the right-hand side finds no parallels in the pre-Kantian philosophy; one could say that this novelty of Kant is a peculiarity of almost aesthetic delight. Furthermore, in his critique of the ontological proof of the existence of God, Kant says: „Now if I think of a being as the highest reality (without defect), the question still remains as to whether it exists or not“ (Kant 1998: 568 (KrV B 628)), claiming practically the same thing that Spinoza did about the finite human creature. The phrases that Descartes and Spinoza apply to the objects of doubt, the finite modes, and the human being, are to be found in Kant, in a nearly identical form, on the other side of the order of magnitude: with God.

379

Descartes' system of doubt and certainty, Spinoza's system of negation and reality (and finally even Leibniz' system of metaphysical evil and highest good) undergo significant displacements in Kant's philosophy. For this reason, the methodologies of rationalism and empiricism suddenly become obsolete. Cartesian doubt, as a method of the successive reduction of uncertain facts, forfeits its relevance, and it is not because with Kant the phenomena would attain some additional certainty, but because the noumena shifted to another domain no longer verified through immediate evidence. This is the crux of the matter: the issue is *not* that within the Kantian world *this* piece of paper, *this* winter dressing gown, *this* fire, could never become an object of deception, but rather that the truth form is now „invested“ in a different sphere, so *the system no longer needs to assume and presume* that immediate outer things invariably hover over the abyss of non-existence.⁹ The concepts of falsehood,

9 „From the fact that the existence of outer objects is required for the possibility of a determinate consciousness of our self it does not follow that every intuitive representation of outer things includes at the same time their existence, for that may well be the mere effect of the imagination (in dreams as well as in delusions); but this is possible merely through the reproduction of previous outer perceptions, which, as has been shown, are possible only through the actuality of outer objects.“ (Kant 1998: 328 (KrV B 278))

doubt, and prejudice, no longer represent an entrance test for admission to the system of certainty. „*The senses do not deceive*“, Kant says, „(...) not because they always judge correctly, but rather because they do not judge at all.“ (Kant 2007: 258) In the Kantian world, optical illusions do not cease to exist, they only forfeit the function of a truth criterion. Because the truth is now in a way *upgraded*, the sense perceptions of the lower level *need not be scrutinized as assiduously as before*. Therefore, the senses stop lying as notoriously as they did in the times of Descartes, and, subsequently, optical illusions, hallucinations, and severed limbs do not represent the touchstones of philosophical arguments any more.

380

In short, the problem of illusion and the threat of non-being appears only where the truth-value is, so to speak, „invested“ or „saturated“. With Descartes, the method first aims at the immediate thing in the form of adequacy (or correspondence), so that the name of this method can only be doubt, i.e., the dilemma about whether this thing exists *or not*. With Kant, on the other hand, the truth is conceived in the form of conditions of possibility, of the unconditional, the absolute, or the totality. Therefore, it is the realm of reason, the transcendental dialectic, that is *affected by nothingness*. The entities whose existence become precarious are now the I, the world, and God.¹⁰

In this sense, the transfer of the truth-value from the form of adequacy to the form of totalization already functions as a latent *operation of releasing*, the operation which in its definite form will not be performed until Hegel. The facticity, once corroded by doubt, negation, evil, immateriality, and lack of necessity, now seems to be able to exist *solidly* and *at ease*. Figuratively speaking, Kant brought back to us the „taken-for-grantedness“ of Descartes' winter dressing gown and fireplace beyond the necessity to doubt their existence, Malebranche's movement of the hand without the need to insert in it the occasional cause, Leibniz' monads whose doors

10 The same argument of a Cartesian dream being transmitted to the realm of Kantian totality was beautifully phrased by Schopenhauer: „Thus individual dreams are distinct from real life in that they do not mesh with the sequence of experiences that always runs through real life (waking marks this difference). But real life has this inter-connection of experiences because inter-connection is a form of experience; and in the same way, dreams also manifest inter-connection within themselves. But if we now adopt the point of view of a judge standing outside of both, then there is no definitive way to distinguish between them, and we must concede to the poets that life is an extended dream.“ (Schopenhauer, 2010: 39–40.) The clear and distinct dividing line between a short dream and real life is secured from the perspective of the „life as a whole“, but, as if by way of compensation, this „whole of life“ must finally become but a long dream. And in Kant the distinction between a minor trick of the senses and reality can only be guaranteed in a world that is itself possibly an illusion.

and windows finally open, Berkeley's table that vanishes no more when we avert our eyes from it, and the causal interaction of Hume's substances in space and time that are no longer subject to radical contingency. Within the domain of understanding, the former truth-coordinates, such as Descartes' dualism, Malebranche's occasionalism, Leibniz' pre-established harmony, Berkeley's immaterialism, and Hume's agnosticism, become antiquated. However, this repression of negation in the domain of understanding witnesses a „return of the repressed“ in the domain of reason. The undecidability of being and non-being, which was cultivated by pre-Kantian philosophers in the scope of minor and partial phenomena, such as my hands and feet, mental and physical events, determination and negation, Brutus and Caesar, the table behind one's back or the collision of billiard balls, overleaps with Kant to the level of „everything“. *Rationalist and empiricist alternatives of being and nothing start eroding the totality itself.* They seize hold of the „soul“, the „world“, and „God“, as well as other ideals of the other two *Critiques*.

381

Kant thus offers a world that is *partim* more „real“ and more „commonsensical“ than the rationalist or empiricist universe, yet *in toto* this same world becomes undecidable as to the alternative of truth and falsehood. We can be certain of our hands and feet, a rose can stab us in the back, and all pragmatic assumptions in a game of billiards are ontologically justified, but we are not in a position to be sure whether the world *as a whole* really existed. On the level of totality, the question, why is there being instead of nothing, seems to be slightly out of place, and it only remains for us to ask: Are we really confident that there is being instead of nothing? Kant himself wrote in the *Critique of Judgement*: „Perhaps nothing more sublime has ever been said, or any thought more sublimely expressed, than in the inscription over the temple of *Isis* (Mother Nature). ‘I am all that is, that was, and that will be, and my veil no mortal has removed.’“ (Kant 2000: 194 (KU 316)) *Isis* is „all that is, that was, and that will be“, and the reason why no one ever took a glance behind her curtain may well lie in the fact that being itself, at the very moment it is bestowed with a universal quantifier, turns into a mere veil.

3. Truth as Release. *Gleichgültigkeit*, Hegel's Overlooked Revolution

In the first two chapters, a criterion, a distinction, has been introduced between the truth conceived upon the form of Cartesian doubt and the truth constructed upon the form of Kantian conditions of possibility.

One could speak of two different ontologies – with all its „ontological“ consequences. On the one hand the ontology of immediacy (which is in the end compelled to presuppose the existence of God); on the other, the ontology of totalization (which remains an infinite task). And now the possibility of a third ontology may be considered, i.e., the ontology of release and de-totalization. Its traces go back at least as far as Hegel. After the truth of understanding and the truth of reason, a third kind of a truth form was invented, *the truth of spirit*, Hegel’s *Geist*. As we shall see, this entirely new form of verification performs two operations simultaneously: it finally fills out Kant’s empty metaphysical ideas, and it releases the immediacy from their jurisdiction. Here, both Cartesian doubt and Kantian infinite empirical syntheses become obsolete. And this could precisely be the point, from where a re-reading of Hegel’s *Sense certainty* can take off.

382

The only reason why „sense certainty“ is placed at the beginning of *Phenomenology of Spirit*, a work representing the first part of *System of Science*, lies in an attempt to expose the truth to the test of immediacy. For it says: „this is the essential point for sense-knowledge, and this pure *being*, or this simple immediacy, constitutes its *truth*.“ (Hegel 1977: 58–59) The tool that language disposes of to pin down immediacy is a demonstrative pronoun (similar to Descartes asking himself whether *this* piece of paper existed), and so the world now divides into „one ‘This’ as ‘I’, and the other ‘This’ as object.“ (Hegel 1977: 59) To the question, „What is the *This*?“, *Was ist das Diese?*, Hegel responds: „the Now and the Here“, *das Jetzt* and *das Hier*. And he continues:

To the question: „What is Now?“, let us answer, e.g. „Now is Night.“ In order to test the truth of this sense-certainty a simple experiment will suffice. We write down this truth; a truth cannot lose anything by being written down, any more than it can lose anything through our preserving it. If *now*, *this noon*, we look again at the written truth we shall have to say that it has become stale.

The Now that is Night is *preserved*, i.e. it is treated as what it professes to be, as something that *is*; but it proves itself to be, on the contrary, something that is *not*. The Now does indeed preserve itself, but as something that is *not* Night; equally, it preserves itself in the face of the Day that it now is, as something that also is not Day, in other words, as a *negative* in general. This self-preserving Now is, therefore, not immediate but mediated; for it is determined as a permanent and self-preserving Now *through* the fact that something else, viz. Day and Night, is *not*. (Hegel 1977: 60)

In Descartes, this piece of paper is an *object* of doubt, its victim; in Hegel, however, the paper becomes a *means* of his method: as a place of preservation of the written, it assumes the role of the Archimedean point

investing the world with a new value. Here, it is the I that is uncertain of himself, while the piece of paper is able, as it were, to say: „It is written, therefore it is“, thus becoming a bearer of some sort of self-evidence, of certainty that, irrespective of the changes in the immediacy, one and the same statement can always be read from it. Hence, the simple contraposition of the I and the world is now transferred into a new dialectic, which no longer perpetuates the naive opposition of outside and inside, but rather opens a new front between the written sentence and the referred fact already beginning to elude adequacy.

In a way, Hegel here implements Berkeley's method of „turning one's back“. However, the subject now actively turning away is the world of day and night, while the truth of the I, pinned down to the temporal adverb „now“, has, as Hegel points out, already become stale. It is the I that, so to speak, extinguishes behind the back of the world. Nevertheless, the Hegelian subject is, at this point, no longer confined to being a mere „I“ of sense-knowledge, a *tabula rasa* of a sort, but rather he already embodies a certain schism between the I and the piece of paper, that is, he disposes of a leverage point from which the truth becomes increasingly less dependent on the outside:

383

As so determined, it is still just as simply Now as before, and in this simplicity is indifferent to what happens in it; just as little as Night and Day are its being, just as much also is it Day and Night; it is not in the least affected by this its other-being. A simple thing of this kind which is through negation, which is neither This nor That, a *not-This*, and is with equal indifference This as well as That – such a thing we call a *universal*. So it is in fact the universal that is the true [content] of sense-certainty. (Hegel 1977: 60)¹¹

At this point, the subject of knowledge assumes a new function, the importance of which should not be underestimated: he is given the right to become *indifferent*, *gleichgültig*, to night and day. Generally, one imagines the empiricist subject to incarnate intensity and constancy of his presence of mind, a continuity of perceptions. Berkeley's subject may avert the eyes, but he is not allowed to hide behind indifference, since his perception immediately produces the being of things. Hume's subject is a bundle of perceptions, and if he were indifferent to his immediate impressions, he would not exist at all. Even Kant treats the subject of *Ich denke* as a *continuous* accompaniment of his representations. Of all these subjects it could be said that they are the being of night and day, and without them there is neither night nor day. Hegel, on the other hand,

11 [„das Wahre der sinnlichen Gewißheit“, the truth of sense-certainty. Note J. S.]

invents a new realm, in which the subject is finally permitted to become indifferent to his immediate cognition. However, in order to open the „logical space“ for this indifference to emerge, he must first endow the subject with a certain *surplus*, with which his indifference is kept in balance; as Hegel famously states: „But language, as we see, is the more truthful“. (Hegel 1977: 60)

384

The indifference, thus, does not come free of charge; it is counter balanced by the fact that at the place of the subject a truth-surplus is produced, the „greater truthfulness“ of language. Namely, the „now“, the signifier of the subject-position, is at the same time a universal concept of language, and as such it becomes *truer* than its mere correspondence to either day or night. *Night and day are not its being*, Hegel says; in the face of the universal of language, an immediate certainty, an empirical adequacy, does not guarantee truth as yet. But Hegel does not stop here; he also adds, *just as much also is it Day and Night*. And the second half of this sentence is of even greater importance, representing the necessary correlate to the Hegelian turn. The „now“ is a point of coincidence of two subjects, the subject of the judgment (that is, the grammatical subject) and the deictic function, through which the subject of perception is inscribed into language. And since the subject of perception, signified by the „now“, produces a linguistic surplus value whose truth no longer derives from the (empirical) immediacy of the world, on the reverse side of this shift *the world likewise gains an independence from the attention of the subject of knowledge*. Night and day acquire an ontological license to change in their own right, according to a mechanics that does not adhere to the logic of cognition, certainty, and truth, and, consequently, the alternation of day and night makes no further claims on the subject, in whose eyes it would come to exist. In a sense, the world now relinquishes the need to be gazed upon by God, whose fleeting, „dialectical“ existence was still presupposed by Kant.

This, at first glance, inconspicuous shift may very well be a significant achievement of far-reaching consequence. Since Hegel is never weary of repeating the term, the *Gleichgültigkeit*, *indifference*, seems to play an essential role in this cognitive situation. The subject is relieved of the task to constantly perceive, cognize, constitute the objects, etc., but, symmetrically, the outer world, the cycle of day and night, gains independence from the cognitive activity of the subject. The reverse side of this new attitude toward the world is an unimpeded, continued existence of the external world. And in view of our naive notions about the nature of truth and philosophy that we have grown accustomed to under Cartesian influence,

this may represent a certain revolution. *If the subject is entitled to become indifferent to his outside, then the world is free to lose its meaning*; it is allowed to exist behind our backs, and it need not be totalized into a transcendental idea. Indeed, immediacy no longer plays the role of the bearer of truth, neither in the form of adequacy nor in the form of totalization. Even if *this* thing in front of us is exceedingly certain, we haven't thereby achieved truth as yet. And even if we sum up and resume all the things and facts of the world, we are still not capable of conceiving of the concept of the „world“. Or, seen from the other perspective: the moment the outer world slips out of the focus of truth, it no longer needs to disappear and become null and void. There is no necessity for the things of the world to become an object of Cartesian doubt, Berkeley's turning of the back, Hume's agnosticism, or, in the perspective of totality, of Kant's logic of illusion. Here, Hegel almost argues for some sort of unconscious anti-Berkeleyanism: in Berkeley, when one averts his eyes from the thing, the thing vanishes, while in Hegel, one quasi *must* face away to release the thing in the facticity, to enable its emergence as a purely factual existence outside the framework of the subject of knowledge. The tables fade behind our backs as symbols and meanings, so to speak, and only behind our backs do they re-surface as facts.

385

Now, the following thesis can be proposed. Hegel's *Gleichgültigkeit* is not an accidental disposition of the subject of knowledge, but rather a *method*, *la méthode*, which is as strict, relevant, and far-reaching as Cartesian doubt. *Gleichgültigkeit* is a foundation of a new ontology that may contain and implicate some of the most important precursors of modern thought.

4. Correctness and Truth

To this day, our thinking is somewhat spontaneously governed by the idea that Cartesian doubt represents a paradigm of the beginning of philosophy, a philosophical opening gesture *par excellence*. In our instinctive, immature minds, we still believe that the first and most fundamental philosophical question is whether the outer world exists or not. So it seems that doubt itself cannot be doubted. It may be that previously we led a fairly comfortable and efficient practical life, but once we enter the domain of philosophy, we are filled with a pretentiousness of a sort, so that even the most rudimentary objects of use are suddenly beset with an aura of untruthfulness and falsity. The instantaneous philosophemes start sounding like platitudes: „Everything is an illusion“, „Nothing is what it seems“, or „The truth does not exist“.

Even though (Cartesian) doubt represents some kind of „rite of passage“ to the path of truth, in itself, like any method, it combines a number of prejudices and presumptions. It tacitly implies, firstly, that clear and distinct representations are a full truth by themselves; secondly, that the I assumes a preliminary, isolated, extramundane position from where the world can be subjected to doubt in the first place; thirdly, that the outer world is a primary object of seeking truth; fourthly, that the boundary between the I and the outer world is previously defined, and so on. For instance, if one finds the things perceived to be false, than one presupposes at least one truth: that one knows where exactly the boundary is to be drawn between the otherwise potentially true, yet structurally inaccessible, outer reality and the subject of knowledge equipped with imperfect, unreliable, and deceptive senses.

386

Nevertheless, we can now imagine a different approach to the outer reality by posing the following alternative: to believe that the outside world exists and is approximately the same as the senses reproduce it, is admittedly pretentious, since an irrefutable proof for it is missing; yet to believe that the outside world is different from what the senses reproduce, that it is in fact false, *is even more pretentious*, since this alleged falsity of the outside world, first, by default assumes that we are in full possession of a truth criterion that could disqualify the content of sense perceptions, second, it automatically ascribes to the outside world a distinctive, unattainable existence that is a bearer of a truth-value, and, finally, it also presumes that we know exactly where to draw the line between the outside and the inside that the truth is then incapable of trespassing. In this new alternative, the truth is not decided by comparing the reality of the outside world and the content of our inner representations of it, but by *weighing the two pretentiousnesses* and deciding that the one is more pretentious than the other. That is, it is an act of choosing between the presupposition that the world can never be known adequately and the presupposition that we don't have any discriminative criterion at our disposal, according to which the ego and the world should *a priori* be unattainable to each other.

One of the principal arguments of Heidegger's *Being and Time* proceeds precisely from this new relation of the I and the outer world, a relation expressed in terms of *Dasein's* concern, *Besorgen* (or, in a broader sense, care, *Sorge*) and the „tool-character“ of things, all of which stands for the fall of the modern boundary between inside and outside, thus making the Cartesian prejudice of doubting the external world and requiring the

ontological proof of its existence obsolete. „The ‘scandal of philosophy’“, Heidegger claims, „is not that this proof has yet to be given, but that *such proofs are expected and attempted again and again.*“ (Heidegger 1962: 249) If the primary relation to the world was once expressed by the „theoretical“ categories of representation, perception, induction, abstraction, etc., it can now be conceived through life-world concepts such as „average everydayness“, „ready-to-handedness“, „proximally and for the most part“, etc. And Heidegger’s „method“, if there is one, is nothing if not an attempt to choose *the least presumptuous stance* from the selection of many (the Kantian, Leibnizean, Berkeleyan, Humean, the scientific, inductive, experimental, quantifiable). Heidegger’s „practization“ of the theoretical world, his normalization of objectivity, does not have the function of a „direct proof of the existence of the world“, but can only be defined as a *choice of a lesser pretentiousness*. It is therefore not the case that Heidegger’s world was in any way *truer* than that of Descartes, the point is rather that the Cartesian method is *more presumptuous*; which is precisely the pivotal point of the argument.

387

For this reason, we do *not* imply that with Hegel’s *Gleichgültigkeit*, according to which „just as much also is it Day and Night“, and with Heidegger’s everydayness, which denies the need for the proof of existence of the world, the naïve realism once more assumed the function of a truth criterion. On the contrary, in this perspective it is not the belief in the existence of an independent outside reality (hence, naïve realism) that is naïve, but rather it is the stance that has now become naïve, whereupon the front between the object and the subject, the question of correspondence between reality and representation, is by itself already a focal point of truth. Or, to put it in another way, when the truth form was still determined by (naïve) realism, one was in incessant need of doubting one’s representations; however, the moment the (naïve) realism no longer lays the foundations of the truth-value, the world regains its former „normal“ reality, albeit at a price: the reality as such may now be real, but it is in itself also something utterly naïve. For in Hegel’s phrase „just as much also is it Day and Night“, day and night exist as facts and are exactly as they seem, but *do not therewith possess truth as yet*.

Let us briefly return to the *sense certainty*. We wrote down the sentence „Now it is Night“ on the piece of paper, meanwhile it has become bright, and we find that it is now day. But the sentence on the piece of paper persists. At the empirical level it became untrue, but at the same time it produced its own irrevocable „truth“, a permanence of a sentence, in the

face of which the immediate outside world, a former warrant of truth, proves untrue. There is therefore a sentence „Now it is Night“, and there is a reality that, by refuting the sentence, it is itself refuted. This new formulation of truth-value will later be terminologically specified by Hegel as the difference between correctness and truth, *Richtigkeit* and *Wahrheit*.

388 Hegel's *correctness* is constituted on the line between representations and outer things and is the truth about the empirical facts of the world. The *truth*, however, is the truth of the explicated *concept*.¹² The concept is thus no longer a form of representation, of empirical adequacy, of Kantian synthesis of experience, but rather a *form of discourse*. „Night“ and „day“, being the empirical determinants of the „now“, are sometimes *correct* and at other times *incorrect*, but the *truth* has already passed over from the realm of facts to the realm of the universality of language. Compared to the early-modern philosophy and Galilean science, the most scandalous point to this new form of truth is the case that a statement, even though it is perfectly correct, is thereby not yet true.

Now, what does this new „truth“ consist of, what is its surplus over the mere correctness? Let us imagine that besides the sentence „Now it is night“ we write down on the piece of paper the sentence „Now it is day“. From both statements a law of discourse can be deduced, by which the (grammatical) subject is henceforth constituted within the symmetrical opposition between its two predicates (namely, the „now“ within the opposition between „day“ and „night“), and the subject is now allowed to become indifferent to the course of the outer world. The concept „now“ is determined within the discourse as an interplay between the concepts „day“ and „night“, and henceforth it doesn't have to consider the present state of the world to verify its content.

It is a seemingly paradoxical situation. Modern science operates within the paradigm of the truth as the induction of empirical data from the outer world, the truth of immediacy, and yet it is precisely the Cartesian method that according to Heidegger „has the tendency to bury the 'external world' in nullity 'epistemologically'“ (Heidegger 1962: 250). With Hegel,

12 The difference between *Wahrheit* and *Richtigkeit* is to be found in the famous passage of the *Small Logic*: „The idea is the *truth*; for the truth is this, that objectivity corresponds to the concept, not that external things correspond to my representations; these are only *correct representations* that I, *this person* [*Ich Dieser*], have. In the idea it is not a matter of an indexical this [*Diesen*], it is a matter neither of representations nor of external things. But *everything* actual, insofar as it is something true, is also the idea and possesses its truth only through and in virtue of the idea.“ (Hegel 2010: 283 (§ 213))

however, the truth-value is transferred from the realm of representations to the realm of ideas, and, yet, it is this new truth that now becomes indifferent to (or even „at ease“ with) the entire area of *correctness*, thereby allowing the realism to exist in its own right. The „philosophical“ standpoint is no longer constituted by a suspension of the realist stance, but by reaching a point of indifference to it. The important thing is: as soon as the meaning of a concept (as in our case „now“, „day“, and „night“) is discursively determined, *beyond this the Cartesian doubt and the Kantian totality are no longer required*; the birds are singing, the grass is growing, night and day are changing, and there is no longer any need to apply to them the operation of reduction or totalization. Once we begin laying claims to something *truer* than the mere immediate experience, the criteria for assessing this very experience retroactively unwind and get released. In the methodological sense, Hegel’s system offers the possibility of a two-fold evaluation of „truth“, now being either *richtig* or *wahr*. And since for Hegel the external, empirical reality of the natural consciousness is *unwahr*, untrue, there is no need to deprive it of its *correctness* as well, its immediate *reality*, its *factuality*¹³ (in opposition to *actuality*, Hegel’s *Wirklichkeit*, which is structured by reason and therefore always already *wahr*).

389

5. Conclusion

The immodest program of today’s fashionable realisms was to return to pre-Kantian philosophy, to Locke’s primary substances and Descartes’ material substance, as if there was more realism in the time before Kant. In opposition to it, we pointed out a side to Kantian philosophy that is completely faded out by speculative realists. Kant constructed a philosophy that would secure the normal and necessary existence of the world behind our backs. In a way, he philosophically warranted a world that does not have to be perpetually verified and can, hence, exist devoid of God’s ideas and outside the intensive constancy of the human gaze. Kant’s transcendental subjectivism procured us with the common-sense *normality* of the world, but it was only Hegel’s absolute subjectivism that

13 This is of course a stance that we impose on Hegel, as he didn’t write it out in so many words. However, he was quite clear on one point, namely, that there are facts that are correct and untrue at the same time: „In this sense, a bad state is an untrue state, and what is bad and untrue generally consists in the contradiction that obtains between the determination or the concept and the concrete existence of the object. We can form a correct representation of such a bad object, but the content of this representation is something intrinsically untrue. We may have in our heads many instances of correctness of this sort that are simultaneously untruths.“ (Hegel 2010: 26 (§ 24))

granted us the first glimpses into the radical *meaninglessness* of the facticity. Kant gave us the solidity of things not gazed upon, so to speak, while it was not until Hegel's logic of indifference that an egress of the circle of Kant's totalization was made possible. This *releasing the facticity*, however, is not to be obtained straightforwardly, but only by way of ever-more-complex equilibria. Hegel had to „intensify“ his idealism and start producing ideal entities in self-reflexive circuits in order to be able to open new dimensions of realism.

References

- Božovič, Miran (2000), *Un Utterly Dark Spot*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brandom, Robert B. (2009), *Reason in Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- 390 Descartes, René (1996), *Meditations on First Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1997), *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010), *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part 1: Science of Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, Oxford: Blackwell.
- Kant, Immanuel (1926), *Kant's gesammelte Schriften, Akademieausgabe XVII.*, Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2000), *Critique of the Power of Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2007), „Anthropology from a pragmatic point of view“, in: Kant, *Anthropology, History, and Education*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John (1825), *Essay Concerning Human Understanding*, London.
- Meillassoux, Quentin (2008), *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, London: Continuum.
- Spinoza, Baruch (2002), „Ethics“, in: *Complete Works*, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Schopenhauer, Arthur (2010), *The World as Will and Representation*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Jure Simoniti

Ontološka indiferencija. Realističko čitanje Kanta i Hegela

Rezime

Ovaj članak osporava prvu premisu „spekulativnog realizma“, prema kojoj je sa Kantom izgubljen kontakt sa spoljnim svetom. Pokazaće se, međutim, da su dva velika lika nemačkog idealizma – Kant kao preteča romantičkog perioda i Hegel kao njegov, doduše kritički, filozofski vrhunac – predstavljali glavne

podsticaje za mogućnost realizma. S obzirom na tri moguća odnosa saznanja prema svojoj spoljašnjosti, razlikovaće se tri ontologije: ontologija neposrednosti, koja se proteže od racionalista do poslednjih empirista, Kantova ontologija totalizacije i, konačno, Hegelova „ontologija otpuštanja“ ili „detotalizacije“. Nasuprot Dekartovoj stvari u čije se postojanje neprestano sumnja, nasuprot Malbranšovom slučaju koji uvek izaziva bog, nasuprot Lajbnicovoj monadi koja je neposredno otelovljenje ideje, nasuprot Berklijevom objektu koji nestaje kada nije opažen i nasuprot Hjumovom svetu kojem manjka nužnost, Kant je filozofski zajamčio svet koji ne mora stalno iznova da se proverava i stoga može da postoji odvojeno od ideja koje je proizveo bog i izvan postojanosti ljudskog pogleda. Kant je obezbedio normalno i nužno postojanje sveta iza naših leđa i snabdeo nas zdravorazumskom normalnošću sveta, ali će samo Hegelov apsolutni subjektivizam ponuditi prva prosi-javanja radikalne besmislenosti fakticiteta. Tek će Hegelova logika indife-rencije pojma i njegovog neposrednog sadržaja omogućiti izlazak iz kruga Kantove totalizacije.

Ključne reči: Kant, Hegel, realizam, totalitet, de-totalizacija, indiferencija.

Andrija Filipović
Bojana Matejić

Umetnost=život? Delez, Badju i ontologija ljudskog

Apstrakt *Ideja odnosa umetnosti i života kao postajanja umetnosti životom posledica je specifičnih modernih kretanja u rasponu od prosvetiteljstva do kapitalizma. Ovaj sklop mišljenja i prakse prisutan je u jednom od dominantnijih umetničkih oblika danas i zadatak ovog rada je da preispita trenutno stanje stvari u umetnosti s obzirom na to da je ono simptom globalnog društva kontrole. Umetnost kao emancipacijska umetnost sa jedne strane podrazumeva desupstancijalizaciju i deesencijalizaciju biopolitički oblikovanog života i kategorije čoveka, a sa druge pretpostavlja novi generički inhumanum (kod Badjua) odnosno narod koji će doći (kod Deleza) kao osnove političnosti. Otuda emancipacijska umetnost mora da se oslobodi ljudskog da bi dospela do onoga što leži izvan sadašnjeg demokratskog materijalizma.*

392

Cljučne reči: *Badju, Delez, ontologija, život, umetnost, ljudsko, biopolitika*

Umetnost i život

Moderna teza o *postajanju umetnosti životom* nastaje na skupu pretpostavki o mogućnosti organizovanja društvene proizvodnje (*ljudskog*) života i oblikovanja društvenosti. Premda tragove teze o *postajanju umetnosti životom* možemo pratiti unatrag sve do/preko Platonove *kalokagatije*, možemo reći da je implikacija umetnosti i života, onako kako se ona nama nameće kao predmet analize, pre svega, *moderan izum* koji nastaje najpre na tlu modernog, kontinentalnog, prosvetiteljskog, estetičko-filozofskog sistema. Ova maksima, doduše, trpi mnoštvo istorijskih i filozofskih infleksija, iako u osnovi jednog takvog modernog zahteva stoji estetska dimenzija društvenosti, kao krajnjeg izraza revolucionisanja i totalne emancipacije čoveka. Ovaj zahtev stavlja u središte pitanja mogućnost dosezanja one tačke ljudske egzistencije u kojoj bi se život individue mogao učiniti estetskim, tj. „umetničkim delom“. Čini se, zato, neophodnim na samom početku našeg izlaganja ocrtati, ukratko, kontekstualnu nit uslova nastanka ove maksime.

Polazeći od kontekstualno-istorijskih pretpostavki, teza o revolucionisanju čoveka, tj. posredstvom i kroz umetnost, ili preciznije, čulne sfere, koincidira sa pojavom modernog doba, kada, *prirodni život* postaje objekt

ANDRIJA FILIPOVIĆ: Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum, Beograd, Srbija: andrija.filipovic@fmk.edu.rs.

BOJANA MATEJIĆ: IDS, PhD Teorija umetnosti i medija, Univerzitet umetnosti u Beogradu, Srbija: bojana.matejic@outlook.com.

mehanizama upravljanja putem državne moći, ili bolje *disciplinske-kapitalne-moći*, (kako bismo izbegli tumačenje ovog pojma u dualnom paru protezanja kontrole nad životom individua odozgo na dole), da bi se ono što se do tada pretpostavljalo politikom transformisalo u *biopolitiku* (Fuko 2006: 155): „Hiljadama godina čovek je ostajao ono što je bio i za Aristotela: živa životinja koja je osim toga, sposobna i za političku egzistenciju; moderni je čovek životinja u politici čiji se život živoga bića stavlja u pitanje“ (Fuko 2006: 160). Ova „era bio-moći“, koja se do današnjih dana ispostavlja kao jedna od dominantnih odlika, posebno, savremenog globalnog stanja stvari, ostvaruje se u vidu moći koja teži da obuhvati život ljudske životinje-pojedinca, „nizom intervencija i regulativnih nadzora“ (Fuko 2006: 156). Sa prosvetiteljstvom i postepenim prelaskom evropskih zapadnih društava sa merkantilističkog tipa proizvodnje, razmene i potrošnje na industrijski kapitalizam, a potom i na fordističku ekonomsko-političku društvenu formaciju, razvija se ova specifična „organizacija moći nad životom“ oko dva pola, kaže Mišel Fuko (Michel Foucault): *disciplinovanje tela (anatomo-politika ljudskog tela)* usmereno na biološke sposobnosti tela kao takvog i *regulisanje stanovništva* koje se usredsređuje na „telo prožeto mehanikom života“, odnosno, životne procese: reprodukcija života – rađanje i razmnožavanje, regulisanje stanovništva itd. Reč je o onome što Fuko naziva „pragom biološke modernosti“, istorijskim momentom kada „vrsta ulazi u ulog u sopstvene političke strategije“ (Fuko 2006: 160).

393

Vidimo da moderan nadzor nad životom – čiji pojam ovde razumevamo u Fukoovom značenju – *bios-a – biološko postojanje koje se ogleda u političkom postojanju* – i upravljanje njime inklinira razvoju modernog zapadnog kapitalizma na takav način da se biološki atributi života optimizuju ka raspoređivanju prema imperativu korisnosti i vrednosti, i time podvrgavaju postupcima klasifikacije, kategorizacije, merenja, procenjivanja, hijerarhizovanja itd. U ovakvim uslovima nastaje čitav dispozitiv društvenih nauka (sociološke, psihološke, antropološke itd.) koji se usredsređuju na istraživanje pojma „čoveka“ kao „podjarmljenog pojedinca“. Sa razvojem društvenih nauka koje pokušavaju da dopru do „konkretnog“, „stvarnog“, „prirodnog“, „autentičnog“ čoveka, mada uvek već u krilu pravnog pojedinca, sa suprotne strane iste medalje, razvija se humanistički diskurs, koji teži, u krajnjoj liniji, istom cilju, međutim oba diskursa zapadaju u ono što Fuko naziva „igrom pravnog i disciplinskog pojedinca“ (Fuko 2005: 86). Produkt oscilacije ove igre Fuko naziva *modernim čovekom*.

Moderna potreba i teza o *postojanju umetnosti životom*, koja je nama dobrim delom poznata, rađa se u modernoj epohi sa prvim začecima

prosvetiteljstva u Zapadnoj Evropi, počev od Kanta (Kant) i njegove konstrukcije prevladavanja dualizma prirode i slobode, preko Fihtea (Fichte), Šilera (Schiller), Helderlina (Hölderlin), do/preko Marksa (Marx) itd. da bi postala vodeća paradigma istorijskih i neo-avangardi 20. veka, od konstruktivizma, dadaizma do/preko situacionizma Gi Debora (Guy Debord), Brehtovog (Brecht) političkog teatra, fluksusa, Bojsove (Beuys) socijalne skulpture itd.

394

Propozicija umetnost=život, međutim, postala je jedan od dominantnijih umetničkih oblika današnjice. Pojam života se u dominantnim umetničkim delatnostima današnjice uzima doslovno u *značenju biološkog života, ili života kao „čistog trajanja“*, i stoga podvrgava „umetničkom oblikovanju“, tj. raznoraznim „umetničkim intervencijama“, ali sa jakim „kritičko-političkim“ predznakom, pretendujući na onu poziciju koju je avangarda tokom dvadesetog veka nastojala da zauzme i praktički indicira. Umetnost je postala *biopolitičkom*, i to u pozitivnom, afirmativnom, potvrđnom značenju – ne u smislu *negacije*, tj. kritike postojećeg. Ovaj se fakticitet istovremeno ispostavlja kao simptom savremenog stanja globalnog *društva kontrole* (Delez 2010) i stoga je neophodno ispitati ga.

Zadatak ovog teksta, shodno tome, biće ispitivanje ovog problema sa stanovišta prevashodno izrazito složene sprege neomarksističkih interpretacija određenih teza mladoga Marksa u kontekstu Delezovih i Badjuovih polazišta i premisa. Iako pomenuti autori svoje premise izvode iz potpuno različitih rakursa i sa divergentnih osnova / ontologija, zajednička nit postoji u pogledu logike samog određenja pojma *života kao pretpostavke mogućnosti avangarde, tj. prevrata (emancipacije) postojećeg*.

Život kao objekat savremene estetičko-političke intervencije

Ovde ćemo pokušati da damo neke naznake o načinima na koje se savremena umetnost odnosi prema životu i prema pitanju čoveka. Uzećemo, za primer, savremenu umetnost koja se neposredno bavi životom kao organskom, biološkom datošću. Po Mišku Šuvakoviću izdvajaju se tri karakteristična koncepta u savremenoj umetnosti u pogledu odnosa predljudskog, ljudskog i postljudskog:

Predljudskim se označavaju umetničke prakse koje se zasnivaju na radu sa „neljudskim“ tj. organskim ili živim materijalima, organizmima, stvorenjima ili pojavama [...], *ljudskim* se označavaju umetničke prakse koje se zasnivaju na radu sa „ljudskim“ stvorenjima u biološkom, psihobiološkom, kulturalnobiološkom ili sociobiološkom smislu [...],

i *postljudskim* se označavaju umetničke prakse koje se zasnivaju na radu sa onim što dolazi posle ljudskog (smrt, život posle smrti, večni život, mašinske analogije ili metafore života, robotika, digitalni simulakrumi, kibernetika, virtuelna realnost, sajber sistemi, veštačka inteligencija, biološki kompjuteri, genetički inženjering, kloniranje itd). (Šuvaković 2012: 15–16)

Umetnost koja se bavi životom kao organskom datošću, kao ona koja se uslovno rečeno najneposrednije bavi biološkim, može se dalje podeliti na bar četiri tipa po teoretičarki novih medija Edvini Bartlem (Edwina Bartlem). To su predstavljački način, kiborški performans, eksperimenti sa artificalnim životom (A-život) i praksa biološke umetnosti (bio art) (Bartlem 2009: 155). Predstavljački način je najkonvencionalniji pristup i podrazumeva stvaranje predstava onoga što umetnici zamišljaju kakva bi bila buduća tela, telesnost i okruženja ukoliko dođe do promene uz pomoć digitalnih i drugih novih tehnologija. Iako ovi radovi stimulišu rasprave o pravicima u kojima nas informacione i biotehnologije mogu odvesti, oni ipak zadržavaju bezbednu poziciju unutar predstavljačkih umetnosti. Drugi pristup Bartlem naziva kiborškim performansom. Na primer, Orlan (Orlan) spaja svoje telo sa mašinama i transformiše ga kroz hirurške tehnike radi izvedbe kiborške subjektivnosti. Bartlem ovu praksu naziva kiborškom postljudskom estetikom, estetikom koja prevazilazi biološko ljudsko i naglašava vezu čoveka sa novim tehnologijama. Orlan se, u seriji performansa *Reinkarnacija svete Orlan* (*The Reincarnation of St Orlan*, 1990), podvrgava nizu hirurških zahvata dok čita razne tekstove i obraća se publici preko video linka. Svaki od hirurških performansa uvodi novi element u njeno lice. Po Filipu Auslanderu (Phillip Auslander), ova serija performansa „valorizuje dematerijalizovano, hirurški poboljšano, postljudsko telo, telo koje ne oseća bol čak i kada preživljava transformaciju jer ne poseduje apsolutno materijalno prisustvo; njegova materijalnost je kontingentna, promenljiva, dostupna intervenciji“ (Auslander 1997: 132). Na ovaj način, Orlan postaje jedan tip virtuelnog tela,¹ koje ima sposobnost menjanja kao telo digitalne slike što se zapravo svodi na kartezijsku podelu tela i uma po kojoj je um taj koji je aktivan i stvaralački dok je telo samo pasivna materija.

Treći i četvrti tip prakse uključuje umetnike koji koriste nove digitalne i biotehnologije u stvaranju „živolikih“ (*lifelike*) stvorenja ili sistema. U nekim slučajevima, oni stvaraju živa ili „poluživa“ stvorenja kao deo svoje

1 „Virtuelno“ se odnosi na internet i digitalne tehnologije, dok se „virtualno“ odnosi na pojmovni par virtualno/aktuelno u Delezovoj filozofiji i koji nema ničeg zajedničkog sa digitalnim.

umetničke prakse. Australijski umetnik Džon Mekormak (John McCormack), stvara A-život sisteme, stvorenja i okruženja ili sredine kao instalacije u koje se izlažu u galerijama. Digitalni A-život je sintetički i digitalni medij u kome kompjuterski programi, kao digitalni sistemi ili entiteti, rekreiraju biološke sisteme i ponašanja. Drugi umetnici stvaraju ono što Bartlem naziva biološkim artifičijelnim životom (ili bio A-život), stvarajući nove životne oblike putem biotehnologija (Bartlem 2009: 158). Bio-umetnici upotrebljavaju naučno znanje, metodologije i tehnologije kao deo svoje umetničke prakse i stvaraju nove životne oblike ili životne sisteme u estetske i ideološke svrhe. Nasuprot digitalnim A-život umetnicima, bio-umetnici rade sa materijalnošću tkiva i ćelija radi stvaranja novih organizama. To je „nova umetnička forma koja se zasniva na upotrebi tehnika genetičkog inženjeringa radi prenošenja sintetičkih gena u organizam, ili radi prenošenja prirodnog genetičkog materijala iz jedne vrste u drugu, stvaranja jedinstvenog živog bića. Molekularna genetika dozvoljava umetniku da modifikuje biljni ili životinjski genom i stvori nove životne forme“ (Kac 1999: 289). Upotrebljavajući razne digitalne i biotehnologije kao što su inženjering tkiva, istraživanje stem-ćelija, ksenotransplantacija i genomika, A-život umetnici i bio-umetnici tvrde da postavljaju pitanja o granici organskog i neorganskog, ljudskog i neljudskog, ali su zapravo uhvaćeni u procese spektakularizacije biopolitički (i nekropolitički)² oblikovanog života putem novih tehnologija a da pri tome uopšte ne dovode u pitanje same osnove tih politika što su pojmovi života i čoveka.

Delez o životu i čoveku u savremenoj umetnosti

Šta umetnost, po Žilu Delezu (Gilles Deleuze) radi? Ona stvara percepte i afekte, blokove senzacija, „umetničko delo je biće čulnog utiska i ništa drugo: ono postoji po sebi“ (Delez i Gatari 1995: 206). Ona takođe čuva od haosa, usporava brzine haosmosa ili mehanosfere radi konstitucije teritorije na kojoj se uspostaviti određena forma života zvana čovek. Nauka i filozofija su dva preostala polja koja, svako na svoj način (funkcijama i pojmovima), usporava flukseve neorganskih sila haosmosa. Sa druge strane, umetnost i „buši rupe“ u gustom tkanju molarnih formacija i proizvodi „glave tragačice“ (Deleuze and Guattari 2004: 210–211), radi konstruisanja linija bega od crnih rupa subjektivizacije i stratifikacije. Ona je i ono što, uslovno rečeno, uvodi haosmos u uređeni društveno-kulturalni svet čoveka. Umetnost je ujedno teritorijalizujuća i deteritorijalizujuća sila. Rečju, ona

2 Vidi: Mbembé 2003: 11–40.

poseduje potencijal da konstituiše ono ljudsko, ali i da ga rastavi odnosno dovede u pitanje uvođenjem procesa dekodiranja i deteritorijalizacije:

Složen čulni utisak, sačinjen od percepata i afekata, deteritorijalizuje sistem mnjenja koji objedinjuje vladajuće percepcije i afekcije u prirodnoj, istorijskoj i društvenoj sredini. Ali on se reteritorijalizuje na planu kompozicije... A u isti mah, plan kompozicije odvlači čulni utisak u jednu višu deteritorijalizaciju, sprovodeći ga kroz neku vrstu dekadiranja koje ga otvara i vodi u beskonačni kosmos. (Deleze i Gatar 1995: 250)

Taj potencijal je poreklom iz samih osnova ili konstitutivnih elemenata umetnosti – percepata i afekata koji sačinjavaju blokove čulnih utisaka. Percepti su „neljudski predeli prirode“ (Delez i Gatar 1995: 213), materijal koji je otrgnut od percepcija i doživljava određenog subjekta. Afekt kao mogućnost tela da dela i da se na njega deluje, iako ne postoji pre tela kao takvog, jeste određujuće svojstvo i neodvojivi deo tela. Zapravo, može se reći da sâm afekt konstituiše tela u smislu da telo ne postoji izvan odnosa sa drugim telima. Afekt je time ujedno i „čovekovo postajanje neljudskim“ (Deleze i Gatar 1995: 213), u onom smislu da spaja, dovodi u blizinu tela koja pripadaju različitim „carstvima“. S obzirom na svoju trostruku prirodu koja se sastoji od percepata, afekata i blokova čulnih utisaka, umetnost svojom delatnošću može da stvori „kvar“ u procesima subjektivizacije i stratifikacije,³ i time pokrene procese deteritorijalizacije u smislu da „ona ukida trostruku organizaciju percepcija, afekcija i mnjenja i namesto nje stavlja spomenik sačinjen od percepata, afekata i blokova čulnih utisaka koji zamenjuju jezik“ (Delez i Gatar 1995: 222–223).

Ova konceptualizacija umetnosti u celosti počiva na određenoj ontologiji razlike. Osnova je razlika kao raz/utemeljujući „princip“. Pitanje razlike poseduje dugu istoriju u povesti filozofije. Grubo rečeno, razlika je oduvek figurirala kao ono podređeno (ili atribut), i koja se morala „potisnuti“ da bi se došlo do bivstvovanja koje se uzimalo kao Jedno/ supstanca, kao ono što leži u osnovi i što ostaje kada se sve različito ukloni. No, kada se razlika uzme kao primarni ontološki princip dolazi do potpunog konceptualnog preokreta. Supstanca kao osnova svega pojedinačnog nestaje, a ostaju atributi koji se „roje“. Otuda postajanje, a ne nastanak. Uzme li se, dakle, razlika kao bivstvovanje, bivstvjuća postaju skupovi atributa bez supstance. Ili, rečeno drukčije, bivstvjuća ne postoje već postaju. Ili opet, postaju mnoštva (skupova atributa). Mnoštva se međusobno razlikuju samo po različitim brzinama, odnosno kretanjem i mirovanjem, dužinama i širinama, što znači da se ona zapravo razlikuju po intenzitetu a ne po

3 O tome vidi: O'Sullivan 2009: 247–258.

nekoj nepromenljivoj i statičnoj kategoriji. Mnoštva postaju linije i to linije sila. Pozivajući se na stoike, Spinozu (Spinoza) i Lajbnica (Leibniz), Delez modifikuje njihova shvatanja tako da sa jedne strane imamo bivstvjuća, koja delaju jedna na druge, a sa druge ravan mnoštva efekata tog delanja ili atributa. Atributi su ti putem kojih bivstvjuća postaju i oni, zapravo, određuju bivstvjuća. U suprotnom bivstvjuća bi bila takva kakva jesu i ni do kakve promene ne bi moglo da dođe, ili bi dolazilo samo do prividnog menjanja na površini supstanci. Tako, na primer, reći „trava je zelena“ ne bi adekvatno opisivalo proces postajanja, već treba reći „trava zeleni“ ili „zelenjenje trave“. Jednom kada se kopula „je“ ukloni, dakle kada se ukloni bivstvovanje kao statično bivstvovanje koje održava stabilnost supstance, nestaje i podela na subjekt i predikat odnosno na supstancu i atribut. Jedino što ostaje je postajanje mnoštva i logika događaja koja opisuje to postajanje. Otuda i osmeh Češirske mačke, ili tačnije osmeh bez mačke, koji istrajava pošto telo mačke nestane (Deleuze 2004). Daniel V. Smit (Daniel W. Smith) daje odličan prikaz Delezove problematizacije odnosa bivstvovanja, kategorija i razlike u vidu „Porfirijevog drveta“ (Smith 2012a: 39), koji ćemo ovde samo sažeti prikazati. Iz bivstvovanja slede kategorije supstance, kvantiteta, kvaliteta, odnosa, mesta, vremena, modaliteta, stanja, delovanja i strasti (koje se proizvode analogijom u suđenju). Iz kategorija slede telesno i netelesno (kao specifična razlika) iz kojih proizilazi telo (kao rod specifične razlike). Iz tela koje se određuje kao živo ili neživo proishodi živa stvar. Sva ova određenja proizvedena su identitetom u pojmu. Iz žive stvari koja je osećajna proističe pojam životinje koja, pak, može biti razumna ili nerazumna. Suprotstavljenost u predikatima zatim proizvodi pojam čoveka kao razumne životinje. Sličnosti u opažajima sa svoje strane stvaraju individualne razlike, što znači pojedince sa vlastitim imenima.⁴

Videli smo da ontologija razlike počiva na desupstancijalizaciji sa jedne strane, a sa druge na postajanju intenzivnih mnoštava. Mnoštva konstitušu mehanosferu kao imanenciju. Imanencija je život (*une vie*), kaže Delez (Delez 2011: 10). No taj život nije život organskog a ni život ljudskog bića. Imanencija kao život je život individuacije singularnosti ili *haecceité*. Život po Delezovom shvatanju nema nikakve veze sa pojedinačnim životima (*la vie*) kako se oni shvataju u mnjenju ili na nivou svakodnevnog življenja, već je reč o procesima individuacije mnoštva atributa koji sačinjavaju singularnost na transcendentalnom polju imanencije. Otuda Delez može da tvrdi i da postoje individuacije doba dana, pejzaža, raspoloženja. Jednom

4 Analogija u suđenju, identitet u pojmu, suprotstavljenost u predikatu i sličnost u opažanju čine četvorostruku osnovu predstave (Delez 2009: 421).

kada supstanca nestane nestaje i hijerarhija između različitih singularnosti. Reč je o razlici u intenzitetu, a ne o rodnoj i vrsnoj razlici.⁵ Život kao imanencija je, dakle, neorganski i bezlični život događaja singularizacije:

Život određenog pojedinca zamenjen je neličnim, a opet jedinstvenim životom koji razvija čist događaj oslobođen slučajnosti unutrašnjeg i spoljašnjeg života, to jest subjektivnosti i objektivnosti onoga što se događa. [...] To je hekseitet (*haeccité*) koji više ne pripada individualizaciji, već singularizaciji: život čiste imanencije, neutralan, s one strane dobra i zla... Život takve individualnosti briše se u korist imanentnog jedinstvenog života nekog čoveka koji više nema ime, iako se ne može pomešati sa nekim drugim. Jedinstvena suština, život. (Delez 2011: 11)

U tom pogledu Delez zapravo kritikuje život onako kako je on (bio i nekropolitički) oblikovan na ravni svakodnevice. Život je uvek već proizveden mrežom kategorija koja se zasniva na određenoj slici mišljenja (i slici života/čoveka), a ta slika mišljenja počiva na suprotnosti, identitetu, analogiji i sličnosti. Život kao biološki život, ili život uopšte, po Mišelu Fukou proizvod je poznog osamnaestog i ranog devetnaestog veka kada je mesto klasične istorije prirode zauzela nauka o samom životu, odnosno moderna biologija. Pre devetnaestog veka nije bilo nauke o životu jer „ni sam život nije postojao“ (Fuko 1971: 187). U klasičnom periodu priroda se delila na tri klase – minerale, biljke i životinje – ali nije postojala nikakva stabilna granica između organskog i neorganskog, već kontinuirana igra sličnosti i razlika koja je omogućila stvaranje *mathesisa*, taksinomije i genetičke analize (Fuko 1971: 136–137). Reč je o bićima koja se klasifikuju u skladu sa određenim kategorijama. Život i biologija (ali i filologija i politička ekonomija) nastaju „tamo gde je začutala klasicistička punoća bića“ (Fuko 1971: 258). Glavni princip novonastalog prostora znanja nauka o životu je organizacija koja se zasniva na četiri principa: hijerarhiji osobina, funkciji, dubini (kao celini organizacije time što obuhvata vidljive i nevidljive osobine), i paralelizmu (Fuko 1971: 275–278). Ova četiri principa uspostavljaju i konačnu granicu između organskog i neorganskog: „Organsko postaje ono što je život, a živo je ono što proizvodi, rastući i obnavljajući se; anorgansko je neživo, to jest ono što se ne razvija i što se ne obnavlja; ono je na granici života – inertno i neplodno, to jest smrt“ (Fuko 1971: 279). Život od taksinomijskog postaje sintetički pojam – „život je ono u čemu se utapaju sve moguće razlike među živim stvorenjima“ (Fuko 1971: 315) – ali i duboko istorijski pojam. Promena u shvatanju života, nastanak samog pojma života obeležen je i otkrićem

5 O problemu rodne i vrsne razlike i načinu na koji takva konceptualizacija razlike zapravo briše razliku kao temeljni ontološki pojam i od nje čini deo „organske predstave“ vidi raspravu o Aristotelu u: Deleze 2009: 62–67.

proizvodnje kao izvora vrednosti u političkoj ekonomiji, a to otkriće obeleženo je i prenosom bogatstva na stvaralačke sile ljudskog biološkog života. Organska struktura odgovara radu u ekonomskoj sferi. Kako u devetnaestom veku ekonomija počinje da raste tako život počinje da se razumeva kao proces evolucije i razvoja, kao ono što proizvodi i što raste. Time ujedno otpočinje i doba biopolitike – biološka reprodukcija i celokupni način življenja postaju aspekti koje treba analizirati i organizovati uz rad i uslove proizvodnje. Dakako, nije reč samo o oblikovanju ljudskog života, već svega što je određeno kao živo i život.⁶

400

Na koji način ljudsko telo biva oblikovano u antropomorfnom sloju mehanosfere ili, drukčije rečeno, kako se postaje čovekom kada se život uzme kao ono što briše razlike između živih bića? Najpre treba stvoriti površinu, odnosno iz mnoštva intenziteta supstancijalizovati nekakvo telo. Ovako proizvedena tela potom treba proizvesti u subjekte investiranja u telesne delove, telesne organe a, pre svega, u oko i lice čime se lice kao središte subjektivnosti proširuje na celo telo a glas postaje glas subjekta koji govori. Oči postaju „crne rupe“ na „belom zidu“ čime označavaju dubinu subjektivnosti, odnosno moć suđenja ili um uopšte.⁷ Međutim, „pre“ proizvodnje organizovanog tela ili organizma postoje samo dužine i širine, rojenje mnoštva intenziteta različitim brzinama na telu bez organa. Organizam kao supstanca nastaje procesima subjektivizacije i stratifikacije, ali „između supstancijalnih formi i određenih subjekata, između ta dva, postoji ne samo čitava operacija demonskih lokalnih prenosa već i prirodna igra hekseiteta, stepena, intenziteta, događaja i akcidenca koji sačinjavaju individuacije posve drugačije od onih individualizacija dobro oformljenih subjekata koji ih primaju“ (Deleuze and Guattari 2004: 280). Čovek je, dakle, skup previjenih sila (ili skup mnoštva atributa) koji nastaje na određenom sloju mehanosfere kao rezultat presecanja specifičnih istorijskih tokova. Čovek kao univerzalna kategorija nastaje supstancijalizacijom određenih atributa kao što su rasa, nacija, pol i rod.⁸ Ili bolje, supstancijalizacijom kategorije „čovek“ brišu se mnoštva atributa koje ga sačinjavaju i koje, da su ostala kao mnoštva, nikada ne bi mogla da dovedu do supstance zvane čovek.

6 Vidi: Shukin 2009. Fukoova analiza je ovde bitna jer jasno pokazuje vezu između (istorijski određenog) pojma života i ekonomije te društva u celini, što je teza koju Delez dalje razvija (doduše, sa veoma složenim odnosom prema Fukoovom radu) u vidu kritike pojma života u okvirima relativne imanencije kapitalizma.

7 O ovome vidi: Deleuze and Guattari 2004: 186–211.

8 Da ne bude zabune, i kategorije kao što su rasa, nacija, pol i rod su supstancijalizovane te i one brišu mnoštvo singularnosti koje obuhvataju: „Stoga je svako individualno beskonačno mnoštvo, a celina Prirode je mnoštvo savršeno individualizovanih mnoštava“ (Deleuze and Guattari 2004: 280).

Problem leži u tome kako rastaviti datu formu života ako se uzme život kao život virtualnog, virtualno kao neprestani proces aktuelizacije mnoštva potencijalnosti, a umetnost kao deteritorijalizujuća sila koja stvara blokove čulnih utisaka. Taj poduhvat zahteva „smrt Boga, uništenje sveta, rastapanje osobe, dezintegraciju tela i menjanje funkcije jezika“ (Deleuze 2004: 334), a ontološki uslov tog poduhvata je neorganski vitalizam po kome je „materija ravan konzistencije ili telo bez organa, drugim rečima, neformljeno, neorganizovano, nestratifikovano ili destratifikovano telo i svi njegovi tokovi: subatomske i submolekularne čestice, čisti intenziteti, previtalne i prefizičke slobodne singularnosti“ (Deleuze and Guattari 2004: 49). Kritički aspekt izmeštanja pitanja života na ravan konzistencije ili imanencije, odnosno individuacije singularnog, leži i u tome što se ovim potezom život postavlja u okvir pojmovnog para virtualno i aktuelno – „život sadrži samo virtualnosti“ (Delez 2011: 12). To znači da umetnost postaje polje u kome život postaje nelična snaga neorganske mnoštvenosti, što za posledicu ima određene pozitivne etičko-estetičke zahteve pored onih negativnih koji su pomenuti iznad. To su: „Izumevanje novih kompozicija u jeziku (stil i sintaksa), formacija novih blokova čulnih utisaka (afekti i percepti), proizvodnja novih načina postojanja (intenziteti i postajanja), konstituisanje naroda (govorni činovi i fabulacija), stvaranje sveta (singularnosti i događaji)“ (Smith 2012: 220).

401

Izdvajanjem četiri tipa umetničke prakse koja se neposredno bavi biološkim sa početka teksta takva umetnost se deli u skladu sa kategorijama tela, identiteta i subjekta, no to ne znači da nema i preklapanja. Preklapanja svakako ima, ali ovom podelom se želi ukazati na to da glavni problem savremene umetnosti leži u tome što ona ne dovodi samu osnovu u pitanje, a tu osnovu čine čovek i život kao supstancijalizovane kategorije. Ovim se ne tvrdi ni to da savremena umetnost nije društveno angažovana. Ona to svakako jeste, ali baveći se problemima tela, identiteta i subjekta ona je delatna na već uspostavljenom sloju (zvanom život/čovek) i putem supstancijalizovanih kategorija (vrsta, rod, rasa, klasa i tako dalje). Savremena umetnost, dakle, dela na ravni života kao organskog života, a umetnost da bi bila moguća kao umetnost mora da raskida sa već uspostavljenim formama života, odnosno da raskine sa kruženjem doživljenih percepcija. To znači da ona treba da dezorganizuje telo ako se uzme da se telo proizvodi odeljivanjem i specijalizacijom organa putem subjektivizacije i stratifikacije. Ako se moć gledanja i moć govorenja kao atributi organizma dovedu u pitanje putem umetničkog dela onda će se dovesti u pitanje i sâm organizam, to jest čovek kao supstancijalizovana

kategorija.⁹ No, takav prekid uobičajenih percepcija, ili „kvar“, nikada ne može da bude trajno stanje što znači da se umetnost pretvara u činove opiranja a ne čin otpora. Ali takvi činovi opiranja se neprekidno reteritorijalizuju i deteritorijalizuju. Umetnost kao kvar uvodi neku vrstu procepa u polje dominantne mreže moći i znanja koja je biopolitički i nekropolitički oblikovana u skladu sa predstavjačkim načinom mišljenja, i čineći to ona kratkotrajno remeti uspostavljene afektivne i označiteljske režime i prakse.

402

„Nema umetničkog dela koje ne priziva narod koji još uvek ne postoji“ (Deleuze 2003b: 302). Reč je o problemu (prevazilaženja) ljudskog i životnog na koji umetnost neprekidno odgovara i na koji će zauvek i da odgovara bez mogućnosti (osim kao virtualnosti) da do toga konačno i dođe u nekom istorijskom trenutku. No, umetnost kao ono što „čini nečujne sile čujnim putem njih samih“ (Deleuze 2003a) jeste veština oblikovanja vremena u čistom stanju. Vreme u čistom stanju nije vreme neprekinutog kretanja, niti očuvanje proteklog samoizraza života, niti anticipacija samoodrživog života, već „ponavljanje koje ‘pravi’ razliku“ (Delez 2009: 466), a umetnost kao ono što uspostavlja odnose koji ranije nisu postojali, kao ono što nije izraz života i doživljenog jeste „umetnost [koja] nije puka deteritorijalizacija života u smislu proširenja tendencije, ona je otvaranje nove ravni“ (Colebrook 2007: 30). Tu leži i utopijski potencijal umetnosti, ako se uzme da utopija imenuje specifičan odnos prema aktuelnom stanju stvari, odnos koji počiva na praznoj formi vremena ili vremenu u čistom stanju, rečju, budućnosti. Utopijsko je istovremeno nigde i sada-ovde, ali odnos prema tome sada-ovde je aktivni odnos opiranja i neprihvatanja. Umetnost je veština konstruisanja „koja ima svoje ugrađene tehnike ponavljanja [...] kako bi nas odvela od sumornih ponavljanja navike do dubokih ponavljanja pamćenja, potom do krajnjih ponavljanja smrti u kojima se odigrava naša sloboda“ (Delez 2009: 467).

Badju, život i problem *ljudskog* u ljudskoj emancipaciji u polju umetnosti

Da savremena „angažovana“ umetnost – koja za objekat svoje preokupacije uzima *puki biološki život, odnosno čisto „biološko“ trajanje – dela na ravni života kao pukog organskog života*, njegovim apstrahovanjem, potvrđuje, između ostalog, i Badjuov kritički intoniran iskaz u prvom tekstu njegovog obimnog rukopisa „Logike svetova“ (*Logiques des Mondes, L'Être et l'Événement*, II): *današnja doxa takozvanog demokratskog materijalizma*

9 O disjunkciji onoga što se vidi i onoga što se govori, ili o disjunkciji stvari i reči u umetnosti vidi: Deleuze 2003: 301–302.

tvrdi da „postoje samo tela i jezici“ (*Il'n'ya que des corps et des langages*) (Badiou 2006a: 9). Imperativ savremenog globalnog (zapadnog euro-američkog) stanja stvari, kaže Badju, a mi dodajemo, globalnog (zapadnog euro-američkog) stanja sveta umetnosti, svodi *ljudskost* na „animalnost“ po sebi: *egzistencija = individua = telo*. U ovakvoj konstelaciji „ljudska prava“ propisnog *demokratskog materijalizma* bivaju redukovana na „prava živog“, drugim rečima, na imperativ *materijalnosti samoga života*, koji, zapravo, supstancijalizuje *podvrste*, te „ljudsku životinju“ samu kao jedan od vidova ispoljavanja raznovrsnosti (pod)vrsta, supsumiranjem iste pod zakone univerzalnih demokratskih prava – jedinih svojstava samoga (ljudskoga) života. Reč je o patološkoj „primeni“ Delezove koncepcije „minoritarizma“ (*minoritarisme*):

„Zajednice i kulture, boje i pigmenti, religije i sveštenstva, navike i običaji, različite seksualnosti, javne intimnosti i javnost intimnog: sve i svako zaslužuje da bude prepoznat i zaštićen zakonom“ (Badiou 2006a: 10) – dodajemo, demokratskih ljudskih prava (*demokratskog materijalizma*).

403

Drugim rečima, priznavanjem pluralnosti jezika pretpostavlja se pravna jednakost ljudskih životinja, odnosno pluralitet „živućih podvrsta“, idealitet komunikacije i mikropolitike drugosti, te u polju estetike i umetnosti ono što Badju na jednom mestu naziva *estetikom ne-razlike* (Badiou 2010: 3). Stara avangardna maksima o brisanju granice između umetnosti i života svodi se na afirmaciju tela kao paradigme *proizvodnje uopšte*, što će reći, proizvodnje *potenza* samoga života (Negri 2011: 78). Apstraktna (kapitalistička, umetnička itd.) supsumcija života, pod pretpostavkom, „otrze od *nas konkretan život, konkretnog čoveka i konkretnu istorijsku praksu*“ (Ibid: 78), primećuje Negri, na čijem tragu Badju, delimično, anticipira i ocrtava koordinate za mišljenje savremene implikacije života i umetnosti.

Sa ovakvom željom globalnog *policijskog* diskursa (umetnosti) odveć nešto ne štima. Ova želja nam se radije otkriva u patološkoj „košuljici“ morala svakodnevnog života, nego želja etičkog subjekta u polju „neuspešnog susreta između principa zadovoljstva i etičke dimenzije“ (Župančić 2000: 8). Jer, nije li već Marks u svom tekstu upućenom Brunu Baueru (Bruno Bauer) o jevrejskom pitanju, protivstavio *ljudsku emancipaciju političkoj emancipaciji*, koja (politička emancipacija) pretpostavlja takozvana „ljudska prava“ o kojima, zapravo, u kontekstu *demokratskog materijalizma* raspravljao sam Badju:

„*Droits de l'homme*, prava čoveka, razlikuju se kao takva od *droits du citoyen*, od građanskih prava. Ko je taj *homme* koji je različit od *citoyena*? Niko drugi do *član građanskog društva*. Zašto se član građanskog društva

naziva 'čovekom', čovekom uopšte, zašto se njegova prava nazivaju čovekovim pravima? Iz čega objašnjavamo ovu činjenicu? Iz odnosa političke države prema građanskom društvu, iz suštine političke emancipacije.“ (...) „Prava čoveka, *droits de l'homme* za razliku od *droits du citoyen* nisu ništa drugo do prava člana *građanskog društva*, tj. egoistična čoveka, čoveka koji je odeljen od čoveka i zajednice“ (Marx 1843: 74).

404

Složeno pitanje veze između pojmova umetnosti, života i čoveka, koje se ovde nameće, međutim, ključno je pitanje svakog estetičkog (anti-)humanizma (Žunić 1988: 111), ako pod njime podrazumevamo, u najopštijem smislu mogućnost umetničkog revolucionisanja društvenog života, pretpostavljanjem revolucije u čulnosti; participacije umetnosti u realizaciji *ljudskog* sveta kao opcije za budućnost; mogućnost umetnosti kao kontinuiranog oslobađanja (emancipacija) od *Entfremdung* (*ljudskog* otuđenja); mogućnost umetnosti kao udruživanja sadašnjosti, tog realnog intenziteta života, i imena te sadašnjosti koje je uvek invencija neke forme (Badiou 2008: 139). Prema tome, avangardna maksima *umetnost = život* jeste politička maksima *par excellence* i kao takva se bez političko-ontološke dimenzije ne može ni misliti. Umetnost shvaćena kao specifično „predmetno“ ispoljavanje života (*ljudskog, društvenog* u terminima mladog Marksa), nije politička zbog poruka i osećanja koje ona prenosi u odnosu na „fetišizovane datosti života“ (Lukač 1980: 417), niti je ona politička zbog načina na koji ona reprezentuje društvene strukture, društvene grupe, njihove konflikte i identitete (Ranciére 2009: 23); ona je politička zbog distance koju ona zauzima u odnosu na ove funkcije, zbog specifičnog prostora i vremena, koje ona uspostavlja i *principa* kojim uokviruje pojedince u tom prostoru i vremenu – *principa subjektivacije*. A ovaj *subjektivizirajući* „*princip bez principa*“ biva „otelovljen“ rekonfiguracijom raspodele čulnog, da kažemo u terminima Ransijera, tj. pokretanjem generičke procedure istine u terminima Badjua, proizvodnjom *prostor-vreme distance*, koja razara granicu između zajedničkog (univerzalnost ispoljavanja *društvenosti, društvenog života*) i singularnog (partikularnosti individua).

Ukoliko sa etimološkog aspekta malo bliže sagledamo sam pojam *avangardne umetnosti*, a da za primer uzmemo jedan od starijih čitanja u rukopisu Hosea Ortega i Gasete (Gasset y Ortega José 1925), videćemo da se reč *avangarda* najčešće pojavljuje kao drugo ime za „raščovečenu umetnost“ (Pođoli 1975: 45). No, u čemu se sastoji to „raščovečenje umetnosti“ – „raščovečenje (*ljudskog*) života“?

Neophodno je ponovo pozvati u pomoć mladog Marksa. Mladi je Marks, mada, na tragu čitave tradicije nemačkog idealizma od Kanta, preko Šilera,

Fihtea, Šelinga, Hegela, Helderlina, itd. i, mada, prilično nedosledno u pogledu upotrebe njegove terminologije, izražavajući se u terminu *rodne suštine čoveka* koja inklinira takozvanom *humanističkom antropološkom marksizmu* pisao u svojim ekonomsko-filozofskim rukopisima o „potpunoj emancipaciji svih ljudskih osetila i svojstava“ kao *osnovnoj karakteristici* besklasnog društva (Marx 1844: 280). Marksov pojam čoveka bila bi neka nova, singularna, realna kreacija, nešto neponovljivo („rodna suština“, „istinska zajednica“, „predmetna delatnost“) budući da nastaje razaranjem svih istorijskih antagonizama, sa one strane *ljudskog* i istorijski datog čoveka, tj. pretpostavljene „lažne empirijske ljudske egzistencije“. Pojam *generičkog humanuma* kao „istine imanentne postojećem obliku stvarnosti“ (Marx 1843: 52), koju ova (stvarnost) treba da razvije, Marks smešta u dimenziju sa one strane klasa i države, tako da on stoji u suprotnosti sa svim mitskim totalitetima poput rase, nacije, zemlje itd., – u suprotnosti sa svim predikatima. „Raščovečenje umetnosti“, odnosno, „raščovečenje života samog“ podrazumevalo bi, prema tome, konstituisanje specifičnog prostora-vremena suspenzije uobičajnih formi čulnog iskustva: „Emancipaciju čula koja u preoblikovanju društva postaju 'praktična, uspostavljanjem novih odnosa između ljudi, između ljudi i stvari, između ljudi i prirode' [...] „Čula bi se odnosila 'prema stvari zbog stvari same'“ (Markuze 1979: 66/67). Život se, *kao takav*, u tom smislu, ne bi razumevao u značenju „očuvanja“ (sopstva) „u slobodnoj virtualnosti tela“, već, radije, onoga što se približava, kaže Badju, Aristotelovoj „zagonetnoj formuli: živeti kao besmrtno“ (Badiou 2006a: 528)

405

Obratimo pažnju na jednu, danas, pomalo, zaboravljenu avangardnu situaciju, pre nego što je postala plen Staljinovog voluntarističkog terorizma. U pitanju je implikacija avangardne metafore *umetnost = mašina*, koju u kontekstu našeg istraživanja možemo proširiti na *umetnost = mašina = život*. Ova paradigma provlači se kroz istoriju posebno ruske avangarde (kubizam, suprematizam, konstruktivizam, itd). Metafora mašine ponudila je zamisao umetničkog dela kao veštačkog objekta koji nema direktne obrasce ni u prirodi ni u tradiciji/kulturi, što će reći, zamisao artificijelnog objekta koje nije od „ljudske ruke“, te se ne može tumačiti u tradicionalnom estetičko-ontološkom pojmu autentičnosti. Ovakvo umetničko delo kao „bespredmetno“, neutilitarno, u poslednjoj analizi, implicira neusmerenost volje na konkretan cilj ili svrhu. Političnost takvog umetničkog dela leži upravo u istovremenom odricanju od sveta tradicije i utilitarne izgradnje novog sveta. Bespredmetnost suprematizma Maljevič je mislio u vidu „bespredmetnog, unutrašnjeg ritma života“, koji „obuhvata prostor i vreme u celini“ (Groys 2011: 339), čime ona zadobija

univerzalnost mogućnosti obraćanja svima. Za razliku od, mahom, visokobudžetnih radova Eduarda Kaca (Eduard Kac) ili, pak Stelarka (Stelarc), koji radije odgovaraju postvarenom svetu savremenog stanja tehnike, primeri konstruktivizma poput Tatljinoe nefunkcionalne mašine *Leta-tljin*, ili, kule *Spomenik Trećoj Internacionali* (1920) radije predstavljaju estetsko-utopijske nefunkcionalne mašine kao anticipacije nove čulnosti, gde teza *umetnost=život* biva u vlastitiom pokušaju i „neuspehu“ praktički indicirana. „Raščovećenje umetnosti“, prema tome, leži u afirmaciji „neljudskih istina“ protiv *ljudskosti* partikularizama, odnosno, „umetnosti ljudskih prava“ (Badiou 2007: 164).

406

U Badjuovoj inestetičkoj perspektivi, primećujemo, umetnost nikako nije izraz nekakve ljudskosti, ili, još ako hoćemo, „održanja-pri-svom-bitku“ (*suum esse conservare*), kako on to često kaže na tragu Spinoze: „Umetnost je svedok neljudskog u ljudskome. Njen cilj nije ništa drugo do to da se čovečanstvo prisili da nekako prekorači sebe“ (Badiou 2007: 160).

Ovakva perspektiva mišljenja avangardne umetnosti polazi od pretpostavke o *natčovečnom* koje se *oduzima* svakoj partikularnosti, svakom tumačenju, jer je reč o dosezanju „čiste transparentnosti realnog čina“, koje, pak, nije transcendentno u tradicionalnom ontološko-esencijalističkom smislu, budući se takav čin, takvo Realno, može lokalizovati. Jer događaj ideje nije nešto što se dešava izvan (spolja) date situacije koja, povrh svega može biti 1. anonimna, sa stanovišta generičke istine/a za čiju je proizvodnju umetnost, pored politike, nauke i ljubavi sposobna, i 2. predvidljiva sa stanovišta znanja, koje kategorizuje i klasifikuje razlike. Jer, svaka situacija u kojoj se događaj umetničke ideje može zbiti implicira distribuciju predikata koji uspostavljaju predvidljive i poznate razlike. Naprotiv, situacija ili situacije postaju anonimne, kada se ona/e otrgnu („oduzmu“ – *La soustraction*) generičkom procedurom istine/a od *suum esse conservare*, čime razlika postaje ontološka. Umetnička istina u nekoj situaciji, dakle, nije predikativna; ona je *index sui*, i tu se Badju slaže sa Spinozom, te sa čitavom linijom filozofskih figura poput Hajdegera (Heidegger), Lakana (Lacan), Deleza itd. Ona ne jamči neku spoljašnju verifikaciju, već je dokaz sama za sebe (Badiou 2006b: 130). Badjuova kontingentnost istine se, saglasno tome, suprotstavlja dekonstruktivističkim fikcionalističkim „učincima istina“.

„Raščovećenje umetnosti“ inklinira emancipaciji umetnosti od istorijskih fetišizovanih datosti čula, preciznije, *istorijskih apstrakcija „života“ i „čoveka“*. I to Badju u svojoj „Trećoj skici manifesta za afirmativnu umetnost“ jasno kaže kada govori o *oduzimajućoj* sposobnosti istine/a u polju čulnog:

„Oni znaju da je svaka individua, *bilo-ko*, samo razmenljiva životinja. Mi tvrdimo da, u procesu umetničkog rada može doći do toga da ova životinja postane hladna podrška univerzalnog obraćanja. Ljudska životinja nikako nije uzrok uvog obraćanja; ona je samo njegovo (univerzalno obraćanje) mesto, ili jedno od njegovih mesta (*la sité*). Umetnik kao individua je samo živo biće koje se upisuje u subjekt, koji, budući da zadobija formu umetničkog dela, jeste subjekt čulnog, i ima potrebu za tako nečim. Međutim, jednom kada se subjekt-delo pojavi možemo u potpunosti zaboraviti njenu tranzitornu individualnu podršku. Jedino je umetničko delo afirmativno. Umetnik je neutralni element ove afirmacije [...] Ono što ujedinjuje čulno je ništa drugo do ljudska životinja-subjekt i njeni organi. Ipak, umetnost stoji u indiferentnom odnosu prema ovoj empirijskoj unifikaciji, budući da [...] umetnost proizvodi njen vlastit neempirijski i neorganski univerzalni subjekt“ (Badiou 2006c :144-145).

No, ako ljudska emancipacija, pošavši od mladog Marksa, pretpostavlja oslobođenje od *Entfremdung* – otuđenja čoveka od proizvoda svoga rada, od svoje *životne delatnosti* itd. koje, u poslednjoj instanci, za neposrednu posledicu ima otuđenje čoveka od čoveka (razume se, govorimo u uslovi-ma *demokratskog materijalizma*) – postavlja se pitanje kakvoj to *ljudskosti* ljudska životinja treba da se „vrati“, ili bolje, da je proizvede u činu razotuđenja posredstvom i kroz umetnost? Drugim rečima, kako misliti desupstancijalizaciju i deesencijalizaciju čoveka u polju umetnosti? Kako razumeti ovu prividnu logičku nedoslednost da umetnost nije puka ljudska tvorevina, a da se u isto vreme obraća ljudima-ljudskim životinjama oduzimajućom snagom istine u datoj situaciji? *Od koga, od čega ta bilo-koja individua* treba da se emancipuje u procesu ljudske emancipacije u polju umetnosti, čija je pretpostavka *život koji u Badjuovim terminima pretpostavlja iskustvo inkorporacije unutar izuzetog mesta istine* ?

„Vratiti se“ „konkretnom“ čoveku, rečeno u Marksovom maniru, dakle, ne podrazumeva povratak izgubljenom izvoru na Hajdegerov način, pri čemu bi taj novi čovek nastao proizvodnjom autentičnosti *metodom destrukcije*, ili rečima Badjua, „pročišćenjem“, „ogoljavanjem Realnog“ u svrhu obnove izvora. Naprotiv. „Vratiti se“, pod pretpostavkom, *neutemeljivom* „stvarnom inhumanumu“ kroz umetnost u Badjuovoj inestetici, podrazumevalo bi proces (umetničke) subjektivacije u kome se ljudske životinje subjektiviziraju *putem* ideje, kao osnovnog „medijatora“ između tu-bića (sveta pojavnosti) i tela subjekta, koje je, predlaže Badju, samo umetničko delo. Jer, ideja, koja je u Badjuovoj postavci *materijalistički fundirana*, čini da se život individue, odnosno, ljudske životinje „otrgne“ od postojećega, od *sum esse conservere*, i „orijentiše“ ka (umetničkoj) istini (Badiou 2011: 105). Ideja je ništa drugo do ono posredstvom čega individue „unutar sebe otkrivaju akciju misli kao imanencije ka istini“.

No u ovom procesu, ovo otkriće podrazumeva da individua nije subjekt ove misli (*a priori*), već da misao ne bi ni postojala bez svih ovih inkorporacija koje tvore njenu materijalnost (Badiou 2011: 109). Drugim rečima, emancipacijska umetnost, u ovakvoj perspektivi mišljenja, ne bi podrazumevala Hajdegerovu *destrukciju* statične kauzalnosti umetnosti u korist rehabilitacije autentične, nove pozitivne humane umetnosti – u smislu izvornosti umetničkog dela, odnosno, *ljudskog* porekla (Autor) njegove suštine – niti *potpuno* ukidanje granice između umetnosti i života, kakvo nalazimo u hiperhegelovstvu prevladavanja (*Aufhebung*) umetnosti estetizacijom svakodnevnice, već, radije, ono što Badju naziva *minimalnom razlikom* (*la soustraction*) u odnosu na postvarenu čulnost individua. Ta minimalna, dodajemo, estetičko-politička razlika u odnosu na čulnu datost života, nije puko prisvajanje iste (puka aproprijacija postvarenog života), već, radije, njena neeksploatorska *negacija* koja razara represivnu srodnost sa datim svetom objekata. Ta bi distanca bila ništa drugo do *otuđenje* (*Verfremdungseffekt / V-effekt*) od (Brecht 1964: 361) *otuđenog društva*. „Raščovečenje umetnosti“ bi se tako moglo misliti kao „raščovečenje“ svakodnevnog iskustva života, kao retroaktivan „povratak“ onom što „je uvek na svom mestu“ (događaj i istina/e kao postdogađajne konsekvence), transsvetovnoj i transistorijskoj istini čiji je događaj moguće lokalizovati na datom mestu. To mesto može biti, da navedemo nekoliko među mnogim Badjuovim primerima, *radnička fabrika*, ime *Maj 68'* ili *Pariz u proleće 1871*, ili, na primer, *kubizam*, *dada* itd. (Badiou 2008: 102).

Dakle, pojam „novog, neljudskog života“ koja ne pripada ni poretku iskustva življenja niti onome kako se to iskustvo ispoljava, čini samo *mesto – mesto* iskustva večnosti *ovde i sada* koje dozvoljava proizvodnju tog *sadašnjeg* kao iskustva ideje: „Mi moramo, stoga, da prihvatimo da za materijalističku dijalektiku, 'živeti' i 'živeti za ideju' jeste jedna te ista stvar“ (Badiou 2006a: 532). A to je, u poslednjoj analizi, ono što Badju u svojoj *ontologiji mesta* imenuje paradoksalnim *refleksivnim mnoštvom*: „Mnoštvo koje je objekt ovog sveta – čiji su elementi indeksirani unutar transcendentnog sveta – jeste 'mesto' ukoliko dođe do njegovog samo-brojanja u referentnom polju vlastitog indeksiranja. Ili: mesto je mnoštvo kome se može desiti da se ophodi u svetu u odnosu na sebe, na isti način kao i u odnosu na vlastite elemente, tako da je ontološka podrška vlastite pojave. [...] Mesto podržava mogućnost singulariteta, jer okuplja vlastito biće u pojavljivanju sopstvene mnoštvene kompozicije (Badiou 2006a: 283).“

Refleksivno mnoštvo je mnoštvo kome se može desiti da bude element samog sebe; da pripada samom sebi (*la paradoxale auto-appartenance*)

(Badiou 2006a: 388). Ovo generičko mesto se ne može održati, budući da je „refleksivnim nasiljem izuzeto iz zakona bića“, zakona koji zabranjuje mnoštvo koje je element samog sebe. Mesto (*la site*) je singularno mnoštvo koje se nalazi „na ivici praznine“ u datoj situaciji. Premda je prezentno, ni jedan član ovoga mnoštva nije zasebno prezentiran. Takvo mnoštvo je, kaže Badju, apsolutno singularno, jer je nemoguće računati ga kao *deo*, kao ono što je uključeno u stanje situacije (Badiou 1986: 172). Drugim rečima, ono što Marks naziva *ljudskom univerzalnošću* jeste „podrška“, ili samo *mesto* proizvodnje istina u generičkim procedurama kod Badjua, a u našem slučaju, u umetničkoj generičkoj proceduri u kojoj se ljudske životinje subjektivizuju. To je razlog zbog koga Badju drži da „ništa ne ostaje“ od ljudske životinje koja kreira umetničko delo (Badiou 2013: 72). Jer, kreator-autor dela je samo „iščezavajući uzrok“ dela, a ne subjekt dela.

Badjuovo mišljenje neesencijalističkog i nesupstancijalističkog *inhumanuma* u polju umetnosti je, možemo zaključiti, u isti mah *anti-humanističko* na meta-ontološkoj ravni i *stvarno-humanističko* u afirmaciji generičkog *in-humanuma*. Ono se, prateći kontekstualno-istorijsku nit estetičkog (anti-)humanizma dobrim delom približava Altiserovom teorijskom *anti-humanizmu* koji *ljudsku emancipaciju* vidi kao *praktičan* pojam, kao „akciju koju treba izvršiti, lišavanjem *teorijskih usluga pojma čoveka*“ (Altise 1971: 231). No, Badju ide nekoliko koraka dalje, radije na tragu Lakana, koji u svom *anti-humanizmu*, za razliku od Altisera, ostavlja prostor za mišljenje *moći delanja subjekta*, koji je, podeljen između Ega kao figure imaginarnog jedinstva i nesvesnog, strukturisanog kao govor kontingentnog Drugog. Mišljenje moći delanja je tako moguće na kontingentnoj ravni nesvesnog, koje je i samo nekonzistentno, budući da manjak koji mu je imanentan nastaje kao tačka nepodudarnosti između želje subjekta (koja je odveć želja tog Drugog) i nagona/(viška)uživanja zbog kojeg ono „cepa“ Drugo. No, u borbi za afirmaciju mogućnosti subjekta, Badju pokušava da *prevlada* Lakanovu arhitektoniku subjekta kao momenta alijenacije u želji Drugog i njegovog cepanja, i pređe na mogućnost mišljenja subjekta na takav način da njegova referentna tačka nije nesvesno ili singularno uživanje, već događaj kao ne-biće unutar bića čija se istina *može* univerzalizovati. On ovu podelu radije misli kao podelu u objektivnosti, čije se „priznavanje / uvažavanje“ odvija, u našem slučaju, umetničkom procedurom istine, kao postdogađajnom konsekvencijom, što će reći *subjektivacijom*. To je ona nit koja drži da nema ljudske emancipacije u polju umetnosti ako joj pretpostavimo *ljudski subjekt* patološkog poretka svakodnevnog morala, već subjekt nastaje kao rezultat, Lakanovim rečnikom rečeno, korelativne relacije između praznine i *objekta a* (Badiou 2008: 38).

Zaključak

410

Ostajući „verni“ kako Delezovom, tako i Badjuovom nahodaženju, možemo zaključiti da danas široko primenjivana teza o *sintezi* umetnosti i života, pretežno uzima prirodni, *biološki život* za objekt vlastite estetsko-političke intervencije, čime ona ostaje zatočena u krugu Fukoovog *pozitivnog biopolitičkog* neksusa, mada, uzimajući u obzir njegovu tvrdnju da to „nipošto ne podrazumeva da je život do kraja integrisan u tehnike koje vladaju i upravljaju njime“ (Fuko 2006: 160). *Bioumetnost*, u širem smislu, nosi potencijalnost „dosezanja“ Realnog, ali sve dok ona ostaje u kauzalnom lancu naučnih i tehničkih strategija genetičke manipulacije, ili pak birokratskom diskursu *pukog* dokumentovanja života kao *čistog trajanja* na ravni medijsko-tehnološke podrške koja istorijski „opravdava“ njenu pretenziju na avangardni „karakter“ delovanja, ona afirmiše ništa drugo do nastojanje menjanja *živog tela* kao takvog, kao i postojeće društvene i proizvodne odnose globalnog *društva kontrole*. Takva se umetnost mahom svodi na puko birokratsko, dokumentovanje života individua datog društveno-političkog konteksta, *afirmišući* pluralitet nacija, boja, rasa, klasa itd. Ona ne dovodi u pitanje ontološko-političko-ekonomske pretpostavke života i onoga što neupitno nazivamo čovekom, već radije dela na ravni odveć uspostavljenih „pravnih i disciplinovanih pojedinaca“.

Prema Delezu, videli smo da umetnost treba da „izražava“ silu neorganiskog. To znači dve stvari. Sa jedne strane, reč je o rekonceptualizaciji umetnosti kao prostora i vremena u kojima se odigrava destrukcija biopolitički oblikovanog ljudskog. Sa druge strane, ovakva rekonceptualizacija vodi politici „manjina“, ali ne u pomenutom značenju „demokratskog materijalizma“ koji sve razlike svodi na kvantitet, već u smislu onto-politike intenziteta koja raskida sa supstancijalističkim i esencijalističkim kategorijama nastalim proizvodnjom čoveka. U tom smislu treba i uzeti Delezove donekle enigmatične pojmove naroda koji će doći, postajanja-životinjom i postajanja-neopazivim, te ono *n-1* kad je reč o odnosu između rizoma i Jednog (Deleuze i Guattari 2004: 7).

Novi generički *inhumanum* u Badjuovoj inestetici, sa druge strane, leži u *pravu besmrtnosti* ili još bolje, *beskonačnog* za koje je „ljudska životinja sposobna“, koje se protivstavlja *ljudskim pravima* – pravima čoveka koji „sebe prepoznaje kao žrtvu“ (puki skup funkcija koji se opire smrti) (Badiou 2002: 12). Proces subjektivacije je drugo ime za ovo besmrtno, gde generičnost neljudskog „konkretizuje“ onim što je zadržano ne-bi-ćem (događaj). „Zabraniti“ mu (čovek) da se realizuje preko klasične

teleološko-etičke pretpostavke dobrog koje se protivstavlja zlu, značilo bi „zabraniti“ mu *ljudskost* po sebi, kaže Badju.

Emancipacijska umetnost, zato, pretpostavlja ljudsku emancipaciju na političko-ontološkoj ravni – *novi generički inhumanum koji uvek dolazi i iščezava na nepredvidiv način*. Mogućnost realizacije teze o *postajanju umetnosti životom* pitanje je, konačno, *formalizacije onog hic et nunc* oduzimajućom praksom (mišljenja) – umetničkom praksom koja se oduzima od svakog Jednog: Jednog istorijskog determinizma (determinizam klasne borbe); Jednog Dobrog kao ideala „dobrog društva“ / „dobre države“ (Platon), Jednog subjekta revolucije kao *a priori* konstituisanog, jednog *humanuma*, koji se u obliku „autentičnog izvora“ pretpostavlja pojedincu.

Umetnost i „život“ (*imanencija* – Delez, *generički život / subjektivizirajuća forma života* – Badju) kao *realne* pretpostavke avangardne umetnosti u interferenciji sa osnovnim pretpostavkama koje se daju izvesti sa stano-
višta, prevashodno, mladog Marksa i njegovih neomarksističkih inter-
pretacija, čine *mesto* na kome se Delezova i Badjuova filozofija donekle
sustiču s obzirom na to da je i kod jednog i kod drugog reč o nužnosti
delanja i mišljenja protiv i izvan Jednog, kao i protiv aktuelnog stanja
stvari. Kažemo donekle, jer iako rade na istom „zadatku“ i gotovo da dola-
ze do istih zaključaka, polazne tačke – ontologija – značajno se razlikuju.
Tu najpre mislimo na status i ulogu pojmova imanencije i transcenden-
cije u njihovim filozofijama.¹⁰

411

Literatura

- Altiser, Luj (1971), *Za Marksa*, Beograd: Nolit.
- Badiou, Alain (1986), „The Factory as Event Site Why Should the Worker Be a Reference in Our Vision of Politics?“, *Prelom* (8): 171–177.
- Badiou, Alain (2002), „Does Man Exist?“, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, London–New York: Verso, str. 4–18.
- Badiou, Alain (2006a), „Matérialisme démocratique et dialectique matérialiste“, *Logiques des Mondes, L'Être et l'Événement*, II, Paris : Éditions du Seuil.
- Badiou, Alain (2006b) „Ontology and Politics: an interview with Alain Badiou“, *Infinite thought*, London–New York: Continuum.
- Badiou, Alain (2006c) „Third Sketch of a Manifesto of Affirmationist Art“, *Polemics*, London–New York: Verso.
- Badiou, Alain (2007) *The Century*, Cambridge MA: Polity Press.
- Badiou, Alain (2008), „Politika kao procedura Istine“, *Pregled metapolitike*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Badiou, Alain (2010), *Five Lessons on Wagner*, London–New York: Verso.

10 O tome smo više pisali u „Problem transcencije i imanencije kod Badju i Deleza“ (u pripremi).

- Badiou, Alain (2011), *Second Manifesto for Philosophy*, Cambridge MA: Polity Press.
- Badiou, Alain (2013), *Philosophy and Event*, Cambridge MA: Polity Press.
- Bartlem, Edwina (2009), „Emergence: New Flesh and Life in New Media Art“, u Z. Detsi-Diamanti, K. Kitsi-Mitakou, E. Yiannopoulou (prir.), *The Future of Flesh: A Cultural Survey of the Body*, New York: Palgrave Macmillan, str. 155–178.
- Brecht, Bertold (1964), „Der V-Effekt“, *Gesammelte Werke 15. Schriften zum Theater I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Colebrook, Claire (2007), „The Work of Art that Stands Alone“, *Deleuze Studies* 1 (1): 22–40.
- Deleuze, Gilles (2003a), „Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes“, u G. Deleuze, *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Paris: Minuit, str. 142–146.
- Deleuze, Gilles (2003b), „Qu'est-ce que l'acte de création“, u G. Deleuze, *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Paris: Minuit, str. 291–302.
- Deleuze, Gilles (2004), *Logic of Sense*, London: Continuum.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari (2004), *A Thousand Plateaus*, London: Continuum.
- Delez, Žil (2009), *Razlika i ponavljanje*, Beograd: Fedon.
- Delez, Žil (2010), „Postskriptum o društvima kontrole“, u Ž. Delez, *Pregovori 1972-1990*, Loznica: Karpos, str. 252–260.
- Delez, Žil (2011), „Imanencija: život...“, u K. Blagojević (prir.), *Slike mišljenja Žila Deleza*, Nikšić: Društvo filozofa Crne Gore, str. 9–13.
- Delez, Žil i Feliks Gatari (1995), *Šta je filozofija?*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fuko, Mišel (1971), *Riječi i stvari*, Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel (2005), *Psihijatrijska moć: Predavanja na Kolež de Fransu 1973-1974*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel (2006), „Pravo smrti i moć nad životom“, *Volja za znanjem. Istorija seksualnosti I*, Beograd: Karpos, str. 149–179.
- Gasset y José Ortega (1968), *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Groys, Boris (2011), „Umetničko delo kao nefunkcionalna mašina“, *Umetnost utopije. Gesamtkunstwerk Staljin.*, Beograd: Logos.
- Kac, Eduardo (1999), „Transgenic Art“, *Ars Electronica 99: Life Science*, Vienna: Springe.
- Lukač, Đerđ (1980), *Osobnost estetskog*, Beograd: Nolit.
- Markuze, Herbert (1979), „Priroda i revolucija“, *Kontrarevolucija i revolt*, Beograd: Grafos.
- Marx, Karl (1843) „Prilog jevrejskom pitanju“, u Karl Marx, Fridrich Engels (1967), *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl (1843) „Marxova pisma Rugeu iz 1843. godine“, u Karl Marx, Fridrich Engels (1967), *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Matejić, Bojana (2013), „Emancipation and the Other in Art: Derrida alongside Badiou“, u *Nika Škof i Tadej Pirc, It's Not All Black And White: Perspectives on Otherness*, A priori, društvo za humanistiko, umetnost in kulturološka vprašanja: Ljubljana–Gornja Radgona, str. 309–323.
- Mbembé, J.-A. (2003), „Necropolitics“, *Public Culture* 15 (1): 11–40.
- Negri, Antonio (2011), *Art & Multitude. Nine letters on Art, followed by Metamorphoses: Art and Immaterial Labour*, Cambridge: Polity Press.

- O'Sullivan, Simon (2009), „From Stuttering and Stammering to the Diagram: Deleuze, Bacon, and Contemporary Art Practice“, *Deleuze Studies* 3 (2): 247–258.
- Podoli, Renato (1975), *Teorija avangardne umetnosti*, Beograd: Nolit.
- Rancière, Jacques (2009), „Aesthetics as Politics“, *Aesthetics and its Discontents*, Cambridge MA : Polity Press.
- Shukin, Nicole (2009), *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smith, Daniel W. (2012a), „The Doctrine of Univocity: Deleuze's Ontology of Immanence“, u D. W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 27–42.
- Smith, Daniel W. (2012b), „'A Life of Pure Immanence': Deleuze's 'Critique et clinique' Project“, u D. W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 189–221.
- Šuvaković, Miško (2012), „Višak života: Teorija i filozofija savremene tranzicijske umetnosti i forme života“, *AM: Časopis za studije umetnosti i medija* 1: 9–17.
- Žunić, Dragan (1988), „Marksizam i estetički humanizam“, *Estetički humanizam*, Niš: Gradina.
- Župančič, Alenka (2000), „The (Moral-) Pathology of Everyday Life“, *Ethics of the Real. Kant and Lacan*, London–New York: Verso.

Andrija Filipović Bojana Matejić

Art=Life? Deleuze, Badiou and Ontology of the Human

Abstract

The idea of the relation between art and life as becoming-life of art is a consequence of specific modern developments ranging from the Enlightenment to capitalism. This assemblage of thought and practice is present in one of the most dominant art forms today, and the task of this paper is to reassess the current state of affairs in art considering that the current state of affairs in art is a symptom of the global society of control. In order to be emancipatory art, on the one hand, Art presupposes de-substantialization and de-essentialization of the biopolitically formed life and the category of Man, while on the other hand it also presupposes a new „generic in-humanum“ (in Badiou), that is, a people to come (in Deleuze) as the basis of politics. Hence, emancipatory art needs to break away with the human in order to reach that which is beyond the current democratic materialism.

Keywords: Badiou, Deleuze, ontology, life, art, human, biopolitics

Predrag Milidrag

Razlika *esse-essentia* u *Sumi protiv pagana*, II 52–54

Apstrakt Članak analizira Akvinčeve argumente za realnu razliku između suštine i bivstvovanja (*esse*) izložene u poglavljima 52–54 druge knjige *Sume protiv pagana* u širem kontekstu njegove metafizike. Prvo se analiziraju određenja samog Boga na osnovu realne razlike (*Ipsum esse subsistens, tvorac, beskonačna savršenost*), a potom uloga kategorija akta i potencije, primarnosti akta, odvajanje akta od forme u Tominom razumevanju bivstvovanja, kao i pojam egzistencijalnog učestvovanja; pritom se ukazuje na temeljnu razliku između odgovarajućih razumevanja tih kategorija kod Platona i Aristotela, s jedne strane, i Tome Akvinskog, s druge. Na kraju se analizira uloga dve vrste uzročnosti, delotvorne i formalne, u realnoj razlici.

ključne reči: *esse, essentia, bivstvovanje, Toma Akvinski, učestvovanje, actus essendi, ipsum esse subsistens, Suma protiv pagana*

414

Iako su bez velike rasprave prihvatili tumačenje da je suština posmatrana kao puka potencija realno različita od svog akta bivstvovanja, nakon Akvinca (Thomas Aquinas) sholastičari su se sporili oko pitanja da li je u aktualno bivstvujućem konkretnom biću realna razlika između suštine i bivstvovanja (ili egzistencije) razlika između dva metafizička konstituenta tog bića?¹

Na to je pitanje Akvinčev odgovor bio dosledno pozitivan. Međutim, ostaje drugo pitanje, o kojoj je vrsti razlike ovde reč? Avicena (Avicenna) je držao da postoji realna razlika između bivstvovanja i suštine pri čemu je bivstvovanje sveo na kategorijalnu akcidenciju.² Egidije Rimski (Aegidius Romanus) će samo dve godine nakon Tomine smrti o razlici između bivstvovanja i suštine govoriti kao o razlici između dve *res* koje, iako u bićima sjedinjene, mogu biti razdvojene božjom moći.³

1 Kažem „ili egzistencije“, pošto je Tomina razlika *essentia-esse* u kasnijoj sholastici postala razlika *essentia-existentia* koja više nije Tomina. „Egzistencija“ nije dobar prevod za Tomino *esse*; za razloge, up. Milidrag 2014: 14–15, nap. 33. U prevodima tekstova sekundarne literature držao sam se izraza koji su koristili autori za prevod Tominog *essee* (egzistencija), a koji su pod tim podrazumevali njegov *actus essendi*, a ne kasnosholatičko *esse actualis existentiae*. Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja R. Srbije pod brojem 179049.

2 Za Avicenu, vidi, na primer, Cunningham 1974, Wisnovsky 2005; za uticaj Avicene na Tomu glede realne razlike, up. Houser 2007, O’Shaughnessy 1959.

3 Up. Nash 1957.

Tri su osnovne komponente *Tomine* realne razlike. Prvo, nasuprot Egidiju Rimskom, Toma tvrdi da je to razlika između principa, a ne stvari. Nadalje, nasuprot Aviceni, Toma zastupa realnu nesvodivost ijednog od ovih principa na onaj drugi:⁴ ničeg nema u suštini stvari što bi dopustilo da zaključimo o tome da li ona realno bivstvuje.⁵ Na kraju, o realnoj razlici pre treba misliti kao o realnoj *kompoziciji*. Zapravo, Toma koristi glagol *distinguere* samo jednom kada govori o odnosu bivstvovanja i suštine.⁶ Ne može biti kompozicije između ovih principa osim ako nisu različiti, te, otud, nije netačno, ali jeste neprecizno govoriti o *realnoj* razlici, jer izvan od kompozicije ti principi nemaju stvarnost.

Tomini radovi prepuni su mesta o realnoj razlici, ali je on uvek obrađuje unutar konteksta drugih problema. No, njome se sasvim eksplicitno i naširoko bavi u poglavljima 52–54 druge knjige *Sume protiv pagana*. Tu raspravlja, prvo, o stvarnosti takve razlike u umskim supstancijama, dakle u anđelima i ljudskim dušama (pogl. 52), potom o gledištu da takva razlika odražava strukturu akt–potencija u tim stvoreninama (pogl. 53) i, treće, činjenicu da kompozicija suštine i bivstvovanja nije identična s kompozicijom forme i materije (pogl. 54). Zapravo, u ovim trima poglavljima nalaze se svi glavni teološki i filozofski elementi koji imaju ulogu u Tominoj upotrebi realne razlike. Ta poglavlja, zato, pružaju odličan predložak za ispitivanje različitih rukavaca Akvinčeve obrade kompozicije između suštine i bivstvovanja.

415

I. Bog

Poglavlje 52 („U stvorenim umskim supstancijama razlikuje se bivstvovanje i ‘ono što jest’“) ⁷ počinje razmatranjem činjenice da, iako nisu

4 Up. DEE, c. 4: „Naime, što god ne ulazi u pojam biti ili štovstva, to prilazi stvari kao izvanjski dodatak i tvori složevinu s biti (*Quicquid enim non est de intellectu essentie uel quiditatis, hoc est adueniens extra et faciens compositionem cum essentia*)“, Akvinski 1996: 306. Korišćene skraćenice: ST – Summa theologiae, SCG – Summa contra gentiles, *Quodl.* – Quaestiones de quodlibet, *In Sent.* – Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, *In De hebdom.* – In librum Boethii De hebdomadibus expositio, *In De Trin.* – In librum Boethii De Trinitate expositio, *De ver.* – Quaestiones disputatae de veritate, *De pot.* – Quaestiones disputatae de potentia, *DEE* – De ente et essentia, *Comp. th.* – Compendium theologiae, *Q. de anima* – *Quaestiones disputatae de anima*.

5 Naravno da znamo da bivstvuje u našem duhu kada mislimo o njoj, ali to ne znamo na osnovu uvida u samu suštinu kao takvu; bivstvovanje spoznajemo drugom operacijom razuma, suđenjem (*iudicium*; up. npr. *In De Trin.*, q. 5, a. 3, *resp.* (Akvinski 2005: 109)), a suštinu prvom, poimanjem (*apprehensio*). Suština nikad ne može postojati bez bivstvovanja, ali je možemo *posmatrati* kao da je bez bivstvovanja i to Toma naziva apsolutno posmatranje suštine; za to, up. DEE, c. 3 (Akvinski 1996: 296) i *Quodl.* 8, q. 1, a. 1, *resp.*

6 *De ver.*, q. 1, a. 1, ad s. c. 3 (Akvinski 2001: 245).

7 „Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est“, Akvinski 1993: 561.

materijalne niti su sastavljene od mešavine forme i materije, umske supstancije ipak nemaju onu prostost koju ima Bog. Razlozi koji su za to navedeni slede prirodu subzistentnog bića, tj. bića koje bivstvuje supstancijalno, a koje nije u stanju da se deli, utoliko što su u njemu suština i bivstvovanje istovetni. Nakon navođenja niza argumenata zamišljenih da demonstriraju tu istinu, Toma završava poglavlje pozivanjem na Izlazak 3.14 gde Bog sebe otkriva kao Onog koji jeste.⁸ Zapravo, tvrdeći da božja priroda zahteva da njegova supstancija bude njegovo bivstvovanje, Toma čitaoca upućuje na poglavlje 22 prve knjige, gde nam kaže da je ovu „uzvišenu istinu“ Bog otkrio Mojsiju:

416

O toj uzvišenoj istini Mojsija je poučio sam Gospodin kada ga je pitao, Izl. 3, 13-14: 'Ako dođem k Izraelcima pa im kažem: Bog otaca vaših poslao me k vama, i oni me zapitaju: Kako mu je ime? – što ću im odgovoriti? JA SAM KOJI JESAM, reče Bog Mojsiju... Kaži Izraelcima: JA JESAM posla me k vama'. Time je pokazao da je njegovo vlastito ime KOJI JEST. A ime je određeno da označi narav ili bit neke stvari. Odatle se zaključuje da je samo Božje bivstvovanje njegova bit ili narav.⁹

Reći da su supstancija i bivstvovanje identični u Bogu samo po sebi nije ništa posebno za hrišćanskog teologa. Tvrditi, međutim, kao što Toma čini, da je božja supstancija njegovo bivstvovanje, drugim rečima, *dati primarnost bivstvanju nad suštinom* jeste Akvinčev radikalni odmak i od svojih prethodnika i od svojih savremenika. Uvodeći bukvalno tumačenje reči *Qui est* iz Izlaska, Toma odbacuje i grčko filozofsko razumevanje bivstvanja kao ograničenog na formu i hrišćansko teološko razumevanje Boga kao beskonačne suštine.

Pošto se poglavlja 52-54 pojavljuju u drugoj knjizi *Sume*, u celini posvećenoj problemu stvaranja, veliki deo razmatranja Boga kao tvorca završen je u prethodnim poglavljima i, otud, podrazumevan u ovim. Zato što sve stvorenine imaju Boga kao izvor svog bivstvanja (pogl. 6) i pošto ih on dovodi u bivstvovanje (pogl. 15) iz ničega (pogl. 16), svojim slobodnim aktom (pogl. 23), u poglavljima 52-54 stvaranje je razmatrano u kategorijama uzročnosti i Bog je označen kao *primum agens* („iskonski djelatelj“, pogl. 52). Ponovo, argumenti proizilaze iz božje prirode kao subzistentnog

8 „A Gospod reče Mojsiju: ja sam onaj što jest. I reče: tako ćeš kazati sinovima Izraeljevijem: koji jest, on me posla k vama“, prevod Đ. Daničića.

9 SCG I, 22: „*Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura*“, Akvinski 1990: 119; zarad terminološkog ujednačavanja s ostatkom teksta, umesto *bitak* stavljeno je *bivstvovanje*.

bića. Pošto sam Bog jeste pomoću sebe samog, sve druge supstancije svoje bivstvovanje moraju primati od njega. Bog *jeste* bivstvovanje, sve druge supstancije tek *imaju* bivstvovanje.¹⁰ Zato što je samo Bog neuzrokovano biće, sva druga bića jesu uzrokovana. Pošto je Bog najsavršeniји u aktualnosti i pošto je sama aktualnost, sva bića koja imaju aktualnost zavise od njega. S tog razloga, Bog je prvi delatnik, kao što je samo on vlastito bivstvovanje.

Zapravo, Toma zaključuje da *ipsum esse* pripada prvom delatniku kao njegova svojstvena priroda.¹¹ I upravo zato što je *ipsum esse subsistens* Bog je u stanju da uzročno proizvede neku sličnost sa samim sobom u svim stvorenim supstancijama, prenošenjem bivstvovanja njima (pogl. 53).

Tomino razumevanje *Ipsum esse subsistens* kao beskonačnog, ne samo u negativnom smislu odsustva ograničenja već i u pozitivnom smislu preobilnosti savršenstva, sledi iz njegovog razumevanja Boga kao subzistentnog bića. Samosubzistentno biće jeste beskonačno zato što ničim nije ograničeno. Otud, takvo biće može biti samo jedno, pošto beskonačno biće mora nužnim načinom sadržavati svako savršenstvo.¹² Ukoliko bi postojala dva takva bića ne bi bilo moguće razlikovati ih (pogl. 52). Za Tomu, dakle, Bog je izvor ne samo bivstvovanja već i svakog savršenstva, pošto beskonačno bivstvovanje jeste identično s beskonačnom savršenošću.¹³

Bog kao *ipsum esse subsistens*, kao tvorac i kao beskonačna savršenost susreću se u 53. poglavlju gde svetac kaže da u svim stvorenim bićima postoji potencija da usavršavaju druga bića i da budu usavršavana. Očito je da Toma ima na umu dvostruku potenciju koja odgovara složenoj prirodi svakog stvorenog bića. Posmatrane odvojeno od bivstvovanja koje primaju od Boga, supstancije imaju sposobnost da budu usavršavane. Kao supstancije koje imaju izvesnu sličnost s Bogom zahvaljujući bivstvovanju koje im je preneo kao *ipsum esse subsistens*, one unutar sebe imaju sposobnost da usavršavaju, sposobnost koja svoju delatnost izvođi iz Boga kao beskonačne savršenosti. Pošto su složena bića, njihovo

10 SCG II, 52: „Prema tome, budući da je Bog subzistentno bivstvovanje preostaje da ništa drugo osim njega bude svoje bivstvovanje (*Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse*)“, Akvinski 1993: 563; zarad terminološkog ujednačavanja, umesto *samostojni* stavljeno je *subzistentni*.

11 SCG II, 52: „Samo bivstvovanje pripada iskonskom djelatelju po njegovoj vlastitoj naravi. Božje je bivstvovanje istovjetno s njegovom supstancijom, kako je pokazano (*Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia ut supra ostensum est*)“, Akvinski 1993: 565; umesto *bivstvo* stavljeno je *supstancija*.

12 Up. DEE, c. 4 i *Quodl.*, 3, q. 3, a. 8, *resp.* (Akvinski 2001: 575).

13 Up. DEE, c. 5 (Akvinski 1996: 314).

bivstvovanje i njihova savršenstva proizvod su ne njihovih esencijalnih principa već njihovog egzistencijalnog odnosa s njihovim tvorcem. Razlika između suštine i bivstvovanja otud je realna razlika koja se može pronaći u svim stvorenim bićima, materijalnim i nematerijalnim (pogl. 54).

II. Stvoreni svet

418 U poglavlju 52 drugog dela *Sume protiv pagana* Toma nudi nekoliko argumenata u prilog tezi da su umske supstancije složene i svi se zasnivaju na tome da je samo Bog potpuno prost. Sam pojam božje apsolutne prostote zasnovan je na ranije pomenutom razumevanju Boga kao onog čija je svojstvena priroda da bude. Pošto su u Bogu bivstvovanje i suština identični, nema osnova ni za kakvu složenost u njemu. Iz toga Toma izvodi temeljni princip od kojeg zavise svi argumenti u ovom poglavlju: „A bivstvovanje, ukoliko je bivstvovanje, ne može biti različito, ali može postati različito po nečem što je izvan njega“.¹⁴ Otud, kada u ovom poglavlju argumentiše u prilog složenosti u umskim stvorenjima na osnovu božjeg bivstvovanja koje je izvan svakog roda, božje beskonačnosti i božje neuzrokovane prirode, on tvrdi da rodne/vrsne razlike, konačnost i uzrokovana priroda umskih stvorenja ne mogu biti objašnjeni isključivo u kategorijama bivstvovanja, jer bivstvovanje kao takvo potpuno je prosto i unutar sebe ne sadrži temelj za vlastitu diversifikaciju. Dakle, gdegod našli stvorenine možemo biti sigurni da je bivstvovanje ušlo u složenost s nečim drugim od sebe samog (sa suštinom) ili da je njime ograničeno.

Poslednja dva argumenta u poglavlju otkrivaju jedinstvenost Boga i vrstu odnosa za koju Toma misli da je na delu između Boga i njegovih stvorenina. U četvrtom argumentu Toma tvrdi da pošto je Bog „najsavršenija aktualnost“ sledi da je ta aktualnost „bivstvovanje, prema kojemu smjera svako nastajanje i svako gibanje. Naime svaka je forma i aktualnost u potenciji pre nego stekne bivstvovanje“.¹⁵ Ova izjava postavlja scenu za razmatranje složenosti od aktualnosti i potencijalnosti u umskim bićima u narednom poglavlju. U petom argumentu Toma insistira da pošto je Bog samo bivstvovanje, utoliko što mu bivstvovanje pripada po njegovoj vlastitoj prirodi, sledi da „što nekomu pripada po njegovoj vlastitoj

14 „Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse“, Akvinski 1993: 562.

15 „Hic autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat“, Akvinski 1993: 564. Zarad terminološkog ujednačavanja umesto *zbiljnost*, *lik* i *moгуćnost* stavljeno je redom *aktualnost*, *forma* i *potencija*.

naravi, ne pristaje drugima, osim po udioništvovanju, kao npr. toplota tijelima koja nisu oganj“.¹⁶

Aktualnost–potencijalnost i učestvovanje dva su filozofska principa kojima se Toma stalno iznova vraća u primeni učenja o realnoj razlici na stvarvine i u tumačenju njihovog odnosa prema Bogu. Pre nego što razmotrimo njihovo povezivanje, međutim, moramo razmotriti svaki posebno zbog posebnog načina na koji omogućavaju Tomi da razvije temeljna svojstva razlike između suštine i bivstvovanja.

Akt–potencija i realna razlika

Kako kaže Žilson, „složenost materije i forme dominira Aristotelovom prirodnom filozofijom, no složenost suštine i egzistencije nije aristotelovska“.¹⁷ Toma je bio prinuđen da stvori razliku koje nema kod Aristotela (Ἀριστοτέλης) i to s dva razloga, zbog hrišćanskog učenja o slobodnom stvaranju *ex nihilo* i zato što je odbijao složenost forme i materije kao koekstenzivne s celom stvorenom stvarnošću.¹⁸ Njegovi razlozi za odbacivanje složenosti forme i materije kao krajnje složenosti u stvorenim stvarima postavljeni su u poglavlju 54 i nešto ćemo ih kasnije ispitati.

419

Aristotelovo poistovećivanje suštine i bivstvovanja nije bilo teološki prihvatljivo, jer je pretpostavljalo da bivstvovanje pripada stvari zahvaljujući suštini. Aristotelov nužan i večan svet neizbežna je posledica tog poistovećivanja. Aviceninino gledanje na bivstvovanje kao akcenciju suštine takođe je bilo neprihvatljivo, jer je vodilo zaključku da je svet nužno stvoren; jer ako je bivstvovanje akcencija suštine, prirodama suština pripada da bivstvuju i Bog je pritom prinuđen da ih stvara. Ono što je Toma tražio jeste jasno razlikovanje između suštine i bivstvovanja, takvo da se bivstvovanje nikako ne može razumeti kao identično sa suštinom niti kao pripadno njoj.

Realna razlika jasno je tomistički, ne aristotelovski princip. Međutim, Akvinao koristi Aristotelov pojmovni okvir akt–potencija ne bi li otišao dalje od Aristotela. Tačnije, on koristi dva aristotelovska principa, akt i potenciju kao sjedinjenu složenost i primarnost akta kao sredstva kojima stiže do objašnjenja razlike između suštine i bivstvovanja na osnovu potencije i

16 SCG I, 43: „Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne“, isto. Up. i I, 28 (Akvinski 1993: 141), DEE, c. 4 (Akvinski 1996: 308), *Quodl.*, 3, q. 3, a. 8, resp. (Akvinski 2001: 575–576).

17 Gilson 1955: 422.

18 Za odbacivanje hilemorfičkog ustrojstva u anđelima, up. DEE, c. 4 (Akvinski 1996: 300–302).

akta i objašnjenja božje delatnosti kao delotvornog uzrokovanja bivstvovanja stvorenih stvari na osnovu koncepta akt-akt.

Po razmatranju složenosti u umskim stvoreninama u poglavlju 52, Toma se u narednom poglavlju („U stvorenim umskim supstancijama postoji aktualnost i potencijalnost“¹⁹) okreće razmatranju mesta koju imaju aktualnost i potencijalnost u kontekstu prirode te složenosti. Njegov prvi argument za takvu složenost počiva na komplementarnosti ili proporcionalnosti koja određuje odnos između akta i potencije:

Doista, u kojem god se biću nalazi dvoje, od kojih je jedno dopuna drugoga, tu je odnos jednoga spram drugoga kao odnos potencije spram akta; ništa naime ne biva dopunjeno drukčije nego vlastitom aktualnošću.²⁰

420

Zaleđe takvog razumevanja korelacije akta i potencije čini aristotelovska upotreba tih pojmova za objašnjenje problema bića i postajanja. Akt i potencija bili su sredstva kojima je Stagiranin objašnjavao unutrašnje jedinstvo stvari bez negiranja stvarnosti promene. Iako nije relevantna za problem promene, Tomina primena tog metodološkog principa na realnu razliku izuzetno je važna s obzirom na pitanje jedinstva u složenoj stvari. Dakle, svetac insistira na „komplementarnosti“ akta i potencije, i samog akta kao onog što „kompletira“ stvar. Akt i potencija nisu dve stvari, već su dva principa koji su u jedinstvu neke konkretne stvari proporcionalni jedan u odnosu na drugi.²¹

Proporcija koju Toma ima na umu na ovom mestu jeste između toga *da* stvar *jeste* i toga *šta* je stvar, proporcija koja se primenjuje čak i na umske supstancije. Kako kaže u poglavlju 52,

[p]remda umske supstancije nisu tjelesne, ni složene od stvari i forme, niti bivstvuju u stvari kao stvarne forme, ne smije se pomisliti da se zbog toga izjednačuju s Božjom jednostavnošću. Doista, u njima se nalazi neka složenost zbog toga što u njima nije istovjetno *bivstvovanje* i *ono što jest*.²²

Na ovoj je razlici Toma radio praktično od samog početka intelektualne karijere. Tako, na slavnim mestu iz delceta *O biću i suštini* on ukazuje da

19 „Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia“, Akvinski 1993: 566.

20 „In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum“, Akvinski 1993: 567.

21 Taj princip već je jasno postavljen u 18. poglavlju prve knjige; up. Akvinski 1993: 91.

22 „Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequantur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis esse et quod est“, Akvinski 1993: 561.

je moguće znati šta su čovek ili feniks, a pritom ne znati da jesu. Na osnovu toga zaključuje da je bivstvovanje stvari drugo od suštine ili štagstva stvari.²³ U umskim supstancijama, dakle, suština je štagstvo ili inteligibilnost supstancije, a akt je aktualizujući princip koji čini da inteligibilnost bude.²⁴

Primarnost akta

Drugi argument koji Akvinac izlaže u poglavlju 53 drugog dela *Sume protiv pagana* u prilog korelaciji akta i potencije u stvarima zasnovan je na primarnosti akta: „Što je u nekoj stvari od djelatelja, treba da to bude aktualnost; naime svojstveno je djelatelju da nešto učini aktualnim“.²⁵ To smo već sreli u poglavlju 52: „Budući da svaki djelatelj djeluje ukoliko je u aktu, iskonskom djelatelju, koji je najsavršeniji, bivstvovanje u aktu pripada na najsavršeniji način“.²⁶ Temeljni princip koji je ovde na delu jeste aristotelovski, primarnost akta.²⁷ Za Aristotela, nešto može proizvesti akt samo u meri u kojoj je i samo aktualno.²⁸

421

Koristeći taj princip u kontekstu stvaranja Toma ide dalje od Aristotela tvrdeći ne samo da postoji odnos akta i potencije između bivstvovanja i suštne u stvorenim stvarima, već i odnos akta i akta između Boga i stvorenine. Osnova za drugo jeste primarnost *Ipsum esse subsistensa* nad stvorenim bivstvovanjem, a osnova za prvo je primarnost stvorenog bivstvovanja u odnosu na stvorenu potenciju. U obe instance to znači da bivstvovanje jeste prva posledica božje stvaralačke moći. Kako drugde kaže, „bivstvovanje jeste najzajedničkija posledica i najintimnija od svih“.²⁹ Zato u 53. poglavlju tvrdi da sve što je od delatelja jeste aktualnost. Bog kao prvi delatnik pre svih drugih posledica proizvodi bivstvovanje pomoću kojeg su stvari proizvedene u bivstvovanje.³⁰ Dakle, postoji odnos

23 „[M]ogu, doista, shvatiti što je čovjek ili feniks, a ipak ne znati postoji li u stvarnosti. Jasno je dakle da se bivstvovanje razlikuje od biti ili štagstva (*possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate*)“, Akvinski 1996: 306.

24 „Za bivstvovanje kao akt, up. SCG I, 22: „Bivstvovanje znači neku aktualnost (*Esse actum quendam nominat*)“, Akvinski 1993: 117 up. i ST I, q. 54, a. 1 resp.

25 „Amplius. Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum: agentis enim est facere aliquid actu“, Akvinski 1993: 566.

26 „Item. Cum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo“, Akvinski 1993: 564.

27 Up. *Metafiziku* IX, 1049b–1051a (Aristotel 1988a: 228–233).

28 *Metafizika* IX, 1049b 20–28.

29 *De pot.*, q. 3, a. 7 resp.: „Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus“.

30 Up. *De pot.*, q. 3, a. 4, resp.: „Prva posledica [prvog uzroka] jeste bivstvovanje i nju pretpostavljaju sve druge posledice, a ona ne pretpostavlja nijednu drugu (*Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*)“.

akt–akt između Boga i stvorenine. Istovremeno, to bivstvovanje koje je proizvedeno od Boga stoji u korelaciji sa suštinom kao akt s potencijom „jer se aktualnost, ukoliko je takva, odnosi na potencijalnost“.³¹ Tako Toma opisuje pun krug do tačke koja je cilj do kog treba stići u poglavlju 53: „Po tome preostaje da je u bilo kojoj stvorenoj supstanciji prisutna složenost od aktualnosti i potencijalnosti“.³²

Istovremeno, on implicitno odbacuje mogućnost da suština bude razumevana kao neka vrsta preegzistirajuće potencije koja čeka da bude aktualizovana, prvo, zato što je princip potencija a ne stvar, te stvar ne može postojati kao takva i, drugo, zato što je aktualnost prethodeća potenciji, te, otud, ni na koji način nije zavisna od nje, osim kao princip korelacije. Stvoreno bivstvovanje i stvorena potencija počinju da postoje istovremeno ili ih uopšte nema.³³

422

Agnēs enim agit sibi simile (aktualnost–aktualnost)

Četvrti i poslednji argument³⁴ koji Akvinac iznosi u poglavlju 53 zarad uspostavljanja složenosti od akta i potencije u umskim supstancijama sledi iz principa da „djelatelj proizvodi sebi slično ukoliko je u aktu“.³⁵ Vraćajući se šestom poglavlju druge knjige Toma primećuje da kroz bivstvovanje svaka stvorena stvar nalikuje Bogu. Otud, bivstvovanje je za svaku suštinu ono što je akt za potenciju.³⁶

Stvaralačka, *delotvorna* uzročnost ključni je element u učenju o odnosu bivstvovanja i suštine kod Tome. Ukoliko je komponujući princip u svim supstancijama koji im pridolazi izvana, tada bivstvovanje mora biti svojstvena posledica Boga čija je priroda *ipsum esse subsistens*. Nadalje, odnos mora biti odnos akta i akta, pošto je stvoreno bivstvovanje prva posledica *ipsum esse*.³⁷

Važno je sagledati tri momenta. Prvo, Bog nije esencijalno bivstvovanje svih stvari, već je njihovo uzročno bivstvovanje.³⁸ To je drugačiji način da se ustvrdi realna razlika. Samo u Bogu bivstvovanje jeste jedna priroda,

31 SCG II, 53: „[N]am actus, unquantum huiusmodi, ad potentiam refertur“, Akvinski 1993: 566.

32 „Ex quo relinquitur quod id qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae“, isto.

33 Up. *De pot.*, q. 3, a. 5, ad 2, q. 3, a. 1, ad 17 i q. 3, a. 13, ad 4.

34 Treći argument posvećen je učestvovanju i razmotrićemo ga kasnije.

35 „[A]gens enim agit sibi simile in quantum est actu“, Akvinski 1993: 566.

36 Za to, up. i DEE, c. 4 (Akvinski 1996: 308–310).

37 Up. *Comp. th.* I, 68.

38 Up. ST I, q. 3, a. 8, ad 1 (Akvinski 1990: 291).

božja, dok u svim drugim bićima ono mora ući u složenost s prirodom koja je različita od božje i to više ne kao priroda, već kao *akt*: „Ono [bivstvovanje] jeste jedna realna priroda sama, i jeste zapravo dato drugim prirodama posredstvom delotvorne uzročnosti. No, ono im ne može biti dato kao priroda i ne može ući u njihove prirode. Ono im je uistinu dato posredstvom delotvorne uzročnosti, ono uistinu jeste u njima kao realni akt u realnoj potenciji. Ono uistinu nije nijedna od njihovih priroda, niti je deo njihovih priroda.“³⁹

Nadalje, delotvorna uzročnost za Tomu mnogo je više od smeštanja stvorenine izvan njihovih uzroka, odnosno nije tek stanje suštine. To je potvrđivanje sličnosti sa svojim uzrokom u samom srcu svake stvorenine. To je, zapravo, samo bivstvovanje. Tako, Toma može reći da stvorenine nisu bivstvovanje već da *imaju* bivstvovanje;⁴⁰ bivstvovanje stvorenine jeste znak njihove stvorenosti: „A tvorni uzrok pristaje svemu što aktualno postoji.“⁴¹ Ne samo da je intrinzična komponenta svakog stvorenog bića, bivstvovanje je komponenta koja je najbliskija, najintimnija svakom biću: „A bivstvovanje je ono što je svakome prisnije i dublje od svega usađeno jer je najformalnije s obzirom na sve što se nalazi u nekoj stvari.“⁴²

423

Treće, realna razlika između bivstvovanja i suštine takođe je razlika između onog što je kontingentno i onog nužnog u stvorenom. Pošto realna razlika znači da bivstvovanje nije svojstvo suštine, ono supstancijama mora pridoći izvana. Prva stvorena posledica je, kako Toma primećuje, stvoreno bivstvovanje koje ulazi u konstituciju stvorenih stvari na osnovu božje slobodne odluke da te stvari stvori. Suštine, s druge strane, konstituišu nužnu komponentu u stvaranju. Pošto bivstvovanje ne može samo sebe diversifikovati, te ostaje beskonačno osim ukoliko nije ograničeno nečim drugim od sebe (pogl. 52), božja slobodna odluka da stvori bića nalaže mu da obezbedi i esencijalnu komponentu kojom će bivstvovanje biti ograničeno i diversifikovano. Kontingentnost bivstvovanja neraskidivo je povezana s Bogom kao delotovornim uzrokom. Pošto suštine ne mogu proizvesti bivstvovanje, njegovo prisustvo u supstancijama zahteva spoljašnji uzrok.

Na ovom mestu Toma pravi odlučujući raskid s Aristotelovim pojmom uzročnosti. Delotvorna uzročnost kao proizvođenje bivstvovanja sasvim

39 Owens 1963: 103.

40 Npr. *Quodl.*, 2, q. 1, a. 2 c: „Jer nijedna stvorenina nije vlastito bivstvovanje, već je ono što ima bivstvovanje (*nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse*)“.

41 ST I, q. 44, a. 1, ad 3: „Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse“, Akvinski 2005: 376.

42 ST I, q. 8, a. 1, *resp.*: „Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet“.

je strana Aristotelovom večnom i nestvorenom svetu u kojem su prvi uzroci pokretači, ne tvorci, i zato će od Tome pojam *causa efficiens* kao uzrok bivstvovanja, a ne više kretanja, postati osnovni metafizički smisao te uzročnosti.⁴³ Uvodeći razliku između suštine i bivstvovanja, Toma menja koncept akta i potencije i koncept delotvorne uzročnosti u sredstva kojima objašnjava stvorenu prirodu stvari.

Kako Svini (Sweeney) primećuje u studiji o Tominim ranim tekstovima posvećenim realnoj razlici, bivstvovanje i suština postavljeni su „potpuno unutar okvira delotvorne uzročnosti, odnosa posledica–uzrok između stvorenine i Boga“.⁴⁴ Unutar tog okvira, bivstvovanje je princip aktualnosti i izvor kontingencije, a suština princip štagstva ili inteligibilnosti i izvor nužnosti. No, kako se ta dva principa slažu i koja vrsta delotvorne recipročnosti i proporcije postoji između njih jesu problemi koji su ostali bez odgovora. Zato je svetac morao da se okrene pojmu učestvovanja.

424

Primena jezika učestvovanja na realnu razliku retka je u Tominim ranim delima. Akt–potencija i učestvovanje razvijani su bez zajedničkih tačaka i tek u *Sumi protiv pagana* Akvinac sjedinjuje dva toka. Kasnije ćemo se vratiti drugoj knjizi *Sume*, kada budemo razmatrali pojam učestvovanja. No, pre toga potrebno je napraviti stanku da bismo pobliže ispitali koreniti preobražaj aristotelovskog razumevanja akta i potencije kod Tome, uvođenjem razlike između suštine i bivstvovanja.

Odvajanje akta od forme

Poglavlje 54 („Složenost od supstancije i bivstvovanja nije isto što i složenost od stvari i forme“⁴⁵) u potpunosti je posvećeno demonstraciji toga da se složenost od supstancije i bivstvovanja razlikuje od složenosti forme i materije. Pošto je ustvrdio da je materija tek deo supstancije i da je forma komplementarna bivstvovanju, a ne identična s njim, Toma zaključuje da se „bivstvovanje spram forme odnosi kao aktualnost“.⁴⁶

On primećuje da materijalna bića imaju dvostruku složenost, supstancijalnu složenost od forme i materije i egzistencijalnu složenost od složene supstancije i samog bivstvovanja. Čak i u bićima koja nisu složena od forme i materije, u anđelima, postoji složenost forme i bivstvovanja.

43 Up. ST I, q. 44, a. 1, ad 3 (Akvinški 2005: 376).

44 Sweeney 1963: 127.

45 „Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma“, Akvinški 1993: 568.

46 „Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus“, isto. Za to, up. Gilson 1952: 174.

Otud, Toma zaključuje da su akt i potencija, a ne forma i materija, koekstenzivni sa stvorenom stvarnošću:

Prema tome tako je jasno da složenost od aktualnosti i potencijalnosti obuhvaća više nego složenost od forme i stvari. Stoga su tvar i forma dijelovi prirodne supstancije, dok su potencijalnost i aktualnost dijelovi zajedničkog bića. I zbog toga što god prati potencijalnost i aktualnost, ukoliko su takve, zajedničko je svim stvorenim tvarnim i netvarnim supstancijama, kao npr. *primiti i biti primljen, usavršiti i biti usavršen*.⁴⁷

Teško da je moguće prenglasiti važnost razdvajanja forme od akta: „Toma Akvinski nije mogao postaviti egzistenciju (*esse*) kao akt same supstancije koja je aktualizovana svojom formom, a da istovremeno ne donese odluku koja, s obzirom na Aristotelovu metafiziku, nije ništa manje do revolucionarna. On je upravo nameravao da razdvoji dva pojma, formu i akt. To je baš ono što je i postigao i što možda ostaje do dana današnjeg najveći doprinos koji je neki pojedinac ikada dao nauci o biću“.⁴⁸

425

To razdvajanje ne označava samo prekid s grčkim filozofskim mišljenjem o biću već i s tradicionalnim hrišćanskim poimanjem Boga. Prvo, razdvajanje akta od forme značilo je odvajanje bića od forme. Grčka filozofija uvek je razumevala bivstvovanje kao formalno, kao što su prethodni hrišćanski teolozi razumevali božje bivstvovanje kao esencijalno ili formalno.⁴⁹ Drugo, razdvajanje akta i forme takođe je značilo odvajanje bivstvovanja od granice. Za Aristotela i sve njegov prethodnike, *apejron* je korišćen kao negativan koncept, ne samo u smislu bezgraničnosti već i u smislu onog što je bez forme, i što je, otud, neinteligibilno. To je privacija, odustvo celovitosti i dovršenosti ili, kako kaže Aristotel: „I savršeno nije ništa što nema svršetka, a svršetak je granica“.⁵⁰

S Plotinom (Πλωτῖνος) i novoplatoničarima dolazi do važnog pomaka u upotrebi pojma *apejron*. Sada je neograničeno povezano s formom, tako da biće biva označeno kao „beskonačna forma“.⁵¹ Ovu su upotrebu

47 „Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum in quantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut recipere et recipi, perficere et perfici“, Akvinski 1993: 570; umesto *prirodnog bića* stavljeno je *zajedničkog bića*.

48 Gilson 1952: 174.

49 Za filološko i pojmovno zaleđe toga u antici, up. Kahn 2009a, 2009b; za sažet pregled kontrasta u odnosu na Tomu, up. Buersmeyer 1986.

50 *Fizika* III, 207a 14 (Aristotel 1988b: 77). Za ove osnovne informacije oslanjam se na tekstove N. Klarka (Clarke 1952a, 1952b).

51 Taj se pojam beskonačne forme pojavljuje u novoplatonističkoj *Knjizi o uzrocima* koju je Toma poznao i komentarisao. „Suština učenja rezimirana je i preneti

preuzeli rani sholastičari preko Pseudo-Dionisija i Jovana Damaskina (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, Ἰωάννης Δαμασκῆνος) koji je o Bogu govorio kao o „beskonačnom okeanu“.⁵² Do Tominog vremena postalo je uobičajeno povezivanje beskonačnosti i Boga, iako su još uvek postojali „džepovi otpora“ među onima koji su i dalje povezivali beskonačnost s neinteligibilnošću ili su se plašili da je ugrožena sama lepota ukoliko je božja suština beskonačna, pošto, kako im se činilo, jedna vrsta suštine kojoj konačni duhovi imaju pristupa mora i sama biti konačna.⁵³ Otud, hrišćanski teolozi nisu bili nepripremljeni za pojam *Ipsum esse subsistens* kao beskonačnosti. No, nisu bili pripremljeni na pojam *Ipsum essea* kao beskonačnog *akta*.

426

Za Aristotela, akt je uvek bio formalni akt.⁵⁴ Otud, akt je bio nerazdvojjv od ograničenja ili od inteligibilnosti koju Toma povezuje sa suštinom. Formalni je akt kod Aristotela uvek najviši mogući akt. Kod Tome, on se može razumevati samo kao potencija za bivstvovanje, tj. potencija za akt koji nema formu, koji nije forma i koji, otud, jeste u stanju da aktualizuje sve forme.⁵⁵ To razdvajanje akta od forme omogućilo je Tomi iz Akvina da u jedan teorijski okvir sjedini učestvovanje i akt-potenciju.

Ipsum esse subsistens i učestvovanje

U ranim spisima Toma učestvovanje opisuje skoro uvek u kategorijama primanja. Verovatno se najdetaljniji opis učestvovanja nalazi u *Izlaganju Boetijevog spisa O sedmicama*:

pod priručnom formulom *omnis forma pura est infinita* (svaka je čista forma bekonačna) i izgleda da je bila prihvaćena u jednom ili drugom obliku kao temeljna kategorija mišljenja kod najvećeg dela Tominih prethodnika i savremenika“, Clarke 1952a: 149-150.

52 I Tomi je to bilo poznato: „No, ovo ime *koji jeste* označava bivstvovanje u apsolutnom smislu koji nije određen nekim dodatkom; i zato, kaže Damaskin ... ono označava izvestan beskonačni okean supstancije bez ikakve specifikacije (*sed hoc nomen qui est dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus ... sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum*)“, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, ad 4.

53 Za to, vidi Sweeney 1957a i 1957b.

54 „[J]er isto su ‘jedan čovjek’, ‘bivajući čovjek’ i ‘on je jedan bivajući čovjek’“, *Metafizika III*, 1003b 25-27 (Aristotel 1988a: 77). Stagiranin će reći u *Drugoj analitici* (2, 7, 92b 10-11), da „su različiti suština čoveka i postojanje čoveka“ (Aristotel 1970: 333), ali to nema nikakve veze s realnom razlikom ili s bivstvovanjem kao samostalnim metafizičkim principom; za smisao ovog mesta kod Aristotela, up. Owens 1946 i Owens 1993.

55 ST I, q. 4, a. 1, ad 3: „Na treći razlog treba reći da je samo bivstvovanje najsavršnije od svega. Prema svemu naime odnosi se kao aktualnost. Ništa doista ne posjeduje sposobnost prijelaza u aktualnost osim ukoliko već postoji. Stoga je samo bivstvovanje aktualnost svih stvari, pa čak i samih formi (*Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*)“, Akvinski 1990: 293-294.

Udioništvovali znači uzeti udio. I zato, kad neka stvar djelomično prima nešto što drugoj pripada cjelovito, o njoj se kaže da u tome udioništvuje, kao što se kaže da čovjek udioništvuje u 'osjetilnom biću' jer ne posjeduje narav osjetilnog bića u svoj njegovoj općenitosti; isto tako Sokrat udioništvuje u 'čovjeku'. Slično i podmet udioništvuje u akcideniji i tvar u formi, jer se supstancijalna ili akcidentalna forma – koja je po svom pojmu općenita – ograničuje na ovaj ili onaj podmet. A slično se kaže i da učinak udioništvuje u svojem uzroku, i to posebno kad njegova sila nije ravna sili njegova uzroka, kao kada kažemo da zrak udioništvuje u svjetlu sunca jer ga ne prima u takvu sjaju kakvo je ono u suncu.⁵⁶

Tekst ne pominje suštinu i bivstvovanje jer su oni predmet ilustracija. Takođe, ne uključuje nikakvu direktnu primenu principa akta i potencije. Kao što smo rekli, sve do *Sume protiv pagana* Toma nije spojio učestvovanje i akt–potenciju. U drugoj knjizi ove sume, poglavlje 52, kaže nam da pošto je samo bivstvovanje božja svojstvena priroda, druge stvari mogu posedovati bivstvovanje samo na način učestvovanja, a potom dodaje: „Prema tome, svima koji nisu iskonski djelatelj, bivstvovanje pripada po nekom udioništvovanju“.⁵⁷ Zaključuje da su supstancija i bivstvovanje identični samo u Bogu i da, otud, moraju obrazovati složenost u svim drugim bićima. No, tek u narednom poglavlju on eksplicitno inkorporira učestvovanje u teorijski okvir akta i potencije:

Svaka stvar koja u nečem udioništvuje odnosi se na ono u čemu udioništvuje kao potencijalnost spram aktualnosti. Doista, stvar koja udioništvuje biva u aktu takva po onom u čemu udioništvuje. A pokazano je (pogl. 15) da je samo Bog po svojoj biti biće, dok sve ostale stvari u samom bivstvovanju udioništvuju. Prema tome, svaka stvorena supstancija odnosi se spram svoga bivstvovanja kao potencijalnost spram aktualnosti.⁵⁸

Upotreba akta i potencije da bi se objasnilo učestvovanje rezultira ne samo u spajanju tih dvaju aspekata Tomine misli već i u modifikaciji samog teorijskog okvira akta i potencije. Posledica jeste to da dva osnovna principa

56 *In De hebd.*, l. 2: „Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole“, Akvinski 1996: 371.

57 „Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam“, Akvinski 1993: 564.

58 „Item. Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum“, Akvinski 1993: 566.

(akt-potencija kao sjedinjena složenost i primarnost akta) ostaju, ali u promenjenim oblicima koji su u stanju da se prilagode pojmu učestvovanja. Ti oblici jesu a) ograničenje akta potencijom i b) savršenost akta. Kao što Toma koristi početna dva principa da bi stigao do pojma delotvorne uzročnosti kao odnosa akt-akt, tako koristi njihove modifikacije ne bi li razvio pojam delotvorne uzročnosti koji je posredovan formalnom uzročnošću.

Ograničenje akta potencijom i savršenost akta

Princip *actus non limitatur nisi per potentiam* Žilson posmatra kao nužnu posledicu Tominog razumevanja Boga kao *Ipsum esse subsistensa*. Ovens sledi tu liniju razumevanja primećujući da ako jeste božja priroda, bivstvovanje ne može biti priroda ničeg drugog, te, otud, u složenost s prirodama drugima od sebe mora ulaziti kao akt.

428

Princip da bivstvovanje koje nije ograničeno jeste beskonačno Toma prvi put iznosi u poglavlju 43. prve knjige *Sume protiv pagana*, prilikom razmatranja božje beskonačnosti. Tamo kaže da „aktualnost koja ne postoji ni u jednom nosiocu, ničim nije ograničena“.⁵⁹ Primećujući da je Bog akt koji ni na koji način ne postoji u drugom, zaključuje da je Bog *ipsum esse infinitum*. U 52. poglavlju druge knjige vraća se toj temi: „A subzistentno bivstvovanje treba da bude beskonačno, jer ne biva ograničeno nekim primateljem“.⁶⁰ Ovde je, međutim, beskonačnost Boga povezana s njegovom savršenošću i upotrebljena za demonstraciju da može postojati samo jedan bog. Otud, Toma može da poistoveti bivstvovanje s apsolutnom savršenošću. Bivstvovanje se sada može videti i kao spoljašnja priroda (Bog) i kao unutrašnji princip savršenosti, sa suštinom kao unutrašnjim principom koji ograničava tu savršenost na modus konkretnog štatstva.

Sušтина kao unutrašnje ograničenje jeste princip koji istovremeno rešava dva problema. U *Raspravljenim pitanjima o božjoj moći* Toma primećuje da bivstvovanje nije ograničeno na isti način na koji je potencija ograničena aktom, već pre na način na koji je akt ograničen potencijom.⁶¹ Materija, na primer, jeste potencija koja je ograničena suštinom ili formalnim aktom. Sledeći taj obrazac, očekivalo bi se da suščina kao potencija bude ograničena bivstvovanjem. Ipak, suščina ima ograničavajuću funkciju. Suščina ograničava i ono što leži ispod nje i ono što se nalazi iznad nje. Drugim rečima, forma ograničava i kvalitativno i kvantitativno.

59 „Actus igitur in nullo existens nullo terminatur“, Akvinski 1993: 186.

60 „Esse autem subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente“, Akvinski 1993: 562.

61 *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

Kao što smo videli, Tomin argument za apsolutnu savršenost Boga zasnovan je na božjoj prirodi kao beskonačnog bića, a to je nadalje zasnovano na Bogu kao *Ipsum esse subsistensu*. Bivstvovanje je čist akt; takođe bivstvovanje je ono što dovršava⁶² ili aktualizuje svaku formu.⁶³ Otud nam Toma kaže da savršenost stvari zavisi od stupnja aktualnosti koju stvar poseduje.⁶⁴ Bivstvovanje je za njega „aktualnost svih akata i s tog razloga savršenost svih savršenstava (*esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*)“.⁶⁵

Ukoliko je bivstvovanje božja suština to nužnim načinom mora voditi posledici da su stvorene stvari, pomoću učestvovanja u stvorenom bivstvovanju, u stanju da učestvuju u prirodi koja prevazilazi njihovu. Aktualizovanje supstancije po definiciji jeste njeno učestvovanje u višem aktu.⁶⁶ Princip koji podleži ovome jeste da je akt uvek savršeniji od potencije.⁶⁷

Ključno je zapaziti da ne postoji *formalni* identitet između akta i potencije, odnosno da bivstvovanje i suština nisu dva različita stupnja jedne te iste prirode.⁶⁸ Kao principi, oni predstavljaju dve različite prirode i njihova složenost proizvodi učestvovanje niže prirode u višoj. Njihova proporcionalnost jednog prema drugom, otud, počiva na kapacitetu suštine stvorene stvari da „primi“ i ograniči čist akt bez uništavanja temeljne savršenosti tog akta i njegovog kapaciteta da usavršava. S tog razloga, Toma može u poglavlju 54 da govori o onim osobinama koje sva stvorena bića imaju kao zajedničke: „I zbog toga što god prati potencijalnost i aktualnost, ukoliko su takve, zajedničko je svim stvorenim stvarnim i netvornim supstancijama, kao npr. *primiti* i *biti primljen, usavršiti* i *biti usavršen*“.⁶⁹ Primarnost akta u odnosu na potenciju ukazuje na primarnu zavisnost suštine od bivstvovanja. Veća savršenost akta osnažuje tu primarnu zavisnost. Zato Toma može govoriti o bivstvovanju kao onom što usavršava i o suštini kao o onom što je usavršeno. Zato jeste u stanju da govori o bivstvovanju kao onom po čemu stvorevine slične tvorcu (pogl. 53). Bivstvovanje je ono po čemu svaka stvorena stvar učestvuje

429

62 *Quodl.*, 12, q. 5, a. 5.

63 Up. ST I, q. 4, a. 1 ad 3 (Akvinski 1990: 293–294).

64 Up. ST I, q. 5, a. 1 (Akvinski 2005: 310–311).

65 *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9. Up. i ST I, q. 4, a. 1 ad 3 i I, q. 4, a. 2.

66 *Quodl.*, 12, q. 5, a. 5.

67 *De pot.*, q. 7, a. 2 ad 9.

68 Jer da jesu tada bi bivstvovanje bilo samo postavljanje suštine delotvornom uzročnošću izvan njenih uzroka, te između njih bi postojala samo razumska razlika.

69 „Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum in quantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut recipere et recipi, perficere et perfici“, Akvinski 1993: 570.

u *Ipsum esseu*.⁷⁰ S tog razloga, bivstvovanje jeste izvor dobrog i savršenosti u svim stvorenim stvarima.⁷¹

Bivstvovanje i egzistencijalno učestvovanje

Već smo videli da je unutar okvira akta i potencije bivstvovanje prva stvorena posledica delatnosti Boga kao delotvornog uzroka. To sve postojeće stvari dovodi u direktnu uzročnu zavisnost od Boga, čineći od bivstvovanja najunutarnjiju stvarnost svih bića.⁷² Ono što nije jasno unutar ovog okvira jeste priroda odnosa između *Ipsum esse subsistensa* i stvorenog bivstvovanja. Takođe, nije jasan ni uzročni odnos između Boga i suštine, s jedne strane, i bivstvovanja i suštine, s druge. Pojam učestvovanja omogućuje Tomi da se bolje nosi s pobrojanim problemima.

430

Iako se poglavlja 52-54 ne bave naširoko egzistencijalnim učestvovanjem svi su elementi tamo prisutni. U poglavlju 53 Toma kaže da po bivstvovanju sve stvari slične Bogu, jer „upriličenje bilo koje stvorene supstancije Bogu biva po samom bivstvovanju“,⁷³ što direktno sledi iz rasprave o učestvovanju u kojem se za sva stvorena bića kaže da učestvuju u *ipsum esseu*. To učestvovanje treći je argument koji Toma uvodi da bi pokazao realnost razlike između suštine i bivstvovanja. Supstancija stvorenih bića ponaša se kao potencija prema bivstvovanju u kojem učestvuje.

Da je bivstvovanje takođe i unutrašnji izvor aktualnosti za supstanciju postaje jasno u ovom, 53. poglavlju. Bivstvovati nije tek fakat postojanja, činjenica smeštenosti u stanje postojanja izvan svog uzroka. Za Tomu, bivstvovati znači primiti sam akt koji aktualizuje kao princip realnosti. Bivstvovanje je nužno „samo“ u smislu da bez njega konkretna stvar ne može postojati. No, ono dolazi iz izvora koji je spoljan samoj supstanciji i konstituiše učešće te supstancije u prirodi drugoj od nje same.

Bivstvovanje u stvorenim stvarima jeste učestvovanje u *ipsum esseu*. *Učestvovanje je, dakle, egzistencijalno, ne formalno*.⁷⁴ Upravo to čini pojedinačno

70 Učestvovanje je kod Tome veoma razruđen pojam. Za analizu tipova učestvovanja u Tominoj metafizici, up. Wippel 1987.

71 Up. ST I, q. 5, a. 1 (Akvinski 2005: 310-311) i SCG I, 28 (Akvinski 1993: 141-143).

72 ST I, q. 8, a. 1, *resp.*: „A bivstvovanje je ono što je svakome prisnije i dublje od svega usađeno jer je najformalnije s obzirom na sve što se nalazi u nekoj stvari (*Esse autem est illud quod est magis intimum cuiuslibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*)“, Akvinski 1990: 300 (prevod neznatno izmenjen); up. i *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, *sol.*, *Q. de anima*, a. 9 s. c.

73 „Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse“, Akvinski 1993: 566.

74 Up. *In De hebd.*, c. 2 (Akvinski 1996: 366-381); ST I, q. 3, a. 4 *resp.* i q. 75, a. 5, ad 4 (Akvinski 1991: 283, 40).

najvažniji element Tominog učenja o učestvovanju. Ovde imamo razlog zašto je učestvovanje nužno povezano s delotvornom uzročnošću, jer Bog je delotvorni, ne formalni uzrok bivstvovanja stvari.⁷⁵

U primeni na bivstvovanje učenje o učestvovanju treba da bude očišćeno od svakog aspekta formalne uzročnosti. Zašto? Zato što bivstvovanje nije forma; ono aktualizuje i forme, ali samo nije forma. Toma će reći da je bivstvovanje „najformalnije“,⁷⁶ da je „prvo formalno“,⁷⁷ ali *apsolutno nigde i nikad* neće reći da je bivstvovanje forma.⁷⁸ Ono je „najformalnije“ jer se ponaša kao što se ponaša forma kod Aristotela, aktualizuje, ali nije aristotelovska forma, pošto ne specifikuje.

Ukoliko primena učestvovanja na delotvornu uzročnost kao stvaralačku uzročnost označava prekid s Aristotelom, tumačenje učestvovanja kao egzistencijalnog, a ne više formalnog, označava jednako dubok raskid s Platonom. Ako je Bog bivstvovanje, a ne ni suština ni forma, učestvovanje u njemu mora biti egzistencijalno. Nema forme koja bi se mogla deliti,⁷⁹ a pošto se u bivstvovanju koje je priroda (u Bogu) ne učestvuje kao u formi, nema mogućnosti ni za kakvu panteističku interpretaciju.

431

Suština i formalna uzročnost

Žilson zapaža da je Tomina reforma Aristotelove metafizike imala dve posledice s obzirom na uzročnost. Prvo, dala je mnogo preciznije razumevanje delotvorne uzročnosti nego kod Aristotela. „Druga posledica tomističke reforme metafizike bila je uvođenje jasne razlike između dva poretka, poretka formalne i poretka delotvorne uzročnosti. Formalna

75 Toma tvrdi da, iako nije deo definicije bića, „biti uzrokovan“ ipak jeste nužna posledica pojma učestvovanja: „Premda uzročni odnos ne ulazi u definiciju uzrokovanog bića, ipak proizlazi iz onih osobina koje spadaju u njegov pojam. Naime, iz toga da je nešto biće po učešću, slijedi da ju je uzrokovalo neko drugo biće. Stoga, ne može postojati takvo biće, a da ne bude uzrokovano, kao što ni čovjek ne može biti, a da nema sposobnosti smijeha. Ali, budući da uzročna zavisnost ne spada u pojam bića uopće, zato ima neko biće koje nije uzrokovano (*Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum*)“; ST I, q. 44, a. 1, ad 1 (Akvinski 2005: 376, neznatno izmenjen prevod).

76 SCG I, 23 (Akvinski 1993: 121), ST I, q. 7, a. 1, *resp.*, *De anima*, a. 1, ad 17, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9. Up. i ST I, q. 8, a. 1, *resp.*

77 *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, *sol.*

78 Up. *De sub. sep.*, c. 8 (Akvinski 1995: 232).

79 „Konačna priroda učinjena je egzistirajućom bez ikakvog dodatka u poretku prirode. Ništa od formalne prirode nije deljeno kada se učestvuje u bivstvovanju“, Owens 1963: 107.

uzročnost jeste ono što čini da stvari budu *šta* jesu i, na određeni način, takođe čini da one budu, pošto, da bi bilo, svako pojedinačno biće mora biti jedno *šta*. No, formalna uzročnost dominira celim područjem supstancija i njena svojstvena posledica jeste supstancijalnost, dok je delotvorna uzročnost nešto sasvim različito. Ona ne čini da stvari budu ono što jesu, ona čini da stvari budu.⁸⁰

Ta dva različita oblika uzrokovanja odgovaraju dvama različitim principima koji sačinjavaju sve postojeće stvari. Oni su drugačiji način da se izrazi složenost bivstvovanja i suštine.

432

Ako je forma uzrok bivstvovanja na svoj poseban način, to jest kao formalni uzrok, onda će ona u vlastitom poretku nužnim načinom određivati suštinu za bivstvovanje.⁸¹ Formalna uzročnost nužan je tip uzročnosti. Svi formalni rezultati nužno slede iz svojih formalnih uzroka, kako se može videti u matematičkim procedurama. Ukoliko njena forma određuje svaku prirodu da bude biće onda svaka priroda esencijalno jeste biće. Ničeg nema u samoj formi, međutim, što zahteva njeno podvođenje pod bilo kakvu delotvornu uzročnost. To da na nju deluje delotvorni uzrok ne sledi s nužnošću iz njene vlastite formalne prirode. Ukoliko njen akt bivstvovanja treba da joj na taj način bude dat spoljašnjim delotvornim uzrokom, taj akt samo može biti akcidentalan za nju u ovom poretku uzročnosti.

Na ovom mestu počinje da se pojavljuje ozbiljan problem. Ukoliko je stvoreno bivstvovanje prva stvorena posledica, aktualnost i izvor svih savršenstava stvari, koja je onda uloga suštine? Očito je da suština mora imati neku ulogu. Tačno pitanje jeste da li je ta funkcija pozitivna ili negativna. Drugim rečima, da li suština funkcioniše uzročno samo kao ograničavajući princip ili ispoljava formalnu uzročnost u punom smislu reči proizvođenja posebnog formalnog elementa u stvorenim stvarima? To su, međutim, pitanja koja prevazilaze temu ovog teksta.

Literatura

a) Originalna dela

St. Thomas Aquinas *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia* iussu Leonis XIII. O. M. edita., cura et studio fratrum praedictorum, Roma, 1882–). Dostupno na <http://www.corpusthomicum.org/repedleo.html> (posećeno 11. septembra 2014).

— *Corpus thomisticum*, kompletna dela u latinskom originalu, dostupno na: <http://www.corpusthomicum.org> (posećeno 11. septembra 2014).

80 Gilson 1952: 168–169.

81 Za to, up. pre svega Owens 1980; up. i Milidrag 2014.

- (1947) *Compendium of Theology*, translated by Cyril Vollert, S.F., S.T.D., St. Louis & London: B. Herder Book Co.
- (1949) *The Soul* translated by John Patrick Rowan, St. Louis & London: B. Herder Book Co. [*Quaestiones disputatae de anima*]
- (1952) *On the Power of God*, translated by the English Dominican Fathers, The Newman Press: Westminster, Maryland.
- (1983) *Quodlibetal Questions 1 and 2*, tr. Sandra Edwards, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1990) *Izbor iz djela*, dva toma, Prevod Veljko Gortan, Josip Barbarić. Zagreb: Naprijed.
- (1993) *Suma protiv pogana*, prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (1995) *Opuscula philosophica*, prvi tom, prev. o. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- (1996) *Opuscula philosophica*, drugi tom, prev. o. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- (2001) *Pariške rasprave Tome Akvinskoga. Raspravljena i kvodlibetalna pitanja*, prevod Augustin Pavlović O.P. Zagreb: Demetra.
- (2005) *Izabrano djelo*, izabrao i preveo Tomo Vereš, drugo znatno prošireno i dotjerano izdanje priredio Anto Gavrić, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- (1996) *Commentary on the Book of Causes*, translated and annotated by Vincent A. Guagliardo, O.P., Charles R. Hess, O.P., Richard C. Taylor, Introduction by Vincent A. Guagliardo, O.P. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Aristotel (1970) *Organon*. Sa starogrčkog prevela dr Ksenija Atanasijević, Beograd: Kultura.
- (1988a) *Metafizika*. Prijevod s izvornika Tomislav Ladan, Zagreb: Globus, S.N. Liber.
- (1988b) *Fizika*. Prijevod s izvornika Tomislav Ladan, Zagreb: Globus, S.N. Liber.

b) ostalo

- Brock, Stephen L. (2007) „Harmonizing Plato and Aristotle on *Esse*: Thomas Aquinas and the *De hebdomadibus*“, *Nova et Vetera*, English Edition 5: 465-494.
- Buermeyer, Keith (1986) „The Verb and Existence“, *The New Scholasticism* 60: 145-162.
- Clarke, Norris W., S.J. (1952a) „The meaning of Participation in St. Thomas“, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 26: 147-157.
- (1952b) „The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism“, *The New Scholasticism* 26: 167-194.
- Cunningham, Francis A. S.J. (1974) „Averroes vs. Avicenna on Being“, *The New Scholasticism* 48: 185-218.
- (1988) *Essence and Existence in Thomism: A Mental vs. The „Real Distinction*“, Lanham: University Press of America.
- Fabro, Cornelio (1974) „The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation“, *Review of Metaphysics* 27: 449-491.
- Gilson, Etienne (1952) *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies.

- (1955) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House.
- (1960) *Elements of Christian Philosophy*, Garden City, NY: Doubleday & Company.
- (1991) *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Notre Dame, London: University of Notre Dame Press.
- (2006) *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Houser, R.E. (2007) „The Real Distinction and the Principles of Metaphysics: Avicenna and Aquinas“, u R.E. Houser (ed.), *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, str. 75-108.
- Kahn, Charles H. (2009a) „Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy“, u *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press, str. 62-74.
- (2009b) „The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being“, u *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press, str. 16-40.
- Nash, Peter W. (1957) „The Accidentality of *Esse* According to Giles of Rome“, *Gregorianum* 38: 103-115.
- Owens, Joseph, C.Ss.R. (1946) „An Aristotelian Text Related to the Distinction of Being and Essence“, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 21: 165-172.
- (1963) *An Elementary Christian Metaphysics*, Toronto, Bruce Publishing.
- (1965) „Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas“, *Mediaeval Studies* 27: 1-22.
- (1980) „The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas“, u *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C. Ss. R.*, ed. John R. Catan, Albany: State University of New York Press, str. 52-96.
- (1993). „Aristotle and Aquinas“. U N. Kretzman, E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press: 38-59.
- O’Shaughnessy, Thomas, S.J. (1959) „St. Thomas’s Changing Estimate of Avicenna’s Teaching on Existence as an Accident“, *The Modern Schoolman* 36: 245-260.
- Sweeney Leo (1957a) „Divine Infinity: 1150-1250“ *The Modern Schoolman* 35 (1957): 38-51.
- (1957b) „Some Mediaeval Opponents of Divine Infinity“, *Mediaeval Studies* 19 (1957): 233-245.
- (1963) „Existence/Essence in Thomas Aquinas’s Early Writings“, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 37: 97-131.
- Taylor, J. C. (2002) „Essence and Existence“, *New Catholic Encyclopedia*, Washington, D.C, The Catholic University of America Press, tom 5, str. 363-368.
- Te Velde, Rudi A. (1995) *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, E.J. Brill.
- White, Kevin (2014) „Act and Fact: On a Disputed Question in Recent Thomistic Metaphysics“, *The Review of Metaphysics* 68: 287-312.
- Wippel, John (1987) „Thomas Aquinas and Participation“, u J. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press 1987, str. 117-157.

- (2007) „The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’s Metaphysics“, u *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, str. 31–64.
- (2015) „Cornelio Fabro on the Distinction and Composition of Essence and *Esse*“, *The Review of Metaphysics* 68: 573–592.
- Wisnovsky, Robert (2005) „Avicenna and the Avicennian Tradition“, u Peter Adamson, Richard Taylor C. (eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 92–136.

Predrag Milidrag

The *esse-essentia* distinction in the *Summa Contra Gentiles*, II 52–54

Abstract

The article analyzes Aquinas’s arguments for real distinction between essence and being (*esse*) as presented in the chapters 52–54 of the second book of the *Summa contra gentiles*, in the wider context of his metaphysics. First, the paper analyzes the determinations of God on the basis of real distinction (*Ipsium esse subsistens*, creator, infinite perfection), and after that it analyzes the role of the act and potency, priority of act, separation of the act from the form in Aquinas’s understanding of *esse*, as well as the concept of existential participation; in doing so, the difference among those concepts in Plato and Aristotle and in Aquinas is accentuated. At the end, the paper analyzes the role of two kinds of causality, efficient and formal in real distinction.

Keywords: *esse*, being, essence, Thomas Aquinas, participation, *actus essendi*, *ipsum esse subsistens*, *Summa Contra Gentiles*.

Jelena Govedarica

Grocijusova teorija prirodnog prava

Apstrakt *Nakon analize Grocijusove formulacije prirodnog stanja i prirodnih prava, društvenog ugovora i međunarodnog prava, autorka ističe dva uvida. Prvo, da centralnu ulogu u Grocijusovoj argumentaciji ima specifičan heuristički princip – analogija između pojedinaca i država u prirodnom stanju. Drugo, njegovo čvrsto uverenje da je u međunarodnim okvirima zaštita prirodnog prava ljudi i zajednica normativno primarna u odnosu na poštovanje suvereniteta država. Autorka će tvrditi da su moralno neprihvatljive implikacije ovih osobnosti Grocijusove teorije, kada se uzme u obzir način na koji on definiše pravo na kažnjavanje i svojinu, zapravo legitimacija intervencionizma i kolonizacije. Tvrdiće takođe da je Grocijus inicijator jedne uticajne struje u međunarodnim odnosima, koju karakteriše nepostojanje jasne granice između moralnih normi i juridičkih zakona.*

436

Cljučne reči: *Grocijus, prirodno pravo, međunarodno pravo, intervencionizam, kolonizacija*

U istoriji političkih ideja Hugo Grocijus (Huigh de Groot) je ostao upamćen kao osnivač međunarodnog prava. Ovo određenje često prati i uverenje kako je svrha njegove afirmacije teorije prirodnog prava da zaštiti slobodu i dostojanstvo ljudi, ustanovi pravednija i humanija načela prava u ratu, onemogućiti imperijalističke pretenzije zastupnika sholastičkog shvatanja prirodnog prava koje je hrišćanskim vladarima služilo da legitimišu kolonizatorske poduhvate – ukratko, da je primarni cilj njegove teorije međunarodnog prava uspostavljanje mira u međunarodnim okvirima. Cilj ovog teksta jeste da ponudi argumente protiv pacifističke karakterizacije njegove teorije. Tvrdiću da je Grocijus inicijator izuzetno uticajne struje u međunarodnim odnosima koju odlikuje legitimacija intervencionizma i kolonizacije.

Centralnu ulogu u mojoj argumentaciji imaće stav da je u formulaciji opštih načela međunarodnog prava Grocijus prvi upotrebio jedan veoma važan analitički i deskriptivni metod: analogiju između pojedinaca i država u prirodnom stanju, i da su onda ovaj heuristički princip koristili svi važniji potonji moderni teoretičari međunarodnog prava. Naime, pošto je detaljno analizirao odnose među pojedincima u prirodnom stanju i formulisao moralne norme koje regulišu njihovo postupanje – prirodne zakone, Grocijus je primenio analogiju da bi definisao granice samovolje država u njihovim uzajamnim odnosima. Struktura njegovog zaključivanja može

se svesti na nekoliko koraka: kao što je pojedinac deo države, tako je i država deo obuhvatnije zajednice svih naroda, i kao što odnose među pojedincima u prirodnom stanju uređuje prirodni zakon, tako i odnose među državama bez pozitivnih zakona reguliše zakon naroda. Grocijus poistovećuje prirodni zakon sa zakonom naroda, zato navedena analogija određuje sadržaj prava koja regulišu odnose među državama u prirodnom stanju. Smatram da je upravo kontradikcija do koje ova ideja dovodi, koja se može svesti na oprečne zahteve za potpunim i nedeljivim suverenitetom država (da bi se prevladalo prirodno stanje među pojedincima), sa jedne strane, i strogim važenjem međunarodnog prava, koje podrazumeva labaviji pojam suvereniteta ili konstituisanje svetske države (da bi se prevladalo prirodno stanje među državama), sa druge, kao i pokušaj da se ona različitim strategijama prevaziđe, uzrok procvata međunarodnog prava u modernoj filozofiji.

437

Nakon uvodnih razmatranja, u drugom poglavlju ću izložiti Grocijusovo viđenje prirodnog stanja i prirodnih prava, u trećem razloge i uslove konstituisanja države, a u četvrtom poglavlju njegovu viziju međunarodnog prava. Poslednje poglavlje prikazaće moj sud o Grocijusovoj teoriji prirodnog prava i implikacijama koje iz nje slede.

1. Uvodna razmatranja

Promišljanje međunarodnog prava u Grocijusovoj i ostalim modernim teorijama, bilo je neraskidivo vezano za ideju prirodnih prava. Postojbi- na ideje o prirodnom pravu, kao i ostalih velikih filozofskih ideja, jeste antička Grčka. Za stoike i Cicerona (Marcus Tullius Cicero), koga je Grocijus izrazito uvažavao i čiju je argumentaciju prihvatio, osnova prirodnog zakona je ljudska racionalnost. Zato što su racionalna bića, svi su ljudi građani jedne kosmopolitske zajednice, svi poseduju prirodna prava koja partikularni polisi i njihovi pozitivni zakoni ne mogu ukinuti, niti izmeniti. Srednjovekovne koncepcije prirodnog prava proizvod su uticaja grčke i rimske stoičke filozofije na hrišćansku dogmu, pa je njihova distinktivna karakteristika ta što su ovo pravo zasnovali u teološkoj metafizici. Prirodno pravo, prema sholastičkom učenju, jeste srednji stupanj u hijerarhiji zakonodavstva, koji posreduje između večnog i nužnog, božanskog zakona i pozitivnih, kontingentnih ljudskih zakona. Toma Akvinski (Thomas Aquinas), najuticajniji sholastički filozof, smatrao je da apsolutna zakonodavna suprematija pripada večnom ili božanskom zakonu (*lex aeterna*), koji se odnosi na uređenje i ustrojstvo čitavog univerzuma, kakvog je stvorio Bog. Iz njega proizilazi prirodni zakon, koji predstavlja

samo primenu večnog zakona na racionalna stvorenja. Prirodno pravo je za Akvinskog, kao i za stoike, diktat „ispravnog razuma“ (*recta ratio*) koji nalaže da uvek stremimo onome što je moralno dobro, a da izbegavamo ono što je rđavo. Kao što prirodni zakon proističe od božanskog zakona, tako i pozitivan zakon mora proizilaziti iz prirodnog zakona. Iako sva racionalna bića principijelno mogu spoznati prirodni zakon, posledica grešnosti čoveka, smatra Akvinski, jeste nemogućnost jasnog sagledavanja njegovih propisa i postupanja u skladu sa njima. Otud je nastala potreba za pozitivnim pravom, koje, dakle, treba da bude samo detaljnija i konkretnija artikulacija prirodnog prava. Ovakvo razumevanje prirodnog prava je omogućavalo teolozima da se proglase za jedinog legitimnog arbitra u prosuđivanju valjanosti državnih zakona. Moderna filozofija prirodnog prava nastaje kao reakcija na transcendentalno određenje ovog prava u sholastičkim teorijama, posebno na tomističku doktrinu prirodnog prava, razvijenu u filozofijama španskih pravnih teoretičara Vitorije (Francisco de Vitoria) i Suareza (Francisco Suárez).

U XVI veku pretenzija crkve da određuje moralne osnove ili ograničenja državne vlasti u skladu sa tumačenjem božanskog i prirodnog prava postala je izuzetno problematična i agresivna, prevashodno iz dva razloga. Prvi je raspad jedinstvene katoličke crkve za vreme reformacije na nekoliko rivalskih konfesija, što je onemogućavalo usaglašeno tumačenje univerzalnosti prirodnog prava i dovodilo do ozbiljnih političkih konflikata.¹ Drugi razlog je jačanje teritorijalnih država koje su zahtevale suverenost u odnosu na supranacionalne strukture katoličke crkve. Moderne teorije prirodnog prava bile su intelektualna reakcija na konfesionalne podele, religijske ratove i političke sukobe. U tom bi se smislu moglo reći da je, pored svih razlika koje među njima postoje, njihovo primarno nastojanje bilo da postave teorijske osnove i formulišu opravdanje sekularnog političkog autoriteta, da odrede uslove i granice suvereniteta države. Emancipovani od sholastičkog razumevanja metafizičke osnove državnog zakona i političkog autoriteta, moderni teoretičari prirodnog prava morali su naći nov način zasnivanja suvereniteta i pozitivnih zakona u suverenim državama. Zajednička osobina ovih teorija jeste da su osnov i opravdanje države nalazili u analizi prirodnog stanja, čije nesavršenosti nameću imperativ osnivanja države, posredstvom društvenog ugovora.

Uopšteno govoreći, razdoblje moderne političke filozofije karakteriše čvrsta sprega i veliki međusobni uticaj između političkih teorija i empirijskih

¹ Prvenstveno u propagandne i ideološke svrhe katoličke crkve, a protiv suverenosti protestantskih država.

prilika. Stavovi pojedinih filozofa po pitanju kolonizacije Amerike, zatim njihova religijska opredeljenja, lojalnost prema državicima ili drugim moćnim ljudima, neretko su odlučujuće uticali na formulaciju osnovnih principa njihove filozofije. Suprotno tome, zbog svojih teorijskih stavova, koji nisu odgovarali tadašnjim političkim prilikama, mislioci su često snosili ozbiljne posledice po dobrobit, blagostanje, položaj, pa čak je ponekad i njihov život bio ugrožen. Grocijusovo stvaralaštvo i životne nedaće u koje je dospavao dobro ilustruju ovu činjenicu. Dakle, međuzavisnost njegove filozofske teorije i tadašnjih turbulentnih političkih zbivanja može adekvatno objasniti sporadične nesaglasnosti u njegovim stavovima ili bar pružiti kompletniji uvid u njihove dublje razloge.

U svetlu većih istorijskih zbivanja svakako beznačajna, ali za početak priče o Grocijusovoj teoriji prirodnog prava posebno je značajna 1603. godina, kada je holandski kapetan Jakob van Hemserk (Jacob van Heemskerck), bez ikakvog očiglednog povoda, zaplenio portugalski trgovački brod *Santa Catarina* i kada je Hugo Grocijus dobio zadatak da napiše delo koje će na sudu opravdati ovaj postupak. Problem se ukratko sastojao u činjenici da su ovo bili trgovački brodovi, koji nisu bili umešani u ratna dejstva i da kapetan van Hemserk nije imao ovlašćenje da upotrebljava silu, izuzev u samoodbrani – što tada nije bio slučaj. To var prisvojen ovom prilikom bio je izuzetno bogat, zbog čega je izbio ogroman međunarodni skandal, koji je svoj epilog dobio na sudu. Presuđeno je u korist Holandana, zbog moćnih akcionara kompanije *Ju-najted Amsterdam*, koji su svoj uticaj iskoristili da bi stekli materijalnu dobit. Ipak, Grocijusovo delo *Slobodno more* nastalo tom prigodom, koje nije uticalo na ishod suđenja, presudno je uticalo na razvoj međunarodnog prava.

Pored ove knjige, za analizu Grocijusove teorije prirodnog prava značajna su njegova dela *Pravo rata i mira* i *O pravu nagrade i plena*. Iako vrlo opširna i zamorna, često prekidana ekstenzivnim citatima filozofa, teologa, pesnika i retora, Grocijusova teorija bila je prekretnica u razvoju prirodnog, a posebno međunarodnog prava. Ono što Grocijusa izdvaja od njegovih intelektualnih preteča, kao što su na primer već pomenuti Suarez i Vitorija, jeste njegova čuvena tvrdnja da bi prirodno pravo važilo čak i ako pretpostavimo da nema Boga ili da ga ne zanimaju ljudski postupci (Grotius 2005: 1748),² odnosno odvajanje prirodnog prava iz okrilja

2 Ovaj uslov poznat je u svom latinskom obliku *etiamsi daremus* („čak i ako bismo pretpostavili“). Analizu uloge koju on ima u Grocijusovoj filozofiji prava videti u St. Leger 1962.

teologije (pored čestog pozivanja na Sveto pismo i naglašene uloge Boga kao uzroka prirode i zakona). Činjenica da je u Grocijusovoj i teorijama potonjih filozofa religija zauzimala važnu ulogu, ne umanjuje značaj koji su njihovi stavovi imali u desakralizaciji političkog autoriteta.

Međutim, zbog izjave da bi prirodno pravo važilo i da nema Boga i zbog promene vladajućih ideoloških i političkih prilika,³ a to je dobar primer već naglašene činjenice da su filozofski stavovi često imali ozbiljne reperkusije na život njihovih autora, Grocijusove knjige bile su stavljene na indeks zabranjenih knjiga, on je osuđen na doživotni zatvor, iz koga je na vrlo dovtljiv način pobjegao nakon svega tri godine. Bilo bi netačno tvrditi da Grocijus nije bio religiozan, ali je prevashodno bio privržen racionalnom promišljanju i njegov osnovni motiv je bilo nastojanje da opravda univerzalnost prirodnog prava, kako bi ono moglo biti osnova za međunarodno javno pravo.

440

Pretnju ovoj njegovoj nameri predstavljao je iznova procvetali skepticizam šesnaestog veka, kakav na primer nalazimo u delima Montanja (Michel Eyquem de Montaigne). Pored čisto epistemoloških argumenata koje mislioci mogu ponuditi u prilog skeptičkom stanovištu, uzdržavanje od suđenja (*epohe*) koje su i antički i moderni skeptici svojim argumentima zagovarali, imalo je za cilj očuvanje pojedinca od emotivnog i fizičkog zla, uzrokovanog uključivanjem u javni život. Zbog vladajućih ideoloških podela unutar država, mnogi političari su prisvajali ovaj stav koji je im je omogućavao prilagodljivost brzim promenama političkih prilika, a u ekstremnim situacijama čuvao i sam život.⁴ Nije, dakle, neobično što je u tadašnje vreme skepticizam doživeo pravu renesansu. Međutim, negirajući univerzalnost moralnih i pravnih normi, skeptici su tvrdili da je nemoguće formulisati bilo kakvo prirodno ili međunarodno pravo. Zato je Grocijus smatrao da će, tek kada pokaže da je prirodno pravo imuno na sve prigovore skeptika putem opovrgavanja njihovih relativističkih argumenata, biti smisleno tvrditi da postoji neko transnacionalno pravo obavezujućeg karaktera. Apologiju prirodnih prava, on je sproveo

3 Tokom prve dve dekade šesnaestog veka, u Holandiji su vladali teološko-politički antagonizmi između pristalica ortodoksne kalvinističke crkve i grupe liberalnijih teologa čiji je predvodnik bio Jakub Arminije. Grocijus je stao na stranu arminijanaca koji su u ovim sukobima bili poraženi, optužen je za izdaju, a pogubljenje je izbegao samo zato što je svedočio protiv svog zaštitnika, uticajnog političara Olderbarnevelta. Prvo i drugo izdanje njegove knjige *Rights of War and Peace* se razlikuju po ublaženom tonu i novim razlozima koje je navodio tvrdeći ipak i dalje da prirodni zakon nije rezultat Božje volje (up. Tuck 1999: 100).

4 Ovakav stav se ogleda u izjavi Grocijusovog zaštitnika Olderbarnevelta: „Znati ništa je najsigurnija vera“. Ovaj mu stav ipak, kako smo videli Grocijusovom krivicom, nije sačuvao život.

tako što je za oponenta u raspravi uzeo Karneada (Καρνεάδης)⁵ i njegove skeptičke prigovore odbacio u duhu stoičke filozofije: prirodno pravo je univerzalno jer se osniva na ontološkoj karakterizaciji čoveka kao racionalnog bića. Kako je racionalnost primarni normativni kriterijum svakog zakonodavstva, društvo u kome se prirodni zakoni sistematski krše ne može postojati. Dakle, pošto su partikularni interesi relativni u odnosu na pojedince, političke zajednice, vreme, mesto, jednom rečju sve empirijske okolnosti, skeptička tvrdnja da su oni suština prava ne može biti istinita. Jedino je prirodno pravo objektivni univerzalni kriterijum za procenu legalnosti ljudskih postupaka. Ono je istovremeno i dovoljno formalno, pa dozvoljava obuhvatne razlike koje moderno pluralističko društvo mora uzeti (za razliku od, tada još uvek dominantnih, teoloških koncepcija države).

2. Prirodno stanje i prirodno pravo

441

Sistem prirodnog prava Grocijus je artikulisao posredstvom devet pravila i trinaest zakona, koji su osnova prirodnog prava među pojedincima i među državama. Uzeta odvojeno od zakona, pravila prirodnog prava ne mogu determinisati ponašanje, ona su samo osnovne istinite propozicije koje ni skeptik ne može negirati. Iz pravila izvodimo prirodne zakone, zapovesti koje determinišu ljudsku volju time što određene postupke karakterišu kao nedopuštene. Grocijus smatra da prirodni zakoni svoju validnost dobijaju iz nesumnjive istine sadržane u prirodnim pravilima, stoga su pravila izvor zakona i kriterijum njihove legitimnosti.

Prvo pravilo prirodnog zakona glasi da je Božja volja izvor prirodnog zakona (Grotius 2006: 19). Za Grocijusa ovo je aksiom, koji nikako ne možemo dokazati, ali ga moramo uzeti kao polaznu tačku u promišljanju prirodnog zakona, jer ako govorimo o zakonu, onda moramo pretpostaviti nekog zakonodavca. Pošto se radi o zakonima prirode, zakonodavac mora biti tvorac prirode, a to ne može biti niko drugi nego Bog. Božja volja može se spoznati na osnovu teleološkog ustrojstva prirode, u kojoj čovek ima posebno mesto kao biće obdareno razumom, kojim može da uvidi nužne prirodne zakone, da živi u skladu sa svrhom čovečanstva i čitave prirode. Iako se na prvi pogled može činiti da je ovakvo zasnivanje prvog pravila prirodnog zakona protivrečno u odnosu na njegovo uverenje

5 V. Grotius 2005: 1746. Karnead je samo glasnogovornik za sve skeptičke prigovore na koje Grocijus odgovara. Pobijanje skepticizma od Grocijusa nadalje, tvrdi Tak, postaje „standardni repertoar modernih diskusija o prirodnom pravu“. Da je Grocijus zapravo ciljao na šesnaestovekovni skepticizam, kao i filozofi posle njega, v. Pagden 1987: 109–119.

da bi prirodno pravo važiilo i da Boga nema, moje je mišljenje da ovakav zaključak ne bi bio valjan. Naime, Grocijus bi mogao reći da, koji god da je uzrok postojanja prirode, čovekova racionalnost je razlog postojanja prirodnog prava, a da ni Bog – ako postoji, ne bi mogao da promeni prirodno pravo, kada je već saznao ljude kao racionalna bića. Prirodno pravo nužno postoji i univezalno je samo zato što je diktat razuma; ono važi za sve ljude isključivo zato što su racionalna bića. Dakle, kada god pominje Boga u svojoj prirodnopravnoj teoriji, Grocijusova argumentacija nije nužno zavisna od postojanja Boga i može se uvek preformulisati u ateističkom, sekularnom vidu. Upravo je ovo smisao Grocijusove primedbe da „čak i da nema Boga“ prirodno pravo bi bilo podjednako legitimno, jer je moralnost koja je osnova prirodnog prava, kakvu i hrišćanstvo afirmiše, dostupna i nehrišćanima ili ateistima.

442

Naglašavanje ovakve uloge Boga u doba konfesionalnih trvenja, ali ipak preovlađujućeg hristocentrišnog pogleda na svet, bilo je poželjno i neproblematično. Zato je Grocijusova, u biti sekularna teorija prirodnog prava, u minimalnom smislu u kome se sve hrišćanske konfesije mogu složiti, bila teistički intonirana (up. Heering 2004). Pored toga, evidentno je da je njega veoma tištala borba među hrišćanima, jer je u svojim delima on uporno naglašavao kako, pored svih razlika koje ih dele, hrišćani treba da se ujedine bar u shvatanju morala, da dogmatske nesuglasice različitih konfesija ne smeju prerasti u rat, jer je osnovna hrišćanska poruka ljubav, miroljubivost i jedinstvo među ljudima. U tom smislu, važan otklon od srednjovekovnih doktrina pravednog rata je Grocijusova zabrana ratovanja u ime religije, napada na primitivne zajednice zbog njihovog religioznog ubeđenja, kao i njegovo uverenje da je mnogo važnije biti dobar građanin, nego dobar hrišćanin. Ovim je Grocijus presudno uticao na formulaciju Lokovih (John Locke), daleko čuvenijih, stavova o toleranciji.

Na osnovu razumevanja Boga kao večne i neiscrpne ljubavi, iz prvog pravila sledi da je fundamentalni princip svekolikog postojanja ljubav: ljubav prema sebi i prema čovečanstvu kao celini. Ljubav prema sebi je osnova prirodnog prava među pojedincima, misli Grocijus, a ljubav prema čovečanstvu u celini je osnova prirodnog prava među državama.

Ljubav prema sebi ogleda se u primarnom nagonu za samoodržanjem: svako biće u prirodi, pa i čovek, teži da se održi i u tu svrhu je fokusirano na vlastiti interes, koji se za svakog čoveka sastoji iz dobra u pogledu telesnog integriteta i dobra u pogledu blagostanja, prvenstveno svojine. Iz dvostrukosti nagona za samoodržanjem, slede dva fundamentalna prirodna zakona: „Dopušteno je braniti vlastiti život i kloniti se onoga što

mu preti. (...) Dopušteno je steći i zadržati sve što je za život korisno“ (Grotius 2006: 23). Grotius smatra da ove prirodne zakone čak ni skeptici ne mogu negirati, jer kada bismo prihvatili njihovu tezu da ljude primarno pokreću egoističke sklonosti, odnosno lični interesi, morali bismo se složiti da je primarni interes svakog čoveka zaštićen ovim prirodnim zakonima.

Osnovno ljudsko prirodno pravo, pravo na samoodbranu, Grotius tumači daleko ekstenzivnije od mnogih modernih mislilaca. Ono obuhvata i kažnjavanje, kada ga razumemo kao akt nasilja prema trećoj strani koja nas ne ugrožava direktno.⁶ Pravo kažnjavanja se tradicionalno smatralo prerogativom vlasti, političkog autoriteta, koji radi opšteg očuvanja prava i poštovanja zakona, ima monopol na upotrebu sile (Grotius 2005: 1025). Grotius ovo pravo, dakle, definiše kao pravo koje pojedinci poseduju već u prirodnom stanju i koje tek posredstvom duštvenog ugovora, kojim se oni odriču ovog prava, biva preneseno na suverena. Ova činjenica ima najdalekosežnije implikacije po intervencionizam. Izvođenje prava na kažnjavanje Grotius izlaže na sledeći način: prirodni zakon nalaže da svako njegovo kršenje bude kažnjivo, a pošto u prirodnom stanju nema vlasti koja sudi u slučaju spora, u njemu svako može biti sudija u vlastitom sporu. Međutim, ovakvo suđenje podrazumeva opasnost od proizvoljnosti, osvetoljubivosti i tendencije da kazna bude teža nego što je sam prestup. Da bi se ove opasnosti otklonile i da bi kažnjavanje bilo pravičnije, kaznu može i treba da sprovodi bilo koja treća osoba koja nije ugrožena prestupom, odnosno koja nije strana u sporu, uz uslov da nije kriva za sličan zločin. Kako se prirodni zakon osniva na ljudskoj racionalnosti, Grotius smatra da je svaka racionalna i vrlo osoba⁷ ovlašćena da zaštiti prirodni zakon kažnjavanjem njegovog kršenja. On piše da je daleko časnije kazniti povredu prava drugih ljudi nego povredu vlastitih prava, jer je verovatnije da će oni čija su prava povređena ili preterati u stepenu kažnjavanja ili sprovoditi svoju osvetu zlobno (Grotius 2005: 1021). Povrh toga, ne samo da nas racionalnost ovlašćuje da kaznimo prestupe prirodnog zakona, već imamo i dužnost to da učinimo, jer bi konstantno kršenje ovog zakona impliciralo njegovo faktičko poništavanje. Kako su ciljevi kažnjavanja reformacija onoga ko zakon krši, retribucija i primer drugima (Grotius 2005: 962),⁸ kažnjavanje je postupak

6 O pravu na kažnjavanje v. Grotius 2005, druga knjiga, poglavlja XX i XXI. Kazna je za Grotijusa „zlo koje trpimo za zlo koje smo počinili“, Grotius 2005: 949.

7 Grotius smatra da su racionalni ljudi istovremeno i vrlji, Grotius 2005: 963.

8 Primer drugima služi kao korekcija čitavog društva, u smislu prevencije zločina primerom onoga što sledi iz kršenja prirodnog zakona. Zato svako kažnjavanje mora biti javno, Grotius 2006: 32.

čija je svrha, pored dobrobiti oštećene strane i korekcije prekršitelja zakona, zaštita prava svih ljudi putem očuvanja prirodnog prava.

Međutim, kada bi svim ljudima, kako tvrde skeptici, jedini motiv za delanje bio nagon za samoodržanjem, bez ikakvog ograničenja, tada bi vladao hobsijanski rat svih protiv svijju, pa bi konstantni konflikt, a ne harmonija, karakterisao prirodno stanje. Ljudi bi svakako radije preventivno napadali ostale ljude, nego što bi čekali da sami budu napadnuti. Ovakva situacija ne bi bila u skladu sa prvim pravilom, odnosno sa Božjom voljom da uopšte stvori ljudska bića, niti sa racionalnim postupanjem čiji je cilj samoodržanje.

444

Prema tome, Božja volja za očuvanjem ljudi i svrhovitom harmonijom, ne može biti garantovana jedino ovim prvim prirodnim zakonima. Zato Grocijus piše da težnja za samoodržanjem, iako univerzalan nagon, ipak nije ono što je specifično ljudska osobina. Ljude karakteriše i ljubav prema drugima, koja je uslov mogućnosti mirne kohabitacije među pojedincima. Dakle, od ostalih bića čoveka izdvaja „želja za društvom (*appetitus societatis*), za zajednicom sa onima koji pripadaju njegovoj vrsti – i to ne bilo kakvom zajednicom, već mirnom zajednicom koja je racionalno uređena“ (Grotius 2005: 1747). Upravo društvenost ograničava egoističke sklonost ljudi, navodi nas da drugom čoveku priznamo njegova prava, tako da maksimizacija vlastite koristi ne bude u onom obimu u kome bi onemogućila nastojanje nekog drugog da maksimizuje svoju dobrobit. Prema tome, pošto je intrinzična karakteristika čoveka društvenost, ljudi bi težili da osnuju zajedince čak i da nema pretnji njihovoj bezbednosti ili ograničenja u prirodnim resursima – zbog kojih je ne samo prirodno, već je i racionalno konstituisati državu. Blagostanje je za Grocijusa tek sekundarni motiv, vođen racionalnom kalkulacijom interesa, zadovoljstva i boli.⁹

Urođenu društvenost Grocijus ne tumači aristotelijanski ili tomistički – kao posledicu karakterizacije čoveka kao „političke životinje“, već usvaja stoičku argumentaciju i tvrdi da je ona samo posledica fundamentalne ontološke osobine ljudi – racionalnosti. Upravo zato što je racionalno biće, čovek uviđa dve stvari: da drugi ljudi neće biti prijateljski nastrojeni prema njemu ukoliko on nema takve naklonosti prema drugima, kao i da prijateljski pristup prema nekome ko nam pretili i ko nas ugrožava

⁹ „Kako ljudi nemaju samo ovaj društveni instinkt (*vim socialem*) u većoj meri nego druge životinje, već imaju i kapacitet da procenjuju zadovoljstva i boli, i ona neposredna i ona koja će doći (...) svojstvo je ljudske racionalnosti da se vodi dobrim rasuđivanjem po ovom pitanju, koje nije pomućeno strahom ili neposrednim zadovoljstvima, i da sve što je očigledno u suprotnosti sa dobrim rasuđivanjem smatra suprotnim prirodnom zakonu (tačnije, ljudskoj prirodi)“ Grotius 2005: 1748.

može biti poguban, odnosno, da društvenost u situacijama u kojima drugi ljudi nisu dobronamerno i prijateljski nastrojeni može biti suprotna nagonu za samoodržanjem. Stoga racionalnost diktira da ljudi svoju ljubav prema sebi i prema drugima ispolje tako što će formirati zajednicu u kojoj će vladati zakoni koji će ljude onemogućiti da, vođeni isključivo vlastitim interesima, ugrožavaju druge pojedince.

U skladu sa ovako interpretiranom dinamikom nagona, iz ljubavi prema drugima i društvenosti slede druga dva prirodna zakona: zabrana povređivanja drugih ljudi i zabrana oduzimanja tuđe svojine (Grotius 2006: 27). Ove zakone koji štite dobrobit drugih ljudi, Grocijus naziva *zakonom nenapadanja* i *zakonom uzdržavanja*. Prvi zakon štiti njihov život, a drugi privatno vlasništvo. Uzeti zajedno, ovi zakoni čine osnovnu formu pravednosti društva, jer se njima uspostavlja i održava jednakost ljudi.

Forma društvene pravednosti je dvostruka: distributivna je opšta i odnosi se na sve građane, posredstvom nje vrši se raspodela društvenih dobara prema potrebi i zaslugi; korektivna se odnosi na pojedinca i ima dve uloge: kultivisanje dobrih i ispravljanje rđavih postupaka. Distributivna pravda obuhvata „nesavršena prava“ ili zahteve koji se tiču morala i uzajamne pomoći; ova prava ne spadaju u prirodna prava, već nastaju tek artikulisanjem nekog pozitivnog, državnog ili međunarodnog prava. Sa druge strane, prava koja proizilaze iz korektivne pravde, Grocijus smatra „savršenim pravima“ ili pravima u jakom smislu, jer je nužna posledica njihovog kršenja kazna – korektivna pravda analitički uključuje pravo prinude. Iz korektivne pravde Grocijus dedukuje peti i šesti prirodni zakon: rđavi postupci moraju biti kažnjeni, a dobri nagrađeni (Grotius 2006: 29). Ove zakone on naziva *principima kompenzacije*, nagrade i kazne. Oni moraju važiti još u prirodnom stanju, jer su uslov mogućnosti same slobode i jednakosti. Jedino kada ovakva forma pravednosti postoji, možemo reći da su ljudi jednaki, jer je svako odgovoran za posledice koje slede iz njegovih postupaka, i da su slobodni, jer svaki njihov postupak zavisi isključivo od njihove volje. Ovi principi, a to će biti osnova moje kritike Grocijusove teorije koju ću u zaključku izložiti, nedvosmisleno pokazuju da su prirodni zakoni zapravo moralne norme kojima je dodata prinudna moć.

O slobodi kao autonomiji, Grocijus piše:

„Bog je čoveka stvorio da bude slobodan i svoj sopstveni gospodar (*sui iuris*), tako da postupci svakog pojedinca i upotreba njegove svojine budu u skladu jedino sa njegovom voljom, a ne sa voljom bilo koga drugog. Štaviše, ovakav stav spada u opšti konsenzus svih naroda. Jer,

šta bi drugo bio taj dobro poznati pojam „prirodne slobode“, nego moć svakog pojedinca da dela u skladu sa sopstvenom voljom? A sloboda u pogledu postupaka je ekvivalentna posedovanju u pogledu svojine“ (Grotius 2006: 33–34).

Da bi zaštitio anutonomno postupanje ljudi u prirodnom stanju, Grocijus formuliše treće pravilo koje slobodu volje pojedinca proglašava za prirodno pravo (Grotius 2006: 34). Ovo pravilo on naziva pravilom „dobre vere“, naglašavajući da prirodno pravo mora imati moć da reguliše ljudsko delanje tako da nagradi valjane i kazni rđave postupke. Dobra vera je osnova uzajamnog poverenja pojedinaca izvan države i država koje se nalaze u međunarodnom „prirodnom stanju“.¹⁰

446

Analizu vlasništva Grocijus inicira stavom da je svojinu nad prirodnim resursima Bog prvobitno podario čovečanstvu kolektivno.¹¹ Međutim, da bi se taj dar mogao koristiti, neophodno je da deo kolektivne svojine postane lični posed pojedinaca, što je moguće jedino putem akta prisvajanja ili sticanja. Prvi uslov prisvajanja nekog dobra jeste da ga čovek može lično konzumirati ili koristiti na bilo koji način, a drugi uslov da ono što pojedinac prvobitno okupira smatramo njegovim vlasništvom, jeste da je zadovoljen kriterijum *efikasnog korišćenja* – da je osoba sposobna da iskoristi sve potencijale svog vlasništva. Zato riba u moru može postati ulov, odnosno svojina pojedinca, ali samo more ili vazduh ne mogu postati ničija lična svojina, već su neotuđivo vlasništvo čovečanstva (Grotius 2004: 24–26).

Da more ne može biti svojina, osnovna je teza Grocijusovog spisa *Slobodno more* i njegove odbrane postupka kapetana van Hemserka, koju sam već pomenula. Međutim, ovakvo razumevanje pomorskog prava bilo je prilično revolucionarno, jer se tradicionalno smatralo da države imaju pravo da zahtevaju ekskluzivnu jurisdikciju nad morem, pa čak i okeanom, ako ne doslovno, onda da pravo lova ili plovidbe formulišu na takav način da oni faktički budu zabranjeni. Otud i spor sa Portugalom. Naime, u cilju sticanja što veće materijalne koristi, Portugal je dugo insistirao na poštovanju tradicionalnog tumačenja pomorskog prava i polagao isključivo pravo na trgovinu sa Indijom, tvrdeći da se njihova državna suverenost proteže i na površine mora i okeana na kojima su obavljali trgovačke ekspedicije. Ovakvo definisanje suvereniteta je omogućilo Grocijusu da

¹⁰ Ideja da „dobra vera“ mora biti osnova bilo kog dogovora među državama ili pojedincima u odsustvu pozitivnog zakona, postojala je još u staroj Grčkoj i u Rimu. Up. Bederman 2004: 67–73.

¹¹ V. Grotius 2005, druga knjiga, poglavlja 2–10; prvobitno sticanje, str. 420–427.

opravda napad na portugalski brod, tvrdeći da je njihova kontrola pomorskog saobraćaja i zabrana trgovine ugrožavala prirodno pravo drugih naroda. Dakle, niko ne može legitimno biti onemogućen da plovi morem ili okeanom, jer bi takva zabrana bila kršenje prirodnog zakona i dopuštala bi kapetanu broda napad na onoga ko pokušava da mu uskrati pravo *korisćenja* mora. Iako je cilj Grocijusovog spisa *Slobodno more* u početku bio pragmatičan, argumenti koje je u njemu izneo presudno su determinisali dalji razvoj njegove teorije svojine.

Iz navedenih stavova sledi da ako čovek ne eksploatiše resurse kojima prema pravilu prvobitne okupacije raspolaže, ili to ne čini u dovoljnoj meri, a istovremeno onemogućava ostale ljude da ih efikasnije upotrebe, onda oni imaju prirodno pravo da mu tu svojinu oduzmu. Legitimnost ovog prava Grocijus temelji na polaznoj premisi argumenta, odnosno stavu da su prirodna bogatstva javna svojina (Božji dar čovečanstvu) i da je inicijalno svako podjednako ovlašćen da ih koristi i prisvoji; a legalnost na osnovnom ljudskom prirodnom pravu na samoodržanje. Kako samoodržanje obuhvata i prisvajanje „svega onoga što je za život potrebno“, dakle svojinu, ali i dopuštenje čoveku da upotrebi sva sredstva koja su mu dostupna da bi sačuvao život i svojinu, sledi da svako ima pravo da prisvoji ono što drugi ne koristi valjano. Navedenom argumentu nedostaje kriterijum efikasnosti upotrebe resursa, zbog čega je opseg ovog prava proizvoljan, a njegove praktične posledice potencijalno opasne.

447

Ova opasnost se najbolje uočava kada imamo u vidu da je Grocijus svojinsko pravo pojedinaca u prirodnom stanju transponovao na međunarodnu ravan, posredstvom analogije između pojedinaca u prirodnom stanju i država čiji odnosi nisu regulisani pozitivnim pravom. Implikacija ovakvog tumačenja vlasništva u međunarodnim okvirima je zapravo legitimacija kolonizacije. Naime, kao i pojedinci u prirodnom stanju, države mogu da okupiraju i prisvoje teritorije koje nisu iskorišćene valjano, kao što su one teritorije koje su bile meta evropskih kolonizatora: smatrajući da stanovnici ovih predela ne koriste svoje teritorije efikasno, što zapravo znači „u onoj meri u kojoj bi to Evropljani činili“, Grocijus je legitimisao prisvajanje njihovog zemljišta. Da je to zaista njegov stav vidimo na primeru koji se odnosi na „zločin“ stanovnika američkog kontinenta: pošto su prevashodno živeli od lova divljači i nisu obrađivali zemlju na kojoj su živeli, oni nisu imali pravo da zabrane evropskim kolonizatorima da se nasele na njihovoj teritoriji, da je prisvoje i kultivišu. Jer, za razliku od lova divljači koji ne zahteva nužno da lovac bude i vlasnik teritorije na kojoj lovi, bavljenje poljuprivredom nužno zahteva prisvajanje zemljišta.

Dakle, nisu kolonizatori činili nikakav zločin time što su želeli da nasele i kultivišu zemlju koja nije bila efikasno iskorišćena, već su starosedeoci bili krivi jer su to prirodno pravo želeli da im uskrate (Grotius 2005: 448–449). Treba naglasiti da Grocijus ipak nije bio zainteresovan za teorijsko opravdanje kolonizacije Amerike (kao što je bio Lok¹²), već za spor koji su Holanđani vodili inicijalno sa Španijom i Portugalom, a kasnije i sa Engleskom, koji je prevashodno bio vezan za trgovinu, nesmetanu plovidbu morima i za komercijalne pomorske pohode u Indiju.

448 Ovo su fundamentalni zakoni prirode koji važe u prirodnom stanju. Kako štite svojstva inherentna svakom ljudskom biću, oni su univerzalni i zajedno čine apriorne principe države. Po svojoj prirodi oni su minimalni jer ne zahtevaju od pojedinca da aktivno nešto čini, već mu pre nalažu da se uzdržava od izvesnog ponašanja i da održi prirodnu jednakost posredstvom kažnjavanja i nagrađivanja. Redosled izlaganja prirodnih zakona nije irelevantan, jer Grocijus tvrdi da onaj zakon koji je viši u hijerarhiji prirodnog zakonodavstva ima suprematiju u odnosu na niže zakone, pa je stoga zaštita vlastitog života i svojine uvek primarni cilj pojedinaca izvan društva. No, ukoliko nečiji život ili svojina nisu direktno ugroženi, a taj pojedinac želi da živi u zajednici, onda dobro celine mora biti važnije od vlastitih interesa. Uostalom, unapređujući dobrobit zajednice, čovek istovremeno unapređuje i vlastitu dobrobit.

Konstituisanje države

Kako Grocijusova koncepcija prirodnog prava i prirodnih zakona, koja važi već u prirodnom stanju, treba efikasno da osigura bezbednost, zaštititi i očuva svojinu pojedinaca, nameće se pitanje zašto su pojedinci uopšte odlučili da konstituišu državu? Odgovor leži u nemogućnosti stroge i prinudne univerzalizacije prirodnog prava. Naime, iako čovek prirodno teži samoodržanju, on je i razumno biće, sposobno da prirodne zakone smatra pravilom svoje volje. Međutim, priroda mnogih ljudi je „korumpirana“ (Grotius 2006: 35), takva da svoj interes ne vidi u racionalnom postupanju, već se vodi niskim pobudama koje ne diktira interes, tačnije racionalnost, već pohlepa i ostali poroci. Za ugrožavanje prava drugih ljudi ovi pojedinci najčešće nisu trpeli nikakvu kaznu, jer su napadali nespremljene, miroljubive ljude koji su živeli u skladu sa prirodnim

12 Grocijus nije mnogo pisao o kolonizaciji Amerike, ali je značajno naglasiti da se ovaj argument prvi put kod njega javlja. Taj argument je u celosti preuzeo i, svojom originalnom teorijom vlasništva, još više razvio Lok, koji sasvim eksplicitno podržava kolonizaciju. Up. Lok 1978: 29.

zakonom ili su napadali u grupama, pa su bili jači. Grocijus smatra da je prirodno stanje izrazito defanzivno stanje: ljudi po prirodi nisu agresivni, ali nemaju ni poriv da pomognu jedni drugima, oni su ugroženi činjenicama da su nezaštićeni od potencijalnih napada i da sve što im je za život neophodno sami moraju da pribave i proizvedu. Razmatranje prirodnog stanja uključuje i deskriptivnu rekonstrukciju osnivanja prvobitnih zajednica. Ukratko, u arhaično doba ljudi su živeli na svim delovima Zemljine površine, udaljeni jedni od drugih i njihov broj je neprestano rastao, ali zbog udaljenosti međusobna saradnja nije bila moguća. Zato su manje društvene zajednice počele da se okupljaju na jednom lokalitetu i pravno da uređuju međusobne odnose u cilju očuvanja opšte bezbednosti i blagostanja.¹³

Pošto su ljudi po prirodi društveni i ne mogu da žive sami, a prirodni zakoni nisu više bili dovoljni da očuvaju bezbednost i svojinu pojedinaca, da im pomognu da efikasnije koriste prirodne resurse, javila se potreba da se zajednica organizuje na nekim drugim osnovama, da se formulišu pozitivni zakoni koji će društvene odnose regulisati detaljnije nego što su to prirodni zakoni činili. Grocijus zato misli da nije sasvim netačno reći da su iz straha i nepravde proizašli zakoni: mnogi ljudi koji su pojedinačno bili slabi, zajednički su osnovali sistem pravde, da ne bi bili potlačeni od strane onih koji su jači i da ono što sami nisu mogli da postignu, bude ostvarljivo za njih kao zajednicu. Iz toga sledi da sistem prava može sačuvati svoj spoljašnji cilj jedino uz pomoć sile, prinude.

Društveni ugovor predstavlja volju svakog pojedinca da stupi u državu, koja se prvobitno manifestuje putem formalnog potpisivanja ugovora, a nadalje prećutnim pristankom svakog čoveka da pripada državi koja je ustanovljena (Grotius 2005: 1749). Ovim pristankom država postaje jedinstveno i trajno telo, čije interese čuvaju javni zakoni, ona štiti opšte dobro, bezbednost i ravnopravnu podelu sredstava neophodnih za život. Posredstvom društvenog ugovora ljudi se odriču samovoljnog sprovođenja prava na samoodbranu i zaštitu svojine, čime država postaje nezavisni i legitimni arbitrar u njihovim međusobnim sporovima, na koju biva preneseno i pravo kažnjavanja. Distributivna pravda, kojom se dobro ili teret zajednice deli prema potrebi i zaslugi, jeste specifična forma pravednosti koja nastaje tek u državi.

13 Stiče se utisak da Grocijus prirodno stanje nije doživljavao kao hipotetičko stanje koje mu pomaže da objasni osobenosti suvereniteta, već da je smatrao da ovakvo stanje pravne neuređenosti postoji i u vreme kada on piše svoja dela – takve su sve zajednice koje su naseljavale američki kontinent. Naime, svako društvo koje nema institucije za zaštitu javne bezbednosti i resursa jeste društvo koje živi u prirodnom stanju.

Pristajanjem na društveni ugovor i osnivanjem institucija po principu distributivne pravde, pojedinac se obavezuje ne samo da ne napada druge, već i da im pomogne na načine na koje u prirodnom stanju nije morao. U tom smislu, osnovni zakoni društvenog ugovora, koje Grocijus naziva sedmim i osmim prirodnim zakonom, ne odnose se samo na pojedinačno, već prvenstveno na opšte dobro, putem koga dobro svakog pojedinca tek biva očuvano. Kako ne zahtevaju samo uzdržavanje od izvesnih postupaka, već i pozitivno delanje čiji je cilj dobrobit drugog čoveka, ovi zakoni uključuju i izvesne moralne norme. Oni glase: *„Pojedinačni građani ne treba samo da se uzdrže od povređivanja drugih građana, već treba da ih zaštite, istovremeno i kao celinu i kao pojedince.(...) Građani ne treba samo da se uzdrže od prisvajanja tuđeg vlasništva, bilo privatnog ili javnog, već treba lično da doprinesu u sticanju onoga što je drugim ljudima potrebno i onoga što je potrebno celini“* (Grotius 2006: 37).

450

Dakle, dobrovoljnim pristankom da stupi u državu, pojedinac gubi ekskluzivno pravo da svoje interese, samoodržanje i svojinu, smatra primarnim u odnosu na društvo kao celinu. Četvrto pravilo prirodnog zakona glasi: *„Ono što je država pokazala kao svoju volju, to je zakon u odnosu na sve građane“* (Grotius 2006: 40). Dobro zajednice, oličeno u pozitivnim zakonima, iako logički i vremenski ne prethodi dobru pojedinca, u državi je normativno primarno u odnosu na pojedinačne interese. Pojedinačne volje konstituišu opštu volju, koja određuje opšte dobro u odnosu na koje svaki član dobija ono što mu pripada. Prema tome, osnova pozitivnog zakona i razlog njegove legitimnosti, jeste uzajamni sporazum i zajednička volja svih ljudi.

Volja celine izražena u državnim zakonima, čuva javno dobro putem sudskih presuda. Uloga suđenja u sporovima građana koju ima sudska vlast u državi, za Grocijusa kao i za potonje teoretičare prirodnog prava, jeste jedna od najznačajnijih funkcija države. Suđenje u sporovima je još jedan vid distributivne pravde, a sudsku presudu Grocijus definiše kao zakon primenjen na pojedinačni slučaj. Zato peto pravilo određuje volju sudske vlasti kao zakon u odnosu na građane u njihovim međusobnim odnosima (Grotius 2006: 42). Sudska vlast je, dakle, čuvar zakona i čitavog državnog poretka, time što sporove među pojedincima rešava na objektivan, nepristrasan i pravedan način, čuvajući jednakost i slobodu građana. Zbog toga deveti prirodni zakon glasi: *„Nijedan građanin neće sprovoditi svoje pravo nad drugim građanom na bilo koji drugi način izuzev posredstvom sudske procedure.“* (Grotius 2006: 43). Pošto ne postoji niko ko bi mogao da sudi u mogućem sporu građana sa državom, država može biti sudija u

vlastitom sporu, jer je sudska vlast nezavisna od izvršne vlasti. Deseti i jedanaesti zakon, kao i šesto i sedmo pravilo prirodnog prava proglašavaju sudske odluke zakonima (Grotius 2006: 44–45).

Grocijus naglašava da je država samo mala verzija većeg entiteta, zajednice čovečanstva, u odnosu na koju izvan države i dalje važe prirodni zakoni koji su osnova međunarodnog prava. Ipak, da ponovim, jednom kada stupe u građansko stanje, pojedinci državne zakone moraju smatrati primarnim u odnosu na prirodne i moraju ih sve smatrati legitimnim i pravednim. To znači da se Grocijus zalagao za jak pojam suvereniteta, u kome pojedinci svoja prirodna prava u potpunosti prenose na državu, obavezujući se na bezuslovno poštovanje prinudnih pozitivnih državnih zakona.

Međunarodno pravo

451

Ljubav prema drugima u širem smislu, prema čovečanstvu, izvor je drugog i osmog pravila prirodnog zakona: „*Ono što je opšti pristanak čovečanstva pokazao da je volja svih, to je zakon*“ i „*Ono što su sve države objavile kao svoju volju, to je zakon u odnosu na svaku od njih*“ (Grotius 2006: 25, 45). Iz ovih pravila slede sekundarni zakon prirode ili primarni zakon naroda. Postoje dve vrste ovog zakona: *ius gentium primum*, skup moralnih načela zajedničkih za čitavo čovečanstvo, i *ius gentium secundarium*, skup pozitivnih i dobrovoljnih međunarodnih zakona, nastalih međusobnim pristankom država da se obavežu na poštovanje određenih pravila zarad dobrobiti svih ljudi. Dakle, međunarodno pravo ili pravo naroda ima dvostruki karakter prirodnog i pozitivnog prava. Kada ga izvodimo iz prirodnog zakona, zakon naroda se može zamisliti kao skup univerzalnih pravila zajedničkih za sve države, kao pravo primenljivo na sve u istoj meri. Pozitivni elementi zakona naroda proističu iz obavezujućih zakona, ustanovljenih putem sporazuma, paktova i ugovora.

Govoreći o međunarodnom pravu, Grocijus iznova naglašava analogiju između ljudi i država: kao što ljudi u cilju sopstvenog samoodržanja konstituišu državu, čime interes pojedinca prestaje da bude privatn, već se uvek ogleda u interesu zajednice, tako i država ne može štiti vlastiti interes, ako istovremeno ne drži do interesa ostalih država. „Zaključivanje je isto u oba slučaja: građanin koji prekrši državni zakon zarad nekog svog neposrednog interesa, time će potkopati svoje dugoročnije interese i interese njegovih neposrednih potomaka, kao što se i država koja prekrši prirodni zakon i zakon naroda odriče svojih prava da nadalje živi u miru“ (Grotius 2005: 1750).

Jedna od zabrinjavajućih posledica ove analogije jeste da pojedinačne države, kao i ljudi u prirodnom stanju, imaju pravo da kazne državu sa kojom nisu u neposrednom sukobu (Grotius 2005: 1151–1167). Ovo pravo, koje legitimizuje intervencionizam, države imaju isključivo na osnovu postulirane analogije, tačnije na osnovu normativne ekvivalencije između pojedinaca i država u prirodnom stanju. Kao što pojedinci u prirodnom stanju imaju pravo da kazne kršenje prirodnog zakona zarad njegovog očuvanja i zaštite prirodnog prava svakog čoveka, tako i države među kojima ne postoji nikakav javni zakon imaju pravo da kažnjavaju države koje krše pravo naroda.¹⁴ Neki interpretatori smatraju da je cilj Grocijusove analogije između država i pojedinaca, koja implicira da su države i pojedinci u prirodnom stanju moralno ekvivalentni, posebno u pogledu prava kažnjavanja, bio da pokaže da su privatne trgovačke kompanije, kao i evropski vladari, imale pravo da započnu rat.

452

Navodeći pravedne razloge za iniciranje rata, Grocijus tvrdi da je sasvim legitimno povesti rat protiv tiranina neke druge države koji nas ne ugrožava direktno isključivo radi zaštite prava njegovih podanika, a da istovremeno sami podanici autokratske države nemaju pravo pobune protiv vladara (Grotius 2005: 1161–1162). Koliko god apsurdno i neprihvatljivo zvučala ovakva tvrdnja, ona je praktična posledica osnovnih teorijskih premisa. Naime, ako su građani putem društvenog ugovora svoje prirodno pravo kažnjavanja i samoodbrane preneli na suverena i pristali da svoje sporove sa njim rešavaju putem sudske procedure, oni više nemaju pravo pobune protiv vlasti, čak i ako je ona tiranska. Međutim, države čiji međusobni odnosi nisu regulisani pozitivnim pravom, nalaze se još uvek u prirodnom stanju i poseduju prirodno pravo kažnjavanja drugih država. Dakle, čak i ako nisu direktno ugrožene postupcima tiranina koji krši prirodna prava svojih građana (ugrožavanjem njihovih života ili svojine), sve države koje ne čine iste prestupe, imaju prirodno pravo da ga kazne isključivo iz dužnosti prema zaštiti prirodnog prava naroda. Grocijus kaže da:

„Kraljevi i oni koji imaju moć jednaku kraljevima, imaju pravo da kažnjavaju, ne samo povrede koje su njima načinjene, ili njihovim podanicima, već takođe i da kažnjavaju u ime onih koji ih se ne tiču u velikoj meri, zbog povreda koje su, bez obzira nad kime počinjene, ozbiljne povrede zakona prirode ili naroda. Jer sloboda očuvanja dobiti ljudskog društva putem kazne, koju primarno, kao što smo videli, poseduje svaki pojedinac, sada je, od stvaranja civilnog društva i suda pravde, institucionalizovana i prebiva u onome ko poseduje najvišu moć; ovo ovlašćenje ne proizilazi iz autoriteta koji

14 Praktične implikacije Grocijusove teorije, Tuck 1999: 89–94.

bi imali nad drugima, već iz same činjenice da nisu ničiji podanici. Jer, ostalima je njihovo podaništvo oduzelo pravo na kažnjavanje“ (Grotius 2005: 1021).

Dakle, u odsustvu pozitivnog međunarodnog prava prirodno pravo nezostavno važi u odnosu države prema ostalim državama ili pojedincima koji nisu njeni građani. Zato Grocijus tvrdi da vladari imaju pravo, pa čak i dužnost, da kazne tirane, kanibale, pirate, one koji ubijaju doseljenike i one koji su nehumani prema svojim roditeljima (Grotius 2005: 1022–1023), i to na osnovu prirodnog prava koje čuva interes čovečanstva, zamišljene univerzalne zajednice ljudi, kao najopštije moguće dobro.

Grocijus je, naravno, bio svestan da je njegovo razumevanje kaznenog prava sasvim oprečno dominantnim stavovima, što se vidi iz primedbe da je povod za započinjanje rata samo na osnovu prirodnog prava kažnjavanja onih koji nas ne ugrožavaju “suprotno mišljenju Vitorije, Vaskeza, Azoriusa, Moline i drugih, koji čini se zahtevaju, ako je rat pravedan, da onaj koji ga započinje bude napadnut, ili da se sve to događa u njegovoj državi, ili da on ima neku jurisdikciju nad osobama protiv kojih se rat inicira. Jer oni pretpostavljaju da je moć kažnjavanja jedino prerogativ civilne jurisdikcije; a naše je mišljenje da takva moć proizilazi iz zakona prirode“ (Grotius 2005: 1025).

453

Analogija između ljudi i država u prirodnom stanju takođe implicira da države, kao što su to pojedinci učinili, radi opšteg dobra – globalne bezbednosti i efikasne eksploatacije prirodnih resursa, treba da pristanu na međunarodni ugovor koji će ustanoviti pozitivne zakone koje sve države moraju da poštuju i da osnuju nezavisne međunarodne institucije za rešavanje njihovih međusobnih sporova. Zato najvažniji međunarodni zakon, dvanaesti zakon prirode, glasi: „*Niti će država, niti njen građanin, sprovesti svoje pravo protiv druge države ili njenih građana, na bilo koji drugi način osim putem sudske procedure*“ (Grotius 2006: 46).

Dakle, izlazak iz prirodnog međudržavnog stanja bi podrazumevao odricanje od prirodnog prava na samoodbranu, kažnjavanje i prisvajanje svojine suverenih država, u korist arbitraže međunarodnih nezavisnih institucija. Međutim, ono što Grocijusa sprečava da izvede krajnje konsekvence iz postulirane analogije i da zahteva osnivanje ovakvih institucija, jeste jak pojam suvereniteta i autonomije koje pripisuje državama, zbog čega ne može da zamisli neku nezavisnu međunarodnu instancu kojoj će biti predato pravo samoodbrane i kažnjavanja koje države poseduju u prirodnom stanju. Naglašavajući da države među sobom nisu u odnosu „subjekcije“, kao što su pojedinci u odnosu na konstituisanu opštu volju

države, on zaključuje da u njihovim sporovima ne može suditi niko drugi nego one same. Krajnji domet njegove teorije međunarodnog prava su bilateralni ili multilateralni sporazumi, koji se odnose samo na države potpisnice takvih sporazuma, koji se mogu ugovarati i raskidati prema njihovoj volji. O tim ugovorima Grocijus piše: „Dopušteno je da se pojedine države odreknu ovih institucija (privremeno ustanovljenih međudržavnim ugovorima – prim. J. G.), zbog činjenice da su one bile osnovane ne opštim (međunarodnim) sporazumom, već slobodnim pristankom pojedinih država“ (Grotius 2006: 46). Ipak, zalaganje za jak pojam suvereniteta država, koje je posledica primata pozitivnog državnog prava unutar države, kontradiktorno je u odnosu na implikacije analogije kojom se Grocijus služi da definiše principe međunarodnog prava, pa i sa mogućnošću ovog prava, jer ono nužno podrazumeva labavljenje suvereniteta države. Da je dosledno zaključivao prema postuliranoj analogiji, on bi morao zahtevati konstituisanje svetske države.

U skladu sa dvanaestim zakonom prirode koji zabranjuje proizvoljnu upotrebu prava na samoodbranu i kažnjavanje, Grocijus nudi način rešavanja međunarodnih sporova putem devetog pravila prirodnog prava. Ovo pravilo se odnosi na suđenje država u vlastitim sporovima, u kome ulogu sudije dodeljuje državi, ili građanima države, koji se brane od optužbi da su povredili prirodna prava nenapadanja i uzdržavanja.¹⁵ Ako država, ili njeni građani, koji su načinili povredu ovih zakona, ne žele da predlože pravednu kaznu za svoja dela, onda će napadnuta država, kao i države koje nisu direktno u sporu, imati prirodno pravo da je kazne onako kako smatraju da je pravedno. Ovo preliminarno pravo država da kažnjavaju povrede prava u prirodnom stanju mora važiti u odsustvu nekog obuhvatnog pozitivnog međunarodnog prava, ono je osnova doktrine pravednog rata koja je centralni deo njegove teorije.¹⁶ Svaka država koja vodi pravedan rat, kakvim ga čine uzroci za započinjanje rata, ima prirodno pravo na upotrebu sile. Dakle, iako suđenje u vlastitom sporu teško može biti legitimna sudska procedura, Grocijus je smatrao da su ovi minimalni prirodni zakoni dovoljni da sukobi ne budu puko nasilje, već da ih reguliše pravo u ratu.¹⁷

Poslednji, trinaesti prirodni zakon, ili „zakon zakona“ (Grotius 2006: 49) naglašava da sve prirodne zakone u prirodnom stanju treba poštovati u

15 Zabrane povređivanja drugih ljudi, ili država, i ugrožavanja njihove imovine.

16 Grotius 2005: 389–420. V. analizu pravednih uzroka rata: Grotius 2006: 52, 92–189.

17 O umerenosti u ratu Grotius 2005: 1420–1519. Uzroke pravednog rata u Grocijusovoj teoriji ukratko navodi Jeffery 2006: 39–40.

situacijama gde ne dolazi do konflikta između pravnih dužnosti koje oni nameću, ali da tamo gde ovaj konflikt postoji, viši prirodni zakoni uvek imaju prvenstvo u odnosu na niže.

Zaključak

Zato što je politički autoritet zasnovao na analizi prirodnog stanja, prirodnih prava i društvenog ugovora, Grocijus je inicijator modernih teorija u filozofiji politike. Ovakav obrazac argumentacije pratiće svi potonji autori, a Grocijusova analogija između pojedinaca i država u prirodnom stanju postaće osnovno heurističko sredstvo koje će koristiti da dođu do različitih zaključaka o prirodi i osobenostima međunarodnog prava. Da je ova analogija kod Grocijusa elementaran princip mišljenja o međunarodnim odnosima, vidi se iz međunarodnog prava na kažnjavanje, koje na primer dopušta intervenciju u unutrašnje poslove suverenih država, kao i prava na prisvajanje teritorije koju njeni stanovnici ne koriste efikasno, ako će to unaprediti racionalno korišćenje prirodnih resursa. Međutim, oklevanje da iz ove analogije dosledno izvede zaključke, odnosno da zahteva osnivanje nezavisnih internacionalnih institucija kojima bi međunarodno prirodno stanje bilo prevladano, navodi na pomisao da je njena upotreba bila samo posledica naknadne racionalizacije tadašnjih postupaka evropskih vladara ili moćnih trgovačkih kompanija, a ne zaista plodno teorijsko načelo koje dovodi do vrednih praktičnih zaključaka. Da je izveo sve logičke posledice iz postulirane analogije, Grocijusovo promišljanje se ne bi zaustavilo na međudržavnom prirodnom stanju, stanju konstantnih sukoba koje je jedino regulisano pravom u ratu. Ipak, prema njegovom sudu rat je legitiman način zaštite prirodnog prava, čak i jedna važna kategorija prava – on je legalan.

455

Smatram da su Grocijusove najveće zasluge u tome što je posredstvom navedene analogije identifikovao nevolje međudržavnog prirodnog stanja, nagovestio mogućnosti njihovog prevazilaženja i što je inicirao jednu vrlo važnu i uticajnu tradiciju mišljenja o međunarodnim odnosima, čiji su zastupnici smatrali da je prirodno pravo normativno primarno u odnosu na pozitivno pravo. Zajednički stav autora ove „grocijusovske tradicije“ jeste da je prirodno pravo osnova državnog i međunarodnog prava, da su dobra ili vrednosti koje ono štiti esencijalne za ljudska bića i da stoga njihova zaštita mora biti primarni cilj ljudi i izvan i unutar države. Iz toga sledi da pojedinci u prirodnom stanju, kao i države čiji odnosi nisu regulisani pozitivnim pravom, imaju dužnost da zaštite prirodno pravo i da sankcionišu njegovo kršenje, a da države koje ne poštuju prirodni zakon

ne mogu polagati pravo na suverenitet, integritet i nemešanje u njihove unutrašnje poslove. Zato što su prirodna prava univerzalna prava ljudi, osnova državnog i međunarodnog zakona, njihovo kršenje povlači legitimu kaznu. Dakle, u ovoj tradiciji intervencionizam analitički sledi iz prirodnog zakona. Od modernih mislilaca ove tradicije najpoznatiji je Lok, a vrlo je interesantno (možda i paradoksalno) što baš njega smatramo začetnikom liberalizma.

456 Iako je Grocijusova teorija progresivna u odnosu na tadašnje razumevanje prirodnog i međunarodnog prava, ona deli sve nedostatke primitivnih legalnih sistema u kojima ne postoji jasna demarkacija između moralnosti i legalnost. Zato što se pojmovi prirodnog i pozitivnog prava normativno izjednačavaju, a semantički sadržaj preklapa, moralnim normama koje čine prirodno pravo, dodata je prinudna moć, ovlašćenje i dužnost da se kazni nepoštovanje ovog prava, čime ono postaje apsolutno obavezujuće za sve ljude i države: iz prirodnog prava sledi dužnost kažnjavanja pojedinaca i država u prirodnom stanju ili oduzimanja svojine koja nije efikasno iskorišćena. Odsustvo jasne demarkacije između ova dva tipa zakonodavstva ozbiljna je mana svih teorija grocijusovske tradicije, koja obesmišljava koncepte društvenog ugovora, suverenosti države i objektivnog suđenja u sporovima na osnovu nezavisnih, nepristrasnih, obavezujućih i javnih zakona. Ova vrsta prinude najozbiljnije je kršenje individualne autonomije (pojedinaца ili država), mešanje u sferu slobode bez prethodne pravne autorizacije i regulacije takvog mešanja, koje je samim tim potpuno proizvoljno. Ona je vrsta ispitivanja tuđih motiva, moralne arogancije pojedinaca ili država koji smatraju da im je dužnost da sude o tuđem savršenstvu, ili u najbezazlenijem, miroljubivom slučaju, vrsta paternalizma, što je takođe moralno nedopušteno.

Upravo su nejasne granice prava u Grocijusovoj teoriji omogućile državnici-ma sa imperijalističkim i kolonijalističkim pretenzijama besprekornu argumentaciju za opravdanje najrazličitijih vrsta uskraćivanja slobode i oduzimanja svojine ljudi i država. Stoga Grocijusa ne mogu okarakterisati kao pacifistu koji se zalagao za miroljubivu međunarodnu politiku, kako to mnogi interpretatori čine. Ipak, eho Grocijusovog imperijalističkog tona, njegovog stalnog balansiranja između normativnih i pragmatičkih stavova, moglo bi se tvrditi, prisutan je u savremenom načinu legitimisanja raznih nemoralnih postupaka u internacionalnim okvirima pozivanjem na zaštitu ljudskih prava, onih postupaka koji se mogu svrstati u neprecizno definisano i široko polje „humanitarnih intervencija“. Pored ostalih, i ovaj razlog čini plauzibilnom tvrdnju da je Grocijus osnivač međunarodnog prava.

Literatura

- Bederman J. David (2004), *International Law in Atiquity*, Cambridge: Cambridge Universitu Press.
- Grotius Hugo (2004), *The Free Sea*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Grotius Hugo (2005), *The Rights of War and Peace*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Grotius Hugo (2006), *Commentary on The Law of Prize and Booty*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Heering Jan-Paul (2004), *Hugo Grotius as Apologist For The Christian Religion, A Study of His Work De Veritate Religionis Christianae (1640)*, Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Jeffery Renee (2006), *Hugo Grotius in International Thought*, New York: Palgrave Macmillan.
- Lok Džon (1978), *Dve rasprave o vladi, knjiga II*, Beograd, NIP „Mladost“.
- St. Leger James (1962), *The „Etiamsi Daremus“ of Hugo Grotius, A Study in the Origins of International Law*, Romae: Typis Potificiae Universitatis Gregorianaee-Romae.
- Tuck Richard (1987), „The ‘modern’ Theory of Natural Law“ u Anthony Pagden (prij.), *The Languages of Political Theory in early-modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 99–119.
- Tuck Richard (1999), *The Rights of War and Peace – Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*, New York: Oxford University Press.

457

Jelena Govedarica

Grotius' Theory of Natural Law

Summary

After analyzing Grotius' formulation of the state of nature and natural law, social contract and international law, the author places emphasis on two insights. First, that a certain heuristic principle plays a central role in Grotius' argument – the analogy between individuals and states in the state of nature. Second, his firm belief that within the international framework the protection of natural law of people and communities comes before respect for state sovereignty. The author will argue that morally unacceptable implications of these characteristics of Grotius' theory, when we take into account the way in which he defines the rights of punishment and property, are in fact legitimation of interventionism and colonialism. The author will also argue that Grotius initiated an influential tradition in international law, characterized by a lack of clear boundaries between legal and moral norms.

Keywords: Grotius, natural law, international law, interventionism, colonialism.

Milan Subotić

Postkolonijalne studije i post-sovjetska društva: mogućnosti i ograničenja ukrštanja

458

Apstrakt *U ovom radu se razmatra pitanje mogućnosti primene postkolonijalnih studija u istraživanju istorije i savremenosti post-sovjetskih društava. Početno ograničene na razmatranje odnosa imperijalnih metropola (Prvog sveta) i njegovih (post)kolonijalnih periferija (Trećeg sveta), postkolonijalne studije ne nailaze na širu recepciju u akademskim krugovima post-sovjetskih društava, te se paradigma postkolonijalizma retko koristi u tumačenju prošlosti i sadašnjosti zemalja bivšeg socijalizma (Drugog sveta). Odbacivanje teze o sopstvenom (post)kolonijalnom statusu u većini istočnoevropskih država najčešće se zasniva na neprihvatanju pretpostavke o postojanju „civilizacijske misije“ komunizma sovjetskog tipa. Stoga se Sovjetski Savez ne smatra kolonijalnom metropolom, već okupatorskom silom, a epoha socijalizma se tumači kao spolja nametnuti prekid u istorijskom razvoju koji se odvijao prema evropskom uzoru. S druge strane, konceptom tranzicije u ovim zemljama otvara se problem njihovog (post)kolonijalnog statusa u odnosu na „Evropu“ kao centar ekonomske, političke i kulturne moći. Stoga je postkolonijalna kritika u post-sovjetskim društvima češće usmerena na tematizaciju fenomena neoimperijalne dominacije i neo-kolonijalne zavisnosti, nego na objašnjenje socijalističke prošlosti. To, prema mišljenju autora, ne znači da niz koncepata postkolonijalne teorije – poput „unutrašnjeg kolonijalizma“ – ne može biti produktivno iskorišćen u potpunijem razumevanju sovjetske prošlosti, kao ni da nam u interpretaciji „hibridnih formi“ post-sovjetske stvarnosti postkolonijalne studije ne mogu biti od koristi.*

Ključne reči: *postkolonijalizam, post-sovjetska društva, kolonijalizam, imperija, unutrašnji kolonijalizam, studije potčinjenosti*

Uvod

Polazeći od sažetog prikaza istorije nastanka postkolonijalnih studija, u ovom radu prikazaću debate o mogućnostima njihove primene u istraživanju prošlosti i savremenog stanja istočnoevropskih post-sovjetskih društava.¹ Bavljenje ovom temom motivisano je ocenom da u istoriografiji i socijalnoj teoriji zemalja bivšeg Drugog sveta izostaje šira recepcija postkolonijalne paradigme. Izuzetak koji, po običaju, potvrđuje pravilo, predstavljaju poznate rasprave o Balkanu,² kao i književne i rodne studije,

1 Članak je deo obimnije studije rađene u okviru projekta Instituta za evropske studije (br. 149026) koji finansira Ministarstvo za prosvetu i nauku Republike Srbije.

2 Rasprave o plodnosti primene postkolonijalnog pristupa u tumačenju prošlosti i savremenosti „Balkana“ čine užu i zasebnu temu koja je prezentovana u knjigama Marije Todorove, Milice Bakić Hejden, Vesne Golsvorti, zborniku radova *Balkan kao*

koje zahtevaju posebno razmatranje i o kojima ovde neće biti reči. Predmet ovog rada ograničen je na zemlje bivšeg Sovjetskog Saveza i njegovih real-socijalističkih „satelita“ koje, prema uverenju Gajatri Spivak (Gayatri Spivak), predstavljaju legitimnu oblast istraživanja postkolonijalnih studija. Budući da ovo uverenje ne nailazi na širi odjek i podršku u studijama post-socijalizma, u ovom radu ću ponuditi jedno od mogućih objašnjenja razdvajanja i samo sporadičnog ukrštanja dve discipline koje ujedinjuje zajednički prefiks „post“, a koje za svoje predmete imaju (post)kolonijalna i (post)sovjetska društva. Radi potkrepljenja tog objašnjenja, u prvom delu rada kratko ću se osvrnuti na nastanak i razvoj postkolonijalnih studija, kao i na njihovu težnju da tematski obuhvate i ona područja koja u prošlosti nisu bila „kolonije“ u klasičnom smislu te reči. U nastavku, ukazaću na to kako reinterpretacija ruske i sovjetske prošlosti u „imperijalnom ključu“ (*Imperial turn*) predstavlja ključnu pretpostavku mogućnosti formulisanja postkolonijalne kritike sovjetskog istorijskog iskustva i post-sovjetskog društvenog i političkog razvoja. Razlikujući unutrašnji i spoljašnji okvir „sovjetske imperije“, u trećem delu rada izložiću argument prema kojem je odbacivanje pretpostavke o sovjetskoj „civilizacijskoj misiji“ osnovni razlog neprihvatanja postkolonijalne paradigme u zemljama Istočne Evrope. Negiranje sopstvenog (post)kolonijalnog statusa u ovim zemljama bazira se na naglašavanju razlike između sovjetske „okupacije“ i kolonijalne dominacije, te na tezi o pripadnosti „Evropi“ u koju, nakon perioda „spolja nametnutog“ socijalizma, ove zemlje teže da se ponovo „vrate“. S obzirom na to da je paradigma „tranzicije“ široko prihvaćena u post-sovjetskim studijama, razumljivo je što je postkolonijalizam sa svojom kritikom evrocentrizma imao samo marginalnu teorijsku ulogu i ograničenu primenu u istraživanjima post-sovjetskih društva. Oživljavanje interesovanja za postkolonijalnu kritiku u društvima bivšeg socijalizma danas je više vezano za teškoće tranzicije i gubitak vere u njihovu uspešnu „evropeizaciju“, nego za tumačenje uticaja sovjetske kolonijalne dominacije u prošlosti. Uprkos tome, u završnom delu rada formulirano je uverenje da pojedini koncepti postkolonijalne kritike – poput „hibridnosti“ i „unutrašnjeg kolonijalizma“ – predstavljaju potencijalno plodno oruđe za razumevanje i interpretaciju kako sovjetske prošlosti, tako i post-sovjetske savremenosti.

459

metafora (ur. O. Savić i D. Bjelić), te u brojnim propratnim radovima. S obzirom da debate o ovom regionu koje su, u osnovi, bile prevashodno podstaknute raspadom Jugoslavije, nisu predmet ovog rada, čitaoca upućujem na jedan noviji tekst Zorana Ćirjakovića u kojem autor „uvodi subalternistički diskurs ‘provincijalizacije Evrope’... kao mogući pristup ‘deprovincijalizaciji Balkana’ i delegitimisanju neoesencijalističkih tumačenja koja su imala značajno mesto u analizama postjugoslovenskog nereda“ (vid. Ćirjaković 2012).

1. Postkolonijalne studije: univerzalizacija „potčinjenosti“ (*subalternity*)

460

U jednom kraćem osvrtu na nastanak i razvoj „studija potčinjenosti“ (*subaltern studies*) Čaterdži (Chatterjee) zaključuje kako je razradom koncepta istraživanja i pisanja „istorije potčinjenih“ (*subaltern history*) stvoren jedan „generalno prihvatljiv metodološki i stilski pristup modernoj historiografiji koji može biti upotrebljen bilo gde“ (Chatterjee 2006: 104). Ovaj novi historiografski pristup koji su početkom osamdesetih godina formulisali indijski historičari (*Subaltern studies group*) zainteresovani za reinterpretaciju kolonijalne prošlosti i post-kolonijalne savremenosti Južne Azije, oslobođen je na taj način svoje izvorne vezanosti za lokalni kontekst. Njihova kritika spolja nametnutog prosvetiteljskog i evropocentričnog historiografskog „master-narativa“³, kome su robovale ne samo nacionalističke elite novostvorenih nezavisnih država, već i marksistički kritičari kolonijalizma,⁴ brzo je našla sledbenike među historičarima drugih područja nekadašnjih evropskih kolonija, poput Bliskog istoka, Afrike i Latinske Amerike. Stoga, kako to ističe Čakrabarti (Chakrabarty), „nije neopravdano reći da izraz ‘subalterne studije’ – kojim je nekada označavana serija publikacija o istoriji Indije – danas predstavlja opštu oznaku za čitavo jedno istraživačko polje koje se često smatra blisko povezanim s postkolonijalizmom“ (Chakrabarty 2000a: 9).

Pomenutu vezu s „postkolonijalizmom“ možemo shvatiti u doslovnom, temporalnom smislu – naime, novi akademski pristup istraživanju kolonijalne „potlačenosti“ formulisan je *posle* sticanja političke nezavisnosti bivših evropskih kolonija: „Proces dekolonizacije dostigao je vrhunac između četrdesetih i šezdesetih godina, dok je teorijski korpus postkolonijalnih

3 „Bar u meri koja se tiče akademskog diskursa istorije – to jest, ‘istorije’ kao diskursa koji se proizvodi na institucionalizovanom mestu kakvo je univerzitet – ‘Evropa’ ostaje suvereni, teorijski subjekt svih drugih istorija, uključujući onih koje nazivamo ‘indijskom’, ‘kineskom’, ‘kenijskom’, itd. Sve ove druge istorije na jedan poseban način teže da postanu varijacije vladajuće pripovesti (*master narrative*) koja može biti nazvana ‘istorijom Evrope’. U tom smislu, ‘indijska’ istorije je, sama po sebi, u poziciji potčinjenosti (*subalternity*) – polazeći od takvog shvatanja istorije mogu se artikulirati samo potčinjene pozicije subjekta.” (Chakrabarty 2000: 27)

4 „Kolonijalizam i njegovo nasleđe bili su i ranije suočeni sa osporavanjima. Treba se samo setiti nacionalističke pobune protiv imperijalističke dominacije i marksističkih bespoštednih kritika kapitalizma i kolonijalizma. Ipak, ni nacionalizam ni marksizam nisu bili oslobođeni od evropocentričnih diskursa. Iako je nacionalizam preokrenuo orijentalistički način mišljenja tako što je potlačenoj naciji pripisao aktivizam i istoričnost, on je i dalje participirao u poretku Razuma i Progresu koji je sam kolonijalizam uveo. Kada su pak marksisti usmeravali svoju pažnju na kolonijalnu eksploataciju, njihov kriticism je bio ograničen istoricističkom shemom koja istorijsko iskustvo Evrope smatra univerzalnim.“ (Prakash 1994: 1475)

studija nastao tek osamdesetih godina na tragu kritika orijentalizma i prosvetiteljske racionalnosti koje su bile tesno povezane sa promišljanjem evrocentrične filozofije i istoriografije... Drugim rečima, kao određeni teorijski koncept 'postkolonijalizam' nije nastao posle iznenadnog sloma 'realno postojećeg kolonijalizma', već... kao kritička refleksija kontinuiranog prisustva kolonijalizma u projektima nacionalnih elita novih država, kao i u pojmovima nacionalizma, suvereniteta, akumulacije, demokratije s jedne, te učešća u raspravama o mogućnostima i ograničenjima samog saznanja, s druge strane." (Chari & Verdery 2009: 11) Paradoksalno, postkolonijalni teoretičari koji su programski odbacivali sve „velike priče“ evropske filozofije implicitno su potvrdili staru hegelijansku izreku da Minervina sova poleće u sumrak, tj. da tek *posle* okončanja klasičnog kolonijalizma možemo osvetliti ne samo njegovo (samo)razumevanje u prošlosti, već i najrazličitije (saznajne, kulturne, političke...) vidove njegove uporne reprodukcije u savremenosti.

461

Ostavljajući po strani brojne sporove o određenju i značenju „postkolonijalnosti“⁵ kao i teškoće u definisanju heterogenog i veoma razuđenog polja „postkolonijalnih studija“,⁶ napomenimo da su katedre komparativne književnosti na (američkim i engleskim) univerzitetima bile „rodno mesto“ ovih teorija, dok su njihovi glavni zagovornici bili autori poreklom iz bivših kolonija za koje, kao pripadnike „akademske dijaspore“, koncepti poput „nepripadanja“, „hibridnog identiteta“ i „mimikrije“ nisu imali samo teorijski smisao i značaj: „Isticanje u prvi plan 'hibridnosti' i 'sinkretizma' u postkolonijalnim studijama skreće pažnju na uzajamno preklapanje 'centralnih' i 'perifernih' kultura. Upravo 'hibridnost' i 'sinkretizam' omogućavaju debate o mnogostrukostima identiteta i pozicioniranja subjekta – koje proizilaze iz premeštanja, imigracije i egzila – pri čemu granice identiteta ne ostaju sačuvane u skladu sa esencijalizmom

5 Sporovi se vode već oko samog naziva: „post-kolonijalizam“ ili „postkolonijalizam“. U ovom radu reč pišem sa crticom kada njome označavam vremenski određeni period i procese koji slede *posle* okončanja direktne kolonijalne vlasti, dok bez crtice njome označavam znatno širi vremenski period uspostavljanja, trajanja i posledica kolonijalne vladavine, te njenih uticaja na kulturu i način mišljenja kako bivših metropola, tako i kolonija, koji traju do današnjeg dana (videti: Hiddelston 2009: 3–4). Iako pravi sličnu distinkciju, Eškroft se dosledno odlučuje za suprotno rešenje: „Koristimo termin postkolonijalno kako bismo obuhvatili celokupnu kulturu koja je pogođena imperijalnim procesom od momenta kolonizacije do današnjeg dana“ (Ashcroft et al. 2004: 2).

6 Nepregledna literatura o postkolonijalnim studijama obiluje ispoljavanjem svojevrsnog „narcizma malih razlika“ kojim postkolonijalni teoretičari hermetičkim jezikom ističu neslaganja oko metoda i perspektiva svojih „teorijskih praksi“. Teri Iglton je duhovito istakao kako je sam koncept „postkolonijalizma“ predmet sporenja: „Mora da negde postoji tajni udžbenik napisan za postkolonijalne kritičare u kome prvo pravilo glasi: 'Počni sa odbacivanjem samog koncepta postkolonijalizma'“ (Eagleton 1999: 3).

i poreklom. Nimalo nije slučajno što su upravo intelektualci iz Trećeg sveta, koji su uglavnom činili dijasporu u Prvom svetu, bili ti koji su, i sami po sebi 'hibridni', formulisali teorijski okvir koji intelektualca Trećeg sveta smešta unutar mnogostrukih kulturnih pozicija i perspektiva.“ (Shohat 1992: 108) S druge strane, profesionalna usredsređenost postkolonijalnih teoretičara na istraživanje književnosti (vid. Ashcroft et al. 2004) bila je u saglasju s „jezičkim obrtom“ (*linguistic turn*) u humanističkim naukama koji je svoje filozofsko obrazloženje nalazio u Fukoovoj kritici diskursa kao sinteze „moći“ i „znanja“, kao i u postmodernističkom podrivanju vere u univerzalnost (zapadnog) Uma.⁷ Pionirsku ulogu u tom pogledu imao je *Orijentalizam* (1978) u kome je Said kritičkom analizom naučnog znanja i umetničke imaginacije o (kolonijalnom) „Istoku“ ukazao na njihovu čvrstu isprepletanost sa stvarnošću imperijalne dominacije „Zapada“. Borba antikolonijalnih pokreta zemalja Trećeg sveta protiv strane dominacije omogućila im je sticanje političke nezavisnosti, ali ne i oslobođenje od svih drugih, pre svega kulturnih, posledica kolonijalne vladavine. Stoga su postkolonijalne studije nastale kao plod kritičkog razmatranja dugoročnih kulturnih učinaka imperijalne dominacije i kolonijalne potčinjenosti.⁸ Premeštanje težišta kritičke analize sa tema neposredno povezanih sa *eksploatacijom* (ekonomija) i *dominacijom* (politika) na oblast kulture nije bilo samo posledica razočaranja stanjem u novonastalim nezavisnim državama,⁹ već i sve izraženijeg „kulturnog obrta“ (*Cultural turn*) u društvenim naukama: „Tokom dve i po decenije po objavljivanju *Orijentalizma*, nauka se, kada su u pitanju postkolonijalizam, globalizacija i Treći svet, prestrojila sa sociološke i ekonomske analize na kulturološku i teorijsku, semiotičku analizu i analizu diskursa. U isto vreme, studije postkolonijalizma poljuljale su teorijske modele i metanaracije zasnovane na nekad dominantnim paradigrama modernizacije, razvoja i svetskih sistema.“ (Todorova 2006: 13)¹⁰

7 „Sveobuhvatnu kritičku retrospekciju kojom su osamdesetih godina podvrgnute ekskluzivistički shvaćene forme Uma i univerzalnosti, stvorene zapadnom modernošću u saučesništvu sa imperijalnom ekspanzijom i kolonijalnom vladavinom, možemo smatrati direktnim pretkom postkolonijalne teorije.“ (Perry 1997: 4)

8 „Od kasnih sedamdesetih godina, ovaj koncept prevashodno su koristili kritičari književnosti koji su raspravljali o različitim *kulturnim uticajima kolonizacije*.“ (Ashcroft et al. 2001: 186)

9 Prema Kuperu, snažan rast interesovanja za kolonijalne studije tokom osamdesetih godina „jasno je odražavao neuspehe projekata modernizacije kako u njihovim liberalnim, tako i u radikalnim (socijalističkim) verzijama.“ (Cooper 2005: 34)

10 Ili, kako to ističe Jang: „Postkolonijalna teorija se razlikovala od ortodoksnog evropskog marksizma jer je njegovu kritiku objektivnih materijalnih odnosa kombinovala sa detaljnom analizom njihovih subjektivnih učinaka. Stoga je ona imala važnu ulogu u rastućem kulturalizmu savremenih političkih, društvenih i istorijskih analiza. Neki od kritičara tu kulturalističku tendenciju smatraju pre tipičnim simptomom

Umesto razmatranja sporova o statusu i dometima postkolonijalnih studija za potrebe ovog rada važnije je skrenuti pažnju na činjenicu da danas, nasuprot vremenu njihovog nastanka, ove studije nisu više striktno ograničene na tematizaciju mehanizama i posledica dominacije velikih imperijalnih sila („Prvog sveta“) u zemljama takozvanog Trećeg sveta. Nestankom klasičnog kolonijalizma, njegova noseća dihotomija relativizovana je brisanjem granica između imperijalnih „metropola“ i kolonijalnih „periferija“ kao binarno suprotstavljenih, esencijalistički shvaćenih i homogeno predstavljenih entiteta. Dovodeći u pitanje „binarizam“ strukturalističkih teorija, postkolonijalne studije danas se prevashodno bave istraživanjem različitih heterogenih „zona kontakta“ u kojima se odvijaju procesi „transkulturalnih razmena“ (vid. Pratt 1992: 6). Na taj način, prethodno dominantno interesovanje za jednosmerni determinizam „kolonijalne situacije“ postepeno je zamenjeno istraživanjem dvosmerne interakcije koja se odvija između kolonizatora i kolonizovanog: „Upravo zato što postkolonijalni identitet nastaje u ambivalentnom prostoru kolonijalnog susreta, dinamika promene ne odvija se isključivo u jedinom smeru. Ona je, u stvari, transkulturalna – sa značajnim efektima u oba pravca – jer angažovanje u kolonijama postaje sve važniji faktor u konstituisanju imperijalnog društva i njegovog samorazumevanja.“ (Ashcroft et al. 2001: 27)¹¹ Stoga se tematski obim postkolonijalnih studija postepeno širio pomeranjem fokusa istraživanja s praksi dominacije, disciplinovanja i nasilja u bivšim kolonijama, na analize učinaka kolonijalizma i u samim imperijalnim metropolama.

463

Posmatrano iz te perspektive, uočeno je da su imperijalne metropole svoju rastuću unutrašnju (rasnu, kulturnu, etničku, socijalnu...) heterogenost često regulisale reprodukcijom mehanizama kolonijalne dominacije nad, ovog puta, *sopstvenim* ili „*unutrašnje Drugim*“: „Izgradnje kolonija i država tesno su bile povezane jer je svaka država koja je pretendovala da bude ‘metropola’ imala svoju listu unutrašnje ‘Drugih’ (seljaka ili, generalno, ‘plebejaca’) za koje se činilo da je neophodno ‘poboljšanje’ koliko i za spoljašnje ili kolonijalne podanike.“ (Sunderland 2010: 125) Na taj način, brojne marginalizovane grupe razvijenog („prvog“) sveta takođe mogu biti razmatrane kao „potlačene“ (*subaltern*) jer su i one same bile i ostale

savremene kapitalističke kulture nego vrstom analize koja nam omogućava kritički pogled na dinamiku koja joj leži u osnovi. Prema takvom stanovištu, postkolonijalizam nam, u najboljem slučaju, opisuje efekte savremenih društvenih i ekonomskih odnosa, ali malo šta čini da razotkrije njihove uzroke ili da ih promeni u samoj osnovi.“ (Young 2001:7)

11 „Evropu su stvorili njeni imperijalni projekti u istoj onoj meri u kojoj su kolonijalni poduhvati bili oblikovani sukobima unutar same Evrope.“ (Cooper and Stoler 1997: 1)

izložene hegemonim diskursima vladajućih elita sopstvenih društava na način koji je sličan onom praktikovanom u prostorno udaljenim kolonijama Trećeg sveta. Stoga je, kako to ističe Jang, „postkolonijalna kritika usredsređena na *sve sile ugnjetavanja i prinudne dominacije koje su delatne u savremenom svetu* – njen domen su politike anti-kolonijalizma i neokolonijalizma, rase, roda, nacionalizma, klase i etniciteta“ (Young 2011: 11; slično: Quayson 2000: 2). Ova, u velikoj meri proširena upotreba koncepta (post)kolonijalizma, vraća nas već pomenutoj Čaterdžijevoj tezi prema kojoj metodologija „istorije potčinjenosti“, formulisana u interpretaciji engleske kolonijalne dominacije Indijom, sada može biti primenjena „*bilo gde*“.

2. Imperijalni obrt i kolonijalna dominacija

464

Prethodno ovlašno skiciranom dinamikom razvoja postkolonijalnih studija želeo sam da ukažem na postepeno širenje njihovog istraživačkog polja koje, pošavši od problematizacije (dvosmernih) odnosa (evropskih) imperija i njihovih (prekomorskih) kolonija, u epohi globalizacije teži da se konstituiše kao univerzalna, „panoptička“ teorijska perspektiva. Ipak, kako je to s notom razočaranja primetio jedan njihov zagovornik, čudno je što postkolonijalne studije, uprkos ekspanziji i širokoj primeni, „upadljivo zapostavljaju bavljenje velikim delom planete koji je obično označavan kao ‘Sovjetski blok’ ili ‘Drugi svet’“ (Chernetsky 2003: 32). Da li je to „zapostavljanje“ plod svojevrsne „inercije“ uslovljene činjenicom da je upravo „svet socijalizma“, usled njegove antikolonijalne ideološke retorike i decenijskog statusa uzora modernizacije za brojne zemlje Trećeg sveta,¹² bio sasvim izvan kritičke optike postkolonijalnih studija u njihovom formativnom periodu? Da li je nakon sloma komunističkog projekta uvrežena početna podela na „tri sveta“ izgubila smisao, te se sada postkolonijalna teorija može iskoristiti u istraživanjima ne samo prošlosti „sovjetske imperije“ i njenih brojnih „spoljašnjih“ i „unutrašnjih kolonija“, već i u tematizaciji post-sovjetskog razvoja?¹³ Drugim rečima, da li je,

12 Sam koncept „Trećeg sveta“ koji je korišćen kao opšta oznaka za „nerazvijene zemlje“ kao homogenu kategoriju nije nastao nezavisno od istorijskog postojanja „socijalističke alternative“ oličene u SSSR: „Izvorno korišćenje tog termina i samo bavljenje njime nastalo je iz anksioznosti Zapada zbog pojave ‘drugog’ sveta socijalističkih država Istočne Evrope. Sovjetski Savez je bio primarna briga koja je od samog početka usmerila mišljenje Zapada o nerazvijenom svetu“ (Pletsch 1981: 567)

13 „Velika i časna politička privrženost Trećem svetu bila je u središtu teorije o tri sveta iz koje je nastala postkolonijalna kritika. Jedan od aspekata te privrženosti bilo je sasvim opravdano uverenje da je Prvi svet u velikoj meri uzrokovao nedaće Trećeg sveta, kao i tome pridruženo uverenje da je socijalizam Drugog sveta najbolja alternativa. Kada se najveći deo Drugog sveta 1989. i 1991. urušio, njegov slom je rezultovao

uprkos različitim istorijskim pretpostavkama i „obostranom prećutkivanju“, moguća plodna razmena između postkolonijalnih i post-sovjetskih studija tako što bi postkolonijalna istraživačka perspektiva bila upotrebljena u objašnjenju i razumevanju savremenog „postkomunističkog stanja“? Koначно, ova i slična pitanja vode nas opštijoj dilemi o izmenjenom statusu postkolonijalne teorije: „Da li je ‘postkolonijalno’ postala nova *univerzalna kategorija* koja je jedina sposobna da pod jednu pojmovnu rubriku podvede tako veoma različita istorijska iskustva poput nastanaka država Novog sveta iz nasleđa kolonijalizma belih doseljenika, procese dekolonizacije Afrike i Azije, kao i znatno noviju dezintegraciju Sovjetskog bloka? Ako jeste, šta se dobija i gubi takvim pristupom istoriji? (Ram, 2006: 831).

Ispoljavanje univerzalističkih pretenzija postkolonijalne teorije sadržano u njenom nastojanju da konceptualno i metodološki „kolonizuje“ istraživanja sasvim različitih područja sveta (*area studies*), istovremeno je praćeno uvidom da je „*svaka postkolonijalnost* [prostorno i vremenski – prim. M. S.] *situirana pa, stoga, različita*“ (Spivak 2006: 828, istakao M. S.).¹⁴ Ova napetost između moguće univerzalne primene postkolonijalnog pristupa i posebnosti (post), „kolonijalnih situacija“ biva znatno lakše razrešena u studijama književnosti nego, na primer, u proučavanju istorije u kojoj bi „postkolonijalni status“ obuhvatao međusobno tako različite regione kakvi su Južna Azija, Afrika, Istočna Evropa, Latinska Amerika, kao i „naseljeničke kolonije“ poput Australije, Sjedinjenih Američkih Država, Kanade: „U istraživanjima književnosti postkolonijalna teorija relativno jednostavno prelazi s jednog regiona na drugi, ali za istoričare i društvene naučnike postoji više prepreka koje intelektualno otežavaju njenu primenu na različite zemlje kojima se oni bave.“ (Adams 2008: 2) Teza da „na planeti nema nijednog kvadratnog metra naseljene zemlje koji u nekom vremenskom periodu nije bio kolonizovan pa, stoga, i postkolonijalan“, nije nam od velike pomoći jer, ako se svuda orijentišemo pomoću „kompasa“ postkolonijalizma, onda nam preti opasnost da sama kategorija „postkolonijalnosti“ postane tako obimna da izgubi bilo kakvu

obostranim prećutkivanjem, vidljivim u mnogim radovima o postkolonijalizmu i postkomunizmu, te je očito da za postkolonijalne teoretičare koji su odrasli u paradigmi tri sveta i dalje ostaje veoma teško da prepoznaju postkolonijalnu dinamiku u okviru Drugog sveta“ (Moore 2001: 117).

14 Slično ističe i Eškroft: „Pored toga što su za utemeljenje termina ‘postkolonijalnosti’ fundamentalne evropske kolonijalne istorije i institucionalne prakse, kao i odgovori (otporom ili na drugi način) na te prakse dela ili celog kolonizovanog naroda [...] jednako fundamentalno ograničenje je usmerenost pažnje na preciznu lokaciju. Svaki kolonijalni susret ili ‘kontakt zona’ je različit i svaki postkolonijalni slučaj zahteva da, nasuprot opštim principima koji su u pozadini, bude precizno lokalizovan i analiziran zbog specifične interakcije ‘kolonizatora’ i ‘kolonizovanog’“ (Ashcroft et al. 2001: 189–190)

analitičku vrednost (Moore 2001: 112; 118). Pod „kolonijalizmom“ ipak obično podrazumevamo *istorijski određenu praksu* političke dominacije i ekonomske eksploatacije koje su, pozivajući se na svoju kulturnu superiornost (ostvarenje „civilizacijske misije“), sprovodile evropske države na udaljenim („prekomorskim“) teritorijama naseljenim „nerazvijenim“ (domorodačkim) zajednicama. Uprkos tome, zalažući se za formulisanje jednog šireg i „labavijeg“ koncepta „kolonijalizma“, Spivakova je u jednom obraćanju studentima slavistike izrazila nadu da se postojeći (južnoazijski, bliskoistočni i latinoamerički) modeli kritike kolonijalnog diskursa mogu plodno primeniti i u oblastima njihovog istraživačkog interesovanja: „Kada negde tuđinska nacija-država uspostavi svoju vladavinu, namećući svoje zakone i sistem obrazovanja kao i menjajući način proizvodnje radi sopstvene ekonomske koristi, onda možemo koristiti termine ‘kolonizator’ i ‘kolonizovani’. Posledice njihove primene na široko mnoštvo političkih i geografskih entiteta bilo bi pogrešno, *ako bi samo jedan model kolonijalizma postojao*. S druge strane, ako uočimo kako se različite vrste poduhvata i projekata preobraćaju u nešto što se može uklopiti u prethodno formulisani minimalistički opis kolonizacije, imaćemo ubedljive analize različitih vrsta progresivističkih politika.“ (Spivak 2006: 828) Ipak, ostaje otvoreno pitanje u kojoj meri „elastično“ moramo tumačiti figure „kolonizatora“ i „kolonizovanog“ da bismo ih „kreativno primenili“ ne samo u analizama prošlosti Ruske imperije i Sovjetskog Saveza, već i u tumačenjima savremenog, post-sovjetskog društvenog i političkog razvoja?

U traganju za odgovorom na ovo pitanje najmanja doza „elastičnosti“ neophodna je onim autorima koji se bave prošlošću Ruske imperije jer se oni mogu pozvati na stavove istoričara koji klasično značenje „kolonijalizma“ proširuju tako da njime ne obuhvataju samo praksu evropskih „prekomorskih“ imperija, već i njihovih kontinentalnih „srodnika“ – Ruske, Otomanske i Austrougarske imperije. U sva tri slučaja, uprkos teritorijalnoj kontinuiranosti ovih imperija, moguće je identifikovati njihova središta ili „jezgra“ (mada ne i „nacije-države“) u odnosu na koja, kasnije pripojene (osvojene) teritorije predstavljaju periferije čiji je status nalik klasičnim kolonijalnim posedima. Ako ostavimo po strani otomanski i habzburški primer, u slučaju Ruske imperije, takvim „kolonijama“ obično se smatraju Sibir, Kavkaz i Centralna Azija, dok se, znatno ređe, takav status pripisuje i njenim „zapadnim krajevima“. Diferencirani pristup ovim imperijalnim „krajinama“ (*окраины*) zasniva se na činjenici da je Ruska imperija, ambivalentna u pogledu sopstvene pripadnosti Evropi, na različite načine sagledavala i tretirala svoje „azijske“ i „evropske“ periferije

– dok se u prvim, uverena u sopstvenu kulturnu superiornost, pozivala na ostvarenje svoje „civilizacijske misije“,¹⁵ drugim je prosto vladala.¹⁶ U svakom slučaju, od Petra Velikog koji je posle pobede nad Švedskom (1721) svoje carstvo nazvao „imperijom“ (*imperium*), simbolički je jasno izražena pretenzija Rusije da – *poput drugih modernih imperija* – politički vlada različitim osvojenim ili pripojenim teritorijama koje ekonomski koristi, naseljava i „civilizuje“.¹⁷ Stoga, nezavisno od toga što te teritorije nisu bile udaljene (prekomorske) kolonije, kao i od činjenice da su se tokom vremena percepcije granica imperijalne „metropole“ i „periferija“ menjale, koncept „kolonijalizma“ može biti legitimno korišćen u tumačenju ruske imperijalne istorije.

Ovaj širi, komparativni pristup konceptu „imperije“ kao osobitom modelu političke organizacije i mehanizmu vladavine omogućio je uključivanje kolonijalne teme u historiografiju kontinentalnih imperija, a tradicionalni sporovi o „evropskom“ ili „azijskom“ identitetu Rusije dobili su dodatni podsticaj debatama o plodnosti primene Saidove „orijentalističke paradigme“ na ruski slučaj (videti: Subotić 2013). Počevši sa kritikom zapadnih predstava o Rusiji kao *objektu* (zapadnog) orijentalizma, ove debate su tokom vremena usmerene ka ispitivanju mogućnosti primene Saidove kritike orijentalizma u analizama ruskog imperijalnog diskursa o sopstvenom, „*unutrašnjem* Orijentu“. Dok su se istoričari prevashodno bavili proučavanjem institucija i mehanizama ruske vladavine nad njenim „istočnim periferijama“, primarni predmet istraživanja onih autora koji su bili inspirisani postkolonijalnim studijama bila je ruska književnost u kojoj su oblikovane predstave o Kavkazu i Srednjoj Aziji (videti: Layton 1994; Thompson 2000; Ram 2003; Hokanson 2008). Ograničavajući se na analizu „domena tekstualnosti“, oni su sledili Saidov postupak iz *Kulture i imperijalizma* proširujući ga interpretacijom književnih reprezentacija kolonijalnog „Drugog“ koji, u ruskom slučaju, nije od metropole bio razdvojen morskim ili okeanskim prostranstvom.¹⁸ Ovo novo

15 „Za Rusiju, kao i za Zapad, kolonijalna područja igrala su ulogu konstituišućeg Drugog, ulogu koja je pomogla da se stabilizuje novostečeni 'evropski' identitet Rusije zapadno od Urala.“ (Bassin 2006: 47)

16 „Ruska kolonijalna vladavina je tu bila zasnovana na vojnoj moći, a ne na vlasti i znanju, te joj je nedostajao filozofski stav kojim se opravdavaju njena osvajanja kao civilizatorska misija.“ (Buckler 2009: 255)

17 „Suštinsko značenje ovih terminoloških promena bilo je jasno: Rusija je velika sila čije novo ime naglašava njeno mesto u evropskoj politici, kao i njeno zajedništvo sa evropskom civilizacijom.“ (Sunderland 2007: 36)

18 „Grubo rečeno, Said je raščistio put kojim naučnici koji se bave ruskom istorijom i kulturom moraju, pre ili kasnije, putovati – prema mom mišljenju – što pre, to bolje.“ (Thompson 2000: 32).

čitanje ruske književnosti preduzeto je radi demonstracije teze da je i ona, poput britanske i francuske književnosti epohe imperijalizma, bila deo nametanja „diskurzivne vlasti“ nad potčinjenim, nemim i egzotičnim *kolonijalnim* podanicima Ruske imperije.¹⁹

468

Dok su prethodno pomenute primene (post)kolonijalnog pristupa istraživanju Ruske imperije u osnovi ostale ograničene na studije istorije i književnosti, istraživanja sovjetske epohe i post-sovjetske transformacije Istočne Evrope i država-članica bivšeg Sovjetskog Saveza zahtevaju jednu znatno „elastičniju“ (re)interpretaciju koncepta (post)„kolonijalizama“. Polazište tih istraživanja predstavlja tumačenje Sovjetskog Saveza kao „imperije“ koje je, izvan hladnoratovske političke retorike, formulisano u nastojanju da se teorijski obrazloži njegov iznenadni slom.²⁰ Jedna od ključnih pretpostavki takozvanog „imperijalnog obrta“ (*Imperial turn*) koji je u decenijama nakon raspada Sovjetskog Saveza „doveo do snažnog rasta istraživanja onoga što se može nazvati *imperijalnom dimenzijom ruske i sovjetske istorije*“ (Kritika 2006: 706), bila je teza da, upravo s obzirom na tu dimenziju, postoji kontinuitet carske i boljševičke vladavine jer je, u oba slučaja, suverena vlast jednog političkog entiteta (metropole), kontrolisala unutrašnju i spoljnu politiku drugih političkih entiteta, ili podređenih periferija.²¹ Ovo naglašavanje kontinuiteta i strukturne sličnosti dva politička sistema koji su prema imperijalnom poretku zauzimali dijametralno suprotne stavove,²² suočava se sa brojnim teškoćama koje, u osnovi,

19 „Romantizovana (kavkaska) plemena u delima Puškina, Bestužev-Marlinskog i Ljermontova neosporno su podržavala neke od koncepata koji su bili od vitalnog značaja za ideologiju civilizatorske misije Rusije.“ (Layton 1994: 289)

20 „Sovjetski kolaps nije bio praćen samo eksplozijom nacionalizma i antiimperijalne mobilizacije, već je takođe uticao na eksploziju naučne literature o imperijama u kojoj su iznova pokrenuta fundamentalna pitanja – poput onih o tome šta su, kako nastaju i raspadaju se imperije, tako i onih o tome šta sledi nakon njih.“ (Beissinger 2005: 15)

21 U skladu sa definicijom „imperije“ M. Dojla: „Smatram da je imperija sistem interakcije između dva politička entiteta od kojih jedan, vladajuća metropola, kao nosilac efektivnog suvereniteta, vrši političku kontrolu nad unutrašnjom i spoljnom politikom drugog entiteta – podređene periferije.“ (Doyle 1986: 12)

22 „Ruski carevi su potpuno otvoreno nastojali da izgrade imperijalnu reputaciju kao sredstvo priznanja zakonitosti njihove vladavine, te su propagirali grandioznost svojih imperijalnih poduhvata kao osnove njihove moći, kako u zemlji, tako i u međunarodnim odnosim. Nasuprot tome, sovjetska država je stremila sasvim suprotnom cilju – da ubedi svoje građane i svet da ona, uprkos akcijama na osnovu kojih je na kraju stekla široko rasprostranjenu imperijalnu reputaciju, *nije imperija*. Spolja gledano, Sovjetski Savez je rođen kao post-imperijalna forma vlasti, kao građanska multinacionalna država koja za cilj ima modernizaciju društava kojima vlada i koja u ime klasne solidarnosti teži da prevaziđe nacionalne podele.“ (Beissinger 2008: 2) Sličnu tezu zastupa Teri Martin u knjizi o sovjetskoj nacionalnoj politici: „Lenjin i Staljin su veoma dobro shvatali opasnost od etikete ‘imperije’ u dobu nacionalizma. Nacionalne krize i konačni slom Habzburške monarhije veoma su uticale na Lenjina i Staljina koji su to videli kao pravu lekciju koja im je pokazivala opasnosti od toga da vas stanovništvo percipira kao

proizlaze iz primene statičnih ili „objektivističkih“ (strukturalističkih) definicija „imperije“ na „prvu zemlju socijalizma“. Jer, kako je s pravom istakao Ronald Suni, Sovjetski Savez uopšte nije bio formiran kao imperija, već je to naknadno postao, da bi tek *post festum*, svojim slomom dodatno potvrdio svoju „imperijalnu prirodu“ (Suny 1995). S druge strane, tezom o „sovjetskoj imperiji“ otvara se problem određenja karaktera „imperijalnog subjekta“ (metropole) koji se obično razrešava pribegavanjem diskursu nacionalizma u kome se sovjetsko „prijateljstvo naroda“ i „socijalistička federacija“ tumače kao puka maska za dominaciju Rusa kao „vladajuće nacije“ nad svim ostalim „potlačenim nacijama“ Sovjetskog Saveza i Istočnog bloka. Na taj način, teorije o *komunističkom* totalitarizmu bivaju „prevedene“ na jezik *nacionalne* dominacije i potčinjavanja, pa se totalitarna kontrola ideokratske države (partije) nad multinacionalnim društvom onda tumači kao imperijalna vladavina (jedne) *nacije* nad svim ostalim nacijama i etničkim zajednicama. Dok je tokom Hladnog rata takvo tumačenje imperijalnog karaktera sovjetske vlasti bilo prevashodno usmereno na pružanje podrške neruskim nacionalizmima (radi podsticaja „nacionalnog buđenja“ novih ili afirmacije nacionalizma „starih“ nacija), nakon sloma Sovjetskog Saveza ono je u novonastalim državama poslužilo kao osnova za formulisanje novog istoriografskog narativa u kome centralno mesto zauzima figura (nacionalne) žrtve i njene konačne emancipacije od spoljnog ugnjetača. Fenomen je dovoljno poznat i iz ovdašnje, eks-jugoslovenske perspektive: „Elementi takvog nacionalističkog ponovnog pisanja istorije očiti su širom Centralne i Istočne Evrope – u njima se, po pravilu, nacije tog regiona postavljaju u poziciju nevine žrtve *drugih* nacija u žalopjkama o nizu herojskih, ali po svom rezultatu tragičnih (ranije vođenih) borbi za nacionalnu nezavisnost. Te nacije su čamile u tami inostrane okupacije, sve dok im svetlost oslobođenja nije povratila njihovo dugo gaženo dostojanstvo. Jedan rumunski pisac je iskovao termin '*lakrimogenesis*' za taj istoriografski žanr.“ (Hagen 1995: 665)

469

O rasprostranjenosti tog žanra svedoči i činjenica da Rusi – koje drugi vide kao imperijalne gospodare – takođe sebe često smatraju „žrtvama (sovjetske) imperije“.²³ „Tokom političke krize koja dovela do njegovog

‘imperiju’. Kao rezultat toga, Sovjetski Savez je postao prva multietnička država u svetskoj istoriji koja je sebe definisala kao anti-imperijalističku državu. *Oni nisu bili ravnodušni prema reči ‘imperija’ – eksplicitno su je odbacivali.*“ (Martin 2001: 19)

23 „Posle sloma Sovjetskog Saveza 1991. sve postsovjetske države prigrllile su retoriku postkolonijalnog oslobođenja. Čak je i u Ruskoj federaciji, samosvesnom nasledniku SSSR, glavni državni praznik – Dan Rusije (12. jun) – u narodu poznat kao ‘Dan nezavisnosti’. Njegov službeni naziv u vreme kada je 1992. godine proklamovan bio je ‘Dan proglašenja državne suverenosti Ruske Sovjetske Federativne Socijalističke Republike’

sloma, Sovjetski Savez je izvrgavan ruglu kao 'imperija' iz svih smerova političkog kompasa – ne samo od neprijateljskih stranih posmatrača koji su ga dugo pre toga tako karakterisali, već i od sovjetskih kritičara, kako ruskih, tako i neruskih. Nisu samo pripadnici nacionalnih inteligencija i političkih elita neruskih republika Sovjetskog Saveza počeli da koriste rečnik imperije i kolonijalizma kako bi diskreditovali režim, već su takođe to činili i obični Rusi.“ (Khalid 2007: 465) Imajući u vidu da granica koja deli (imperijalnu) dominaciju i (kolonijalnu) potčinjenost u sovjetskom slučaju nije pratila liniju razdvajanja homogeno shvaćenih „nacija“, Ruse možemo, poput Džefrija Hoskinga, smatrati istovremeno i „vladarima“ i „žrtvama“: „Sovjetski projekt nije bio eksperiment koji je sproveden samo od strane Rusa, već takođe i nad Rusima – to je bio eksperiment koji su sprovodili vladari protiv podanika, socijalisti protiv hrišćana, stanovnici građana protiv seljaka...“ (Hosking 2006: 406)

470

S obzirom na to da se proces ovladavanja prošlošću u postkomunizmu najčešće odvija umnožavanjem diskursa samoviktimizacije, decenije nakon sloma „realnog socijalizma“ možemo tumačiti kao svojevrsno kolektivno post-traumatsko stanje. U razumevanju tog stanja koncept „imperije“ kao analitičkog sredstva u tumačenjima sovjetske epohe mora biti dopunjen elementom subjektivne perspektive iz koje se prošlost bivšeg Drugog sveta opaža, opisuje i procenjuje kao *imperijalna*.²⁴ Prema Marku Bejsindžeru, dugotrajnost, obnavljanje i učestalo korišćenje koncepta „imperije“ kao praktično-političke kategorije ukazuju da na post-sovjetskom prostoru nisu veoma raširene samo imperijalne aspiracije, već i „sećanja na imperiju“ i „strahovi od nje“ koji, zajedno, snažno „oblikuju kulturu i politiku tog regiona“ (Beissinger 2008: 4). Rečju, nezavisno od rasprava o analitičko-saznajnim kapacitetima koncepta „sovjetske imperije“, trajnost i reprodukcija predstava o imperijalnoj prirodi sovjetske (ruske) vlasti predstavlja socijalnu činjenicu koja nam omogućava da post-sovjetski razvoj sagledavamo iz perspektive postkolonijalnih studija. Ili, kako to ističe Mur, jedan od

u znak slavljenja usvajanja te deklaracije koja je doneta još u okviru Sovjetskog Saveza, 12. juna 1990. godine. Taj praznik ne samo što ilustruje antiimperijalnu retoriku tada nastajuće demokratske elite Ruske republike, već takođe označava kako je u narodnoj imaginaciji Sovjetski Savez brzo stekao sve imperijalne karakteristike koje su potisnule prethodne predstave o njemu kao glavnom pokretaču etno-kulturne jednakosti i političkog oslobođenja“ (Gerasimov et al. 2013: 120).

24 „[Imperijalna] dominacija uključuje hijerarhiju i kontrolu – koje politički naučnici poput Majkla Dojla, Aleksa Motila ili Dejvida Lejka smatraju osnovnom strukturnom karakteristikama imperije kao analitičkog koncepta. *Ali, u praksi, imperija uključuje više od toga – ona, takođe, sadrži i jednu subjektivnu dimenziju...* Postoje dve dodatne karakteristike koje imperija obično uključuje: osećanje tuđinske ili strane prirode vlasti (čak i kada ta kulturna granica nije po svojoj prirodi etnička), kao i osećanje da se ta vlast vrši arbitrarno, samovoljno i samo u sopstvenom interesu.“ (Beissinger 2008:4)

najgorljivijih zagovornika takvog pristupa: „U periodu od pedeset ili dvesta godina, Rusija i, zatim, Sovjetski Savez ostvarivali su snažnu kolonijalnu kontrolu nad ogromnom teritorijom Zemlje. Mada je sada ta kontrola u velikom delu okončana, njene posledice još su veoma primetne u književnostima i kulturama postkolonijalnih post-sovjetskih država, uključujući i samu Rusiju. Naravno, kao što sam istakao, postojali su specifični načini rusko-sovjetske kontrole i njenih post-sovjetskih efekata koji se znatno razlikuju od standardnih englesko-francuskih slučajeva. Ali, da ponovim, uobičajeno privilegovanje englesko-francuskih primera kao standarda kolonijalizma u odnosu na koji su rusko-sovjetska iskustva devijacije je pogrešno jer ovekovečava već zastareli stav o centralnosti Zapada ili englesko-francuskog sveta. Mislim da je došlo vreme da se sa tom tradicijom prekine.“ (Moore 2011: 123)

3. Sovjetska imperijalna dominacija: između „okupacije“ i „civilizacijske misije“

471

Uprkos učestalim zalaganjima za primenu postkolonijalnog pristupa u istraživanju prošlosti i savremenosti bivših sovjetskih republika i država-članica nekadašnjeg „socijalističkog lagersa“, iz široko prihvaćenog uverenja o imperijalnom karakteru Sovjetskog Saveza retko se izvodi zaključak da su nove post-sovjetske države zaista bile „kolonije“ koje su sada, nakon urušavanja komunizma, nalik tipičnim „postkolonijalnim“ tvorevinama. Za većinu teoretičara iz istočnoevropskih zemalja teza o njihovom postkolonijalnom statusu nije prihvatljiva, pa u istoriografiji i društvenim naukama postkolonijalne studije ne nailaze na širu recepciju. Osnovni razlog za to ne leži toliko u pozivanju na postojanje (istina, ograničenog) suvereniteta tih država tokom socijalističke epohe, niti na činjenicu odsustva značajnijeg broja sovjetskih „kolonizatora“ u njima, koliko počiva na odbacivanju ocene po kojoj je sovjetska dominacija bila praćena elementom *kulturne superiornosti* koji je nužni pratilac klasične „kolonijalne situacije“. ²⁵ Naime, iako oštro kritikuju sovjetsku političku dominaciju i smatraju da su njihove zemlje bile izložene ekonomskoj eksploataciji, brojni istočnoevropski autori sopstvene države ne smatraju bivšim „kolonijama“ jer bi time implicitno potvrđivali postojanje izvesne „civilizacijske misije“ Sovjetskog Saveza. Jer, ako i prihvatimo tezu da je u istočnoevropskim

25 Jer, da podsetimo: „Kolonijalni projekt uključuje doslovno shvaćen proces stupanja na tuđu teritoriju i preuzimanja na njoj kontrole nad društvom i proizvodnjom kao i, na višem konceptualnom nivou, *post facto* objavu i širenje kulturne ideologije koja prisustvo kolonizatora opravdava njegovim superiornim znanjem i 'civilizacijom.' (Hiddelston 2009: 2)

zemljama tokom kratkog perioda posleratne izgradnje bila raširena vera u sovjetski tip socijalizma kao u efikasno sredstvo njihove ubrzane modernizacije i razvoja, teško možemo dokumentovati stanovište da je ta vera, osim u uskom krugu komunističke nomenklature, bila udružena sa osećanjem i prihvatanjem *inferiornosti* sopstvene (nacionalne) kulture. Naprotiv, u većini bivših socijalističkih (naročito centralnoevropskih) zemalja politička i ekonomska podređenost Sovjetskom Savezu bila je praćena uverenjem da je (istočno i centralnoevropska) „periferija“ bila i ostala kulturno superiornija od (sovjetske) „metropole“, što je, prema Muru, svojevrсни „*obrnuti kolonijalizam*“: „Prema standardnoj zapadnoj priči o kolonijalizmu, on je uvek udružen sa orijentalizacijom koja kolonizovanog predstavlja kao pasivnog, aistoričnog, ženstvenog ili varvarskog. Međutim, u ruskoj kolonizaciji Centralne Evrope taj odnos je obrnut zbog toga što je tokom bar nekoliko vekova Rusija iznova bivala opterećena strahom ili, povremeno, uverenjem da je kulturno inferiorna u odnosu na Zapad... Stanovnici Centralne Evrope često su na rusko-sovjetske kolonizatore gledali kao na Azijate.“ (Moore 2001: 121)²⁶ Zato su sovjetsku dominaciju stanovnici većine država Varšavskog pakta pre smatrali *okupacijom* nego kolonijalnom vladavinom, što je osamdesetih godina prošlog veka najjasnije artikulirano u debatama o „Srednjoj Evropi“ koja je, prema poznatoj Kunderinoj oceni, predstavljala „*oteti Zapad*“, superiorno „središte zapadne kulture“ koje je, hirom istorije, bilo predato na milost i nemilost (inferiornoj) „ruskoj civilizaciji“ (vid. Kundera 1984: 40).²⁷ Izbegavanjem diskursa kolonijalne potčinjenosti i naglašavanjem činjenice „okupacije“ s jedne strane pojačavao se žrtveni status ovih zemalja, dok se s druge, nakon sloma („spolja nametnutog“) socijalističkog eksperimenta, dodatno legitimisao njihov zahtev za „*povratak* u Evropu“.²⁸ Za razliku od kolonijalne

26 Ili, kako iz perspektive baltičkih republika ističe jedan tamošnji autor: „U pogledu Sovjetskog Saveza, odnos između kolonizatora i kolonizovanih bio je stoga obeležen ironičnim obrtom... Odnos sovjetske imperije i baltičkih zemalja se jednostavno ne uklapa u uobičajenu suprotnost civilizovane metropole i varvarske ili primitivne periferije koji je tipičan za tradicionalni pristup kolonijalnim odnosima.“ (Račevskis 2006: 166) Slično objašnjenje odbacivanja „kolonijalnog markera“ daje njegova koleginica: „Preferirajući da o sebi misle kao superiornim u odnosu na druge kolonizovane narode, baltički narodi smatraju da je njihovo trpanje u isti koš sa ostatkom kolonizovanog čovečanstva ne samo neprivačno, već i ponižavajuće – oni žele da budu deo ‘civilizovanog’ dela sveta.“ (Karletas 2006: 4)

27 „Intelektualci iz Istočno-centralne Evrope se snažno protive sugestiji o kulturnom kolonijalizmu koji je sproveo bivši Sovjetski Savez. U stvari, u tom području postoji svesni pokušaj da se naglase i identifikuju zapadni uticaji.“ (Deltcheva 1998: 558)

28 „Sami istočnoevropski narodi streme da se što više distanciraju od (post)sovjetske Rusije ističući za svoj strateški cilj ‘povratak u Evropu’ kojoj su, kako kažu, uvek pripadali. Stoga oni sovjetsku dominaciju prvenstveno predstavljaju u kategorijama okupacije, a ne kolonizacije. Ne bez osnove, istočnoevropski narodi su se bojali da bi

vladavine, „okupacija“ obično označava vremenski ograničeni period strane dominacije koji, iako predstavlja diskontinuitet u istorijskom razvoju okupirane zemlje, ne dovodi do dubokih i trajnih promena u identitetu ‘okupiranih nacija’ (vid. Platt 2013: 133–134).

Posmatrano iz te perspektive, dominantna paradigma post-komunističke „tranzicije“ znatno se razlikovala od problema i trajektorije postkolonijalnog razvoja. Naime, dok su postkolonijalna društava nakon uspešne emancipacije bila suočena sa problemom usklađivanja traganja za autohtonim tradicijama oslobođenim od naslaga kolonijalne dominacije sa nužnošću modernog razvoja, zemlje bivšeg realnog socijalizma su u direktnom preuzimanju postojećeg (liberalno-demokratskog) političkog i (tržišnog) ekonomskog sistema videle svoj povratak na magistralni put istorijskog razvoja oličen u „Evropi“ kojoj su, prema sopstvenom uverenju, oduvek pripadale: „Nasuprot ‘klasičnim’ postkolonijalnim statusu Indije ili Obale Slonovače, ‘okupirane’ teritorije Istočne Evrope nisu imale teškoća u obnovi svog ‘autohtonog’ identiteta i istovremenom nastavljanju modernizacije prema evropskom modelu jer su ta dva zadatka videle kao jedan“ (Platt 2013: 137). Percipirana na taj način, „socijalistička epoha“ svodi se na nesrećnu aberaciju istorijskog toka koju je moguće poništiti usvajanjem i ubrzanom primenom savremenih zapadnih institucionalnih aranžmana. Rečju, osnovnu prepreku široj recepciji postkolonijalne kritike u post-sovjetskim, „tranzitornim“ zemljama, predstavlja snažna težnja ovih društava da potvrde sopstveni (nasilno potisnuti i ponovno stečeni) „evropski identitet“.²⁹ Budući da je upravo kritika „evrocentrizma“ jedan od ključnih motiva i sadržaja postkolonijalnih studija, sasvim je razumljivo što one, uprkos njihovoj popularnosti u zapadnim akademskim krugovima, nisu bile inspirativne za teoretičare u post-sovjetskim državama. Njima Čakrabartijev programski zahtev o potrebi „provincijalizacije“ Evrope (*Provincializing Europe*) nije bio prihvatljiv jer se univerzalno-normativni status „Evrope“ ne može dovoditi u pitanje iz perspektive „periferije“ koja teži povratku sopstvenom „centru“.

Istina, sa globalnom krizom i postepenim gubitkom vere u brzu i uspešnu „tranziciju“, u bivšem „svetu socijalizma“ može se zapaziti obimnija

isticanje njihovog kolonijalnog statusa u sovjetskoj imperiji moglo otežati njihovu evroatlantsku integraciju.“ (Riabchuk 2013: 117)

29 Stoga N. Kondi naglašava činjenicu da je odredba „postkolonijalno“ neprihvatljiva, na primer, za većinu Čeha za koje je „post-sovjetska obnova usmerena kako prema reintegraciji u post-hladnoratovsku Evropu, tako i prema izgradnji nacije-države“. S druge strane, insistiranje na tezi o „sovjetskoj okupaciji“ umesto o „sovjetskom kolonijalizmu“ pokreće dilemu: „Da li je ispravno reći da su, na primer, Česi bili okupirani, dok su Uzbekistanci bili kolonizovani?“ (Condee 2006: 830).

receptija postkolonijalne kritike koja je usmerena u dva osnovna pravca. Prvim se prevashodno tematizuje prošlost jer se u sovjetskom „kolonijalnoj dominaciji“ traži i nalazi objašnjenje za postojeće deficite i ograničenja u demokratskoj rekonstrukciji post-sovjetskih društava. Takvim pristupom, „sovjetsko nasleđe“ identifikuje se kao osnova za uporno reprodukovanje brojnih negativnih karakteristika društvenog života i kao ključni element postsocijalističkih „hibridnih formi“ autoritarne i demokratske kulture. Ipak, „bar od početka novog milenijuma, postaje sve očiglednije da teleološki narativi koji su istoriju državnog socijalizma tretirali kao privremeno skretanje s puta modernizacije i demokratizacije po zapadnom modelu, više nisu dovoljni da objasne sve nevolje post-socijalističkog razvoja“ (Hladík 2011: 581). Tražeći potpunije objašnjenje brojnih „nevolja“ post-socijalizma, jedan broj autora je pod uticajem savremenih studija postkolonijalizma svoju kritičku refleksiju sa (sovjetske) prošlosti usmerio ka tematizovanju sopstvenog perifernog položaja u odnosu prema savremenom „Zapadu“ ili „Evropi“.³⁰ Razočarani učincima „tranzicije“, oni su zaključili da je u zemljama bivšeg Drugog sveta jedna kolonijalnu zavisnost sada zamenjena drugom – „neokolonijalnom“. Iako nisu evropske „kolonije“ u doslovnom smislu reči, one su (p)ostale evropske „periferije“ čiji odnos prema metropoli („Zapadu“) može biti opisan metaforom „samokolonizacije“: „Koncept samokolonizovanja može biti korišćen za kulture koje su podlegle kulturnoj moći Evrope i Zapada, a da praktično nisu bile osvajane i pretvorene u kolonije. Istorijske okolnosti transformisale su ih u izvankolonijalnu ‘periferiju’, lateralne posmatračke koji nisu direktno pogođeni niti značajnim kolonijalnim sukobima, niti podvrgnuti tehnikama kolonijalne vladavine. Ipak, iste te okolnosti stavile su ih u situaciju u kojoj su bile prinuđene da priznaju samoočiglednu stranu kulturnu dominaciju i dobrovoljno prihvate osnovne vrednosti i kategorije kolonijalne Evrope. Rezultat može biti nazvan ‘hegemonijom bez dominacije’“ (Kiossev 2008) Rečju, sa stanovišta postkolonijalne kritike istočnoevropska društva možemo smatrati osobitim slučajem hegemonije evropskog modela razvoja koji se u svojoj težnji ka univerzalizaciji ne oslanja toliko na direktnu kolonizaciju, koliko na mehanizme kulturne, „simboličke“ dominacije: „Savremeni intelektualci Istočne Evrope, to jest intelektualci koji žive u svetu posle 1989, sebe sve više vide u položaju podređenom u odnosu na centre u kojima se proizvodi i širi znanje, a koji se nalaze na Zapadu, i neki čak eksplicitno govore o intelektualnom

30 „Konačno, postkolonijalna teorija može možda postati važna ne samo za analize zavisnosti postsocijalističkih zemalja od njihove prošlosti kao sovjetske periferije, već takođe i za analize njihove sadašnje i buduće zavisnosti posle njihovog pretvaranja u margine Zapada.“ (Hladík 2011: 590)

neimperijalizmu, neokolonijalizmu ili samokolonizaciji, i otuda onda dolazi priča o postkolonijalizmu“ (Todorova 2006: 33). Uobičajeni otpori takvoj dominaciji – najčešće formulisani u ime odbrane suvereniteta „nacije-države“ i/ili autohtonosti nacionalne kulture – ne dovode u pitanje univerzalno važenje evropskog istorijskog iskustva te ih možemo smatrati „derivativnim diskursima“ (Chatterjee) jer su izvedeni iz temeljnih kategorija upravo tog iskustva. Stoga, uprkos širenju nezadovoljstva „Evropom“ i gubitkom poverenja u „Zapad“, postkolonijalni teorijski pristup, izuzev u radovima o rodnim studijama i književnoj kritici, u društvenoj teoriji i historiografiji post-sovjetskih zemalja retko nailazi na širu recepciju: „Ni glavni predstavnici postkolonijalnih studija još uvek ne uključuju postkomunistički svet u sferu svog interesovanja, ni vodeći istraživači postkomunizma ne žure da postkolonijalnu metodologiju uključe u svoja radna oruđa“ (Riabchuk 2013: 116).

475

Zaključak

Vremenski paralelizam glavnih tokova post-sovjetskih i postkolonijalnih studija, kao i debate o mogućnostima njihove plodotvorne sinteze, obnavljaju stari spor o mogućnosti *opšteg* važenja metodologije i teorijskih koncepata nastalih u *posebnim* socijalnim i istorijskim okolnostima. Iskustvo zapadne kolonijalne vladavine, borba antikolonijalnih pokreta, sticanje političke nezavisnosti zemalja Trećeg sveta, kao i njihova (post-kolonijalna) kulturna „hibridnost“ i zavisnost od bivših metropola predstavljaju istorijski određenu pozadinu ranih ili „klasičnih“ postkolonijalnih studija: „Iako postkolonijalizam ima univerzalističke pretenzije, njegova geneza i razvoj jasno su vezani za indijski potkontinent i Afriku tokom XIX i XX veka.“ (Todorova 2006: 17) Debate povodom primene postkolonijalnog pristupa u istraživanjima istorije i savremenosti (sovjetskog i post-sovjetskog) „Drugog sveta“ tiču se upravo mogućnosti, opravdanosti i heurističke vrednosti ovih pretenzija na opštu primenljivost metoda i koncepata razvijenih u okviru postkolonijalnih studija. Autori koji smatraju da je socijalizam sovjetskog tipa bio jedna od varijanti kolonijalne dominacije, te da su post-sovjetske zemlje u postkolonijalnom položaju (bilo spram Sovjetskog Saveza u prošlosti, bilo spram „Zapadne Evrope“ u sadašnjosti), sklone su da zanemare brojne (institucionalno-političke i ekonomske) osobenosti nekadašnjeg „sveta socijalizma“. U tome, a ne u samoj „pomodnosti“ postkolonijalnih studija, koje produžavaju „hegemoniju zapadnoevropskih kategorija u humanističkim naukama“ (Burbank 2012: 352), vidim osnovni problem univerzalizacije postkolonijalnog pristupa. U tom pogledu, slažem se sa stavom Alekseja Jurčaka (Yurchak) prema kome se „bilo

kakve paralele između socijalizma i kolonijalizma [...] mogu praviti jedino uz krajnji oprez kako bi se izbeglo njihovo poistovećivanje na račun postojanja dubokih političkih, etičkih i estetičkih razlika između ovih projekata“ (Yurchak 2006: 9). To, naravno, ne znači da postkolonijalna kritika ne može, naročito u studijama kulture, biti produktivno korišćena kako u analizama savremenog postsocijalizma, tako i u istraživanju ruske i sovjetske prošlosti. Ipak, u odnosu na post-sovjetsku Istočnu Evropu, postkolonijalne studije znatno lakše nalaze primenu u istraživanjima istorijskog i savremenog razvoja „unutrašnjeg“ prostora bivšeg Sovjetskog Saveza koji se danas obično naziva „evroazijskim“. Iako opterećen sopstvenom istorijom (vid. Subotić 2004), kao i savremenom (geo)političkom (zlo)upotrebom, sam ovaj koncept (kao svojevrsna „anti-paradigma“ – Hagen 2004) nas upućuje na postojanje brojnih „hibridnih“ kulturnih karakteristika i „zona kontakta“ na ovom području. Pošto je postkolonijalna kritika zainteresovana za dekonstrukciju esencijalističkih koncepata „Istoka“ i „Zapada“, kao i jednosmerno-teleološki shvaćenog procesa modernizacije, u ruskom i sovjetskom istorijskom iskustvu ona može naći obilje materijala za razmatranje. U tom razmatranju, uvid u dve osnovne razlike u odnosu na klasični model zapadnog kolonijalizma – ambivalentni odnos Ruske imperije prema svom (ne)evropskom identitetu, kao i uloga sovjetske države u nacionalnoj izgradnji „ugnjetenih“ naroda sa imperijalnih periferija (vid. Martin 2004) – predstavlja, prema mom mišljenju, polazište za plodnu primenu postkolonijalne kritike. On nam ne omogućava samo razumevanje onih formi ruskog kolonijalizma (prevashodno onog na području Centralne Azije) koji je blizak zapadnom modelu,³¹ već nam otvara i znatno širu temu fenomena „unutrašnjeg kolonijalizma“ (Etkind 2011), u kome je kulturna, a ne etnička distanca, osnov kolonijalne dominacije elite (države) nad narodom (društvom).

Bibliografija

Abashin, Sergey; Edgar, Adrienne; Luehrmann Sonja; Gapova, Elena (2008), „Roundtable: *Sub Altera Specie* – A View at Postcolonial Paradigm from inside Russian/Soviet History“, *Ab Imperio* 2: 80–92.

31 „Srednja Azija u sastavu Ruske imperije i Sovjetskog Saveza je tema koja je verovatno najbliža kolonijalnim i postkolonijalnim istraživanjima. Tu bez teškoća nalazimo različite forme dominacije kolonizatora, kao i različite forme otpora kolonizovanih; orijentalizam i stvaranje evrocentričnih klasifikacija/kategorizacija; potčinjavanje ‘tela’ novim tehnologijama kontrole, itd. Mnogobrojne paralele između razvoja Srednje Azije tokom poslednjih 150–200 godina i razvoja, na primer, britanskih i francuskih kolonijalnih teritorija u Africi i Južnoj/Jugoistočnoj Aziji su toliko očigledne da pitanje o mogućnosti i opravdanosti njihovog poređenja u okviru izvesnih opštih konceptualnih shema, prema mom mišljenju, uopšte se ne postavlja.“ (Abashin et al. 2008: 86)

- Adams, Laura (2008), „Can We Apply Postcolonial Theory to Central Eurasia?“, *Central Eurasian Studies Review* 7 (1): 2–7.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (2001), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London and New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (2004), *The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures*, (2nd edition), London and New York: Routledge.
- Bassin, Mark (2006), „Geographies of imperial identity“, in: *Cambridge History of Russia: Imperial Russia 1689–1917*, (Edited by A. Lieven), Cambridge University Press: 45–63.
- Beissinger, Mark (2005), „Rethinking Empire in the Wake of Soviet Collapse“, in: Zoltan Barany and Robert G. Moser (Eds.), *Ethnic Politics and Post-Communism: Theories and Practice*, Ithaca, NY: Cornell University Press: 14–45.
- Beissinger, Mark (2008), „The Persistence of Empire in Eurasia“, *AAASS News Net*. 48 (1): 1–8.
- Buckler, Julie A. (2009), „What comes after “Post-Soviet” in Russian studies?“, *PMLA* 124 (1): 251–263.
- Burbank, Jane [Бёрбанк, Джейн] (2012), „Связанные законом: подданные, служащие и имперский суверенитет в Казанской губернии, 1890–1917 годы“, u: *Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России* (Сб. статей под ред. А. Эткинда, Д. Уффельманна, И. Кукулина), Москва: Новое литературное обозрение: 349–375.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000a), „Subaltern Studies and Postcolonial Historiography“, *Nepantla: Views from South* 1 (1): 9–32.
- Chari, Sharad and Verdery, Katherine (2009), „Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War“, *Comparative Studies in Society and History* 51 (1): 6–34.
- Chatterjee, Partha (2006), „A Brief History of Subaltern Studies“, *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Gunilla Budde / Sebastian Conrad / Oliver Janz (Hg.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 94–104.
- Chernetsky, Vitaly (2003), „Postcolonialism, Russia and Ukraine“, *Ulbandus Review* 7: 32–62.
- Ćirjaković, Zoran (2012), „Subalterne studije i tumačenje postjugoslovenskog prostora“, *Godišnjak FPN*, Beograd, (12): 91–112.
- Condee, Nancy (2006), „The Anti-imperialist Empire and After: In Dialogue with Gayatri Spivak’s Are You Postcolonial?“, *PMLA* 121 (3): 829–831.
- Cooper, Frederick (2005), *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley: University of California Press.
- Cooper, Frederick and Stoler, Ann Laura (1997), „Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda“, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley: University of California Press: 1–48.
- Deltcheva, Roumiana (1998), „The Difficult Topos In-Between: The East Central European Cultural Context as a Post-Coloniality“, *Sarmatian Review* 03: 557–562.
- Doyle, Michael (1986), *Empires*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Eagleton, Terry (1999): „In the Gaudy Supermarket“, *London Review of Books* 21 (10): 3–6.

- Etkind, Alexander (2011), *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, London: Polity press
- Gerasimov, I; Glebov S; Mogilner, M. (2013), „The Postimperial meets the Postcolonial: Russian Historical Experience and the Postcolonial Moment“, *Ab Imperio* 2: 97–135.
- Hagen, Mark von (1995), „Does Ukraine Have a History?“, *Slavic Review* 54 (3): 658–673.
- Hagen, Mark von (2004), „Empires, Borderlands, and Diasporas: Eurasia as Anti-Paradigm for the Post-Soviet Era“, *American Historical Review* 109 (2): 445–468.
- Hiddelston, Jane (2009), *Understanding Postcolonialism*, Stocksfield: Acumen Publishing.
- Hladík, Radim (2011), „A Theory's Travelogue: Post-Colonial Theory in Post-Socialist Space“, *Teorie vědy / Theory of Science*, Praha, XXXIII (4): 561–590.
- Hokanson, Katya (2008), *Writing at Russia's Borders*, Toronto: Toronto University Press.
- Hosking, Geoffrey (2006), *Rulers and Victims: The Russian in the Soviet Union*, Cambridge: Harvard University Press.
- Karletas, Violeta (2006), „Baltic Postcolonialism and its Critics“, in: *Baltic Postcolonialism*, (ed. Violeta Kelertas), Amsterdam and New York: Rodopi: 1–10.
- Khalid, Adeeb (2007), „Introduction: Locating the (post-)colonial in Soviet history“, *Central Asian Survey* 26 (4): 465–473.
- Kiossev, Alexander (2008), „The Self-Colonizing Metaphor“ (internet) dostupno na: <https://uni-sofia.academia.edu/AlexanderKiossev> (pristupljeno: 16. jula 2014).
- Kritika (2006), „The Imperial Turn“ (From the Editors), *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7 (4): 705–712.
- Kundera, Milan (1984), „Oteti Zapad ili tragedija Srednje Evrope“, *Češko pitanje*, (ur. Biserka Rajčić), Beograd, 1990, str. 63–75 (prevod s češkog B. Rajčić).
- Layton, Suzan (1994), *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Terry, (2001), *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*, Ithaca: Cornell University Press.
- Moore, Chioni David (2001), „Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique“, *PMLA* 116 (1): 111–128.
- Parry, Benita (1997), „The Postcolonial: Conceptual Category or Chimera?“, *The Yearbook of English Studies* 27: 3–21.
- Pletsch, Karl (1981), „The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975“, *Comparative Studies in Society and History* 23 (4): 565–590.
- Platt, Kevin (2013), „Occupation versus Colonization: Post-Soviet Latvia and the Provincialization of Europe“, in: U. Blacker, A. Etkind and J. Fedor (eds.), *Memory and Theory in Eastern Europe*, New York: Palgrave Macmillan: 125–147.
- Prakash, Gyan (1994), „Subaltern Studies as Postcolonial Criticism“, *The American Historical Review* 99 (5): 1475–1490.
- Pratt, Merry Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.
- Quayson, Ato (2000): *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?*, Cambridge: Polity Press.

- Račevskis, Kārlis (2006), „Toward a Postcolonial Perspective on the Baltic States“, In: Violeta Kelertas (ed.), *Baltic Postcolonialism*, Amsterdam and New York: Rodopi: 165–186.
- Ram, Harsha (2003), *The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Ram, Harsha (2006), „Between 1917 and 1947: Postcoloniality and Russia-Eurasia“, *PMLA* 121 (3): 831–833.
- Riabchuk, Mykola [Рябчук, Микола], (2013), „Разновидности колониализма: О возможностях применения постколониальной методологии к изучению посткоммунистической Восточной Европы“, *Политическая концептология* (3): 116–125.
- Shohat, Ella (1992), „Notes on the *Post-Colonial*“, *Social Text* 31/32: 99–113.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2006), „Are You Postcolonial? To the Teachers of Slavic and Eastern European Literatures“, *PMLA* 121 (3): 828–829.
- Subotić, Milan (2004), *Put Rusije: Evroazijsko stanovište*, Beograd: Plato.
- Subotić, Milan (2013), „Edvard Said i ‘ruski orijentalizam’“, *Treći program II* (158): 115–139.
- Sunderland, Willard (2007), „Imperial Space: Territorial Thought and Practice in the Eighteen Century“, in: J. Burbank, M. Hagen and A. Remnev (eds.), *Russian Empire. Space, People, Power, 1700–1930*, Bloomington: Indiana University Press: 33–66.
- Sunderland, Willard (2010), „The Ministry of Asiatic Russia: The Colonial Office That Never Was but Might Have Been“, *Slavic Review* 69 (1): 120–150.
- Suny, Ronald Gregor. (1995), „Ambiguous Categories: States, Empires, and Nations“, *Post-Soviet Affairs* 11,(2): 185–196.
- Thompson, Ewa (2000), *Imperial knowledge: Russian Literature and Colonialism*, Westport: Greenwood Press.
- Todorova, Marija (2006), *Imaginarni Balkan*, Beograd: Biblioteka XX vek (drugo izdanje; prevod s engleskog Dragana Starčević i Aleksandra Bajazetov-Vučen).
- Young, Robert (2001), *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Malden MA: Blackwell Publishing.
- Yurchak, Alexei (2006), *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton University Press.

Milan Subotić

Postcolonial Studies and Post-Soviet Societies:
The Possibilities and the Limitations of their Intersection

Abstract

Starting with a short review of the postcolonial studies' origins, this paper considers the question of their application in the study of history and contemporary state of the post-Soviet societies. Aspirations of the leading theorists of postcolonial studies not to restrict their field of research on the relation of imperial metropolises (First World) and its (post)colonial periphery (Third World) have not met with the acceptance in post-Soviet societies' academia. With the exception of the famous debates on „the Balkans“ that are not the subject of this paper, the paradigm of post-colonialism is rarely used in the interpretation of past and present of the former socialist states (Second World). Rejecting the thesis of their own (post)colonial status in

most of Eastern European countries is usually based on a rejection of the assumption of the Soviet-style communism's „civilizing mission“. From the same perspective, the Soviet Union is not considered a colonial metropole, but an occupying force, and the epoch of socialism is interpreted as externally imposed breach of the historical developments based on the European model. On the other hand, the concept of these countries' transition opens up the issue of their (post)colonial status in relation to „Europe“ as the center of economic, political and cultural power. Therefore, the postcolonial critique of post-Soviet societies is more often focused on the thematisation of neo-imperial domination and neo-colonial dependency phenomena, than on the explanation of their socialist past. The author's opinion is that it doesn't mean that a number of concepts of postcolonial theory – such as „internal colonialism“ – cannot be productively used to a fuller understanding of the Soviet past, nor that in the interpretation of post-Soviet realities' „hybrid forms“ the postcolonial studies cannot be of use.

Keywords: postcolonialism, post-Soviet societies, colonialism, empire, internal colonialism, subaltern studies

PRIKAZI III
REVIEWS

Marcus Morgan and Patrick Baert,
*Conflict in the Academy: A Study
in the Sociology of Intellectuals*,
Palgrave Macmillan, London 2015

Srđan Prodanović

Kratka knjiga kembridžskih sociologa Markusa Morgana (Marcus Morgan) i Patrika Baerta (Patrick Baert) *Konflikt u akademskoj sferi: ogled iz sociologije intelektualaca* (*Conflict in the Academy: A Study in the Sociology of Intellectuals*) predstavlja prvu sociološku studiju slučaja utemeljenu u „teoriji pozicioniranja“, pravcu koji Patrik Baert poslednjih godina razvija u okviru sociologije intelektualaca. Predmet ove koncizne studije predstavlja „afera Mekejb“ (*McCabe Affair*), kontroverza u britanskoj akademskoj javnosti iz 1980–81, koja nastaje nakon neuspešnog izbora asistenta Kolina Mekejba (Colin McCabe) u zvanje predavača na Odeljenju za englesku književnost Univerziteta Kembridž. Dvojica autora se, međutim, ne ograničavaju na teoriju pozicioniranja u razvijanju konceptualnog aparata, već se oslanjaju i na kulturnu sociologiju Džefrija Aleksandera (Jeffrey C. Alexander), a u manjoj meri i na teorijske perspektive Ervinga Gofmana (Erving Goffman) i Pjera Burdijea (Pierre Bourdieu). Kako sami autori naglašavaju, njihov pristup artikulaciji teorijskog okvira je fleksibilan i prilagođen specifičnostima empirijske građe, i kombinovanje različitih teorija ima za cilj da omogući što složenije i nijansirane osvetljavanje širih društveno-teorijskih implikacija afere Mekejb.

Knjiga se sastoji od uvoda, četiri kraća poglavlja i zaključka, i tematski je podeljena na dve celine. Dok se prvi deo sastoji od detaljne hronološke analize slučaja Mekejb i pokušaja autora da uzročnike afere sagledaju u kontekstu određenih strukturnih promena u tadašnjem britanskom društvu, u drugom delu Morgan i Baert se fokusiraju na logiku i karakteristike simboličke borbe koja se vodila oko Mekejbovog izbora. Kroz analizu, autori elaboriraju centralni argument knjige da je ova naizgled nebitna akademska afera zapravo proizvela privremenu pukotinu unutar simboličkog poretka britanskog društva, za čije je zatvaranje bilo potrebno donekle preispitati najopštije kulturne obrasce klasifikacije i dominantne narative u tadašnjoj britanskoj svakodnevnici. S obzirom da autori svesno baštine Aleksanderov društveno-teorijski „kulturalizam“ u analizi

afere, u prvom delu oni nastoje da dotični kulturalizam donekle ublaže analizom društvenoekonomskih dimenzija afere, poput „Robinsonovih reformi“ višeg obrazovanja u Britaniji 60-ih, i početka tačerovske epohe u vreme samog događaja. Na taj način autori pokušavaju da aferu Mekejb predstave kao prizmu kroz koju se prelamaju ne samo fundamentalne napetosti simboličkog poretka britanskog društva, već donekle i glavni tokovi njegove ekonomske transformacije.

Morgan i Baert u ovoj studiji nastoje da opovrgnu u svakodnevici raširenu predstavu o akademskim sukobima kao društveno irelevantnim, hermetičkim i u krajnjoj liniji trivijalnim fenomenima, čije pogonsko gorivo predstavljaju sitne individualne sujete – takozvani „olujama u šolji čaja“. Nasuprot tome, autori nastoje da pokažu, na primeru afere Mekejb, da simbolička borba u akademiji ima potencijal da „usisa“ čitavu društvenu stvarnost i učini transparentnijom njenu simboličku strukturu. Glavna teorijska premissa koju autori preuzimaju od Aleksandra i elaboriraju tokom studije tiče se centralnosti simboličkih borbi u procesu konstituisanja, reprodukcije i transformacije društvene stvarnosti. Nasuprot klasičnoj funkcionalističkoj pretpostavci da konflikt (simbolička borba) predstavlja svojevrsnu negaciju društvenog poretka, odnosno fenomen koji „spolja“ deluje destruktivno na proces društvene reprodukcije, Morgan i Baert tretiraju konflikt kao integralan deo simboličke reprodukcije. Konflikt predstavlja tačku simboličke kondenzacije društvene stvarnosti, „liminalno“ stanje u kome se do tada uglavnom implicitni konsenzus u pogledu centralnih sistema klasifikacije društvene stvarnosti najpre dovodi u pitanje, a potom rekonstituiše pod manje ili više izmenjenim uslovima.

Po autorima, afera Mekejb predstavlja nedvosmislen primer takve konstitutivne simboličke borbe u kojoj dve strane, putem različitih „performativnih strategija“ i ritualizovanih formi interakcije, nastoje da mobilišu neke od fundamentalnih međusobno suprotstavljenih obrazaca evaluacije unutar simboličkog poretka, i afirmišu univerzalnu legitimnost jednog

nauštrb ostalih. Suprotstavljene strane u aferi Mekejb predstavljaju podeljeni članovi komisije za izbor Kolina Mekejba u zvanje predavača na Odeljenju za anglistiku Univerzitetu Kembridž. U svom dotadašnjem radu na Odeljenju, Mekejb se akademski pozicionirao kao „inovator“ unutar discipline, unoseći u književnu analizu elemente društvene nauke i „teorije“ (strukturalizam, semiotika, „kontinentalna filozofija“), i proširujući polje discipline na do tada neprihvatljive teme, poput filma i pozorišta.

U svojoj analizi dinamike afere, Baert i Morgan precizno demonstriraju načine na koji suprotstavljene strane u komisiji koriste različite strategije pozicioniranja i međusobne stigmatizacije, mobilišući neke od najznačajnijih obrazaca evaluacije unutar opšteg simboličkog poretka britanskog društva. Dve strane mobilišu, na primer, kulturno rasprostranjene narative o sukobu „stare garde“ i „inovatora“ unutar obrazovnog sistema, kao i narativ o nužnosti očuvanja „visoke kulture“, oličene u tadašnjem kanonu discipline engleske književnosti, suočene sa izazovima ideoloških agendi, konzumerizma i akademskog pomodarstva. Članovi komisije naklonjeni Mekejbu se i sami pozicioniraju kao akademski inovatori u službi napretka jedne okoštale elitističke discipline, žigšući svoje protivnike kao akademski anahrone i politički konzervativne, dok suprotna strana nastoji da se pred javnošću legitimiše kao čuvar kvaliteta visokog obrazovanja u službi opšteg dobra, argumentujući da su inovatori zapravo elitisti, i da se, kao članovi komisije ne vode načelom akademskog kvaliteta kandidata, već sopstvenim ideološkim sklonostima i fasciniranošću „francuskom“ teorijom.

Uz pomoć svog pomalo eklektičnog konceptualnog aparata, Morgan i Baert ipak uspešno rekonstruišu kompleksnost i nijanse performativnih strategija dveju suprotstavljenih strana u slučaju Mekejb, i osvetljavaju složene načine na koji ove strategije reflektuju i kondenzuju, unutar jedne „liminalne situacije“, najopštije unutrašnje napetosti simboličkog poretka tadašnjeg britanskog društva.

Damir Smiljanić, *Iritacije*,
Adresa, Novi Sad 2014

Davor Lazić

Sa *Iritacijama* nam stiže druga knjiga Damira Smiljanića iz područja sinestetičke teorije saznanja kojom se autor bavi i čije knjige predstavljaju pionirska dela u ovoj, kod nas prilično neistraženoj, oblasti. Sa druge strane, ni u zemljama sa bogatijom filozofskom tradicijom i produkcijom, teme i autori kojima se bavi Smiljanić svakako ne predstavljaju savremeni filozofski mejnstrim, ako pod mejnstrimom akademske filozofije pretpostavimo hegemonijalnu poziciju anglosaksonske filozofije u savremenom svetu. Ipak *savremenost* i *aktuelnost* Smiljanićevih napora ogleda se u tendencijama izmene odnosa *centra* i *periferije* ili reskripcije klasičnog filozofskog kanona. Tendencija ovih savremenih kretanja ogleda se u uvođenju tema, pojmova, polazišta, pa čak i jezika koji u klasičnom filozofskom kanonu nisu imali legitimitet. Tako u današnjoj akademiji možemo prisustvovati otvaranju prostora za filozofske kulture kojima je donedavno osporavan legitimitet, kao što su različite azijske, afričke, latinoameričke filozofske tradicije, kao i za druge emancipatorske filozofske projekte.

Posle klasičnog razvoja fenomenologije od Edmunda Huserla pa sve do Morisa Merlo-Pontija iskristalisale su se u nemačkom govornom području pre svih dve linije nastavljača fenomenološke tradicije kao možda najuticajnije. Jedna je vezana za Bohum, grad na severozapadu Nemačke, te rad Bernarda Valdenfelsa, dok drugu prepoznajemo u *Novoj fenomenologiji* Hermana Šmica.¹ U blizini ili u dosluhu sa ovom potonjom jednim delom nastaju i Smiljanićevi sinestetički doprinosi na našem govornom području.² Ipak, za razliku od autora sa našeg govornog područja, koji se često guše istorijom te koje često prati nemoć da se odupru *kanonskim autoritetima* a što im onemogućava

1 Koja se razlikuje od zbirno nazvane istoimene tendencije u francuskoj fenomenologiji (up. Gondek, Hans-Dieter/Tengelyi, László: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp: Frankfurt/M 2011)

2 Sa druge strane, kako uticaj tako i autori kojima se bavi Smiljanić ne iscrpljuje se sa fenomenološkom tradicijom u filozofiji. Smiljanić često navodi autore poput Lipsa, Miša, Keniga, Klagesa (up. Smiljanić, Damir *Sinestetika. Skica patičke teorije saznanja*. Adresa: Novi Sad 2011, str. 7 ff.).

dolazak do autentičnog glasa, Smiljanićev pristup filozofiji deluje neviđeno poletno i sveže.

486

Za razliku od Smiljanićeve prve knjige gde je pokušao da ponudi jednu skicu patičke teorije saznanja, u *Iritacijama* on bira formu ogleđa, putem koje nastavlja svoja sinestetička istraživanja.³ Ogleđe sa vanredno originalno osmišljenim naslovima otvara ogleđ pod naslovom *Hermeneutika draži*. Kako samo navikli u klasičnoj hermeneutici kod Gadamera, *razumevanje* je ono oko koga se okreće hermeneutički projekat. Već sam naslov u tom smislu deluje kontraintuitivno. Sa druge strane, sam pojam draži navikli smo da vidimo u drugačijim diskurzivnim okruženjima. Smiljanić piše: „Draž nije samo nešto što aficira subjekt, neko njegovo čulo, nego nešto što ga nagoni na tumačenje“ (str. 6). Ovde upravo nalazimo tako i jednu in nuce *kritiku kauzaliteta*.⁴ Draž nije naprosto nešto što treba odmah obuhvatiti jednom kauzalnom šematikom i ukazati na mesto draži unutar jedne takve diskurzivne formacije, nego je sama draž ono što potiče na formativnu aktivnost, na *ogledanje*. Stoga sama draž koja prelazi u nadraženost i njen opis jeste hermeneutička delatnost. A ako smo se time oslobodili, ili barem stavili u zagrade kauzalnu šematiku, onda nam sama teza o neraskidivoj povezanosti između draži i izraza ima delovati plauzibilnije. Tako Smiljanić i uvodi *hermeneutičku tezu* o draži kao interpretativnoj kategoriji i to „u dvostrukom smislu: kao ono što nam interpretira svet oko nas i kao ono što samo po sebi zahteva interpretaciju“ (str. 9). Smiljanić dalje uvodi i pojam utiska u smeru dalje razrade hermeneutike draži. Čini se da je utisak nešto kompleksnije od draži. Utisak je određen kao nešto celovito, kao nešto harmonizujuće. Ipak, draž i utisak stoje u odnosu međusobnog uslovljavanja. Dalje, Smiljanić ukazuje na dimenziju istoričnosti

u pogledu draži. Draži nisu nešto naprosto u sebi zatvoreno kao u introjeksionističkim teorijama emocionalnosti, nego draži imaju i istoriografski potencijal. Da li se draži možda rađaju, rastu i umiru kao i drugi istorijski fenomeni? Priroda ogleđa ne dozvoljava da se ide tako široko i daleko, tako da je ovde akcentovana *nadraženost modernog čoveka*. Hermeneutici draži modernog čoveka pristupa se pomoću dva teorijska modela – Georga Zimela i Valtera Benjamina. Prema jednom, opažanje modernog čoveka karakteriše se putem distance, dok je kod potonjeg, upravo suprotno, reč o približavanju kao karakteristici modernog opažanja. Smiljanić sumira da je, koncem, opažanje modernog čoveka obeleženo *rasejanošću*. Ova rasejanost se ogleđa i u jednom diskontinuitetu svesti koja nas dovodi na početak odnosno kraj teme. Aktualnost *iritacija* se ogleđa upravo u tome, u njihovom dejstvu na svest koje donosi efekat diskontinuiranosti. Smiljanićevim rečima: „U jednom trenutku je jedan takav utisak aktuelan i izvesno vreme se svest bavi njime, a onda taj interes popusti, utisak izbledi i svest se vraća u stanje relativne indiferentnosti, u kojem prebiva, sve dok je na zaokupi neka druga iritacija“ (str. 28)

Drugi ogleđ – *Gnoseologija dodira* svojim naslovom ponavlja kontraintuitivnost koju smo primetili već u prvom ogleđu *Iritacija*. Sa druge strane, Smiljanić u ovom ogleđu pokušava ne samo da ukaže na *zanemareno mesto dodira* u odnosu na druga čula unutar teorije saznanja, nego ide i korak dalje te kao glavnu tezu ogleđa postavlja tvrdnju da „dodirom *najneposrednije* iskušavamo stvarnost“ (str. 37). Ovde se Smiljanić nadovezuje na Kondijaka i tradiciju misaonih eksperimenata u filozofiji.⁵ Tematizuje se uloga dodira kao takvog, ali i u sadejstvu sa drugim čulima unutar geneze kako znanja tako i subjektivnosti subjekta. Sadejstvo čula Smiljanić ispituje tematizujući sinestezije – sinestetička iskustva, odnosno iskustva u kojima se pokazuje da granice između čula

3 Sam autor je već u knjizi *Sinestetika* nagovestio dva moguća scenarija u kojima bi se mogao očekivati dalji razvoj sinestetičke teorije.

4 Kauzaliteta u *atomističkom smislu* ili kako to nalazimo kod Merlo-Pontija pod odrednicom *partes extra partes* (up. Merlo-Ponti, Moris: *Fenomenologija percepcije*. Veselin Masleša-Svjetlost: Sarajevo 1990, str. 99).

5 Kao savremeni doprinos temi misaonih eksperimenata up. Bertram, Georg W. (Hg.): *Philosophische Gedankenexperimente. Ein Lese- und Studienbuch*. Reclam: Stuttgart 2012.

nisu tako oštre kako se obično pretpostavlja, te da pojedinačna čula nisu nešto u sebi zatvoreno, nego da je odnos među njima enigmatičniji nego što se čini. Razlika među čulima pre je diskurzivna, odnosno reč je o *distinctio rationis* prema terminologiji stare ontologije. Daljim tokom ogleda, Smiljanić uvodi i učenje *Melhiora Palađija* kao sagovornika i saborca u afirmaciji dodira i njegovog značaja u procesu saznanja. Dalje se govori o dodiru i dodirivanju sa stanovišta jezika, odnosno metafore. Dodir već i na ravni običnog jezika putem metafora svedoči o svojim sinestetičkim svojstvima.

Naredni ogled *Nova fenomenologija gadljivosti* predstavlja pokušaj aktualizacije fenomena gadljivosti unutar savremenog filozofskog diskursa. Filozofska relevantnost gađenja ogleda se u čovekom *naseljavanju* sveta. Čovek izgrađuje svet upravo licem u lice sa onim gadljivim. Pokušava tako sopstvenim konformističkim potencijalima da gadljivost domestifikuje te da je isključi iz svog neposrednog okruženja. Tako on stvara jedan svet sa ove strane gadljivosti. Gadljivost je stoga granični fenomen jednog takvog anestetizovanog sveta. Tako pojavljivanje gađenja ima karakter upada, prodora u takav anestetizovani svet. Ono što je zanimljivo u jednom delu ogleda, jeste pokušaj interpretacije odnosa između determinišućeg i modifikujućeg poimanja predikata po niti vodilji fenomena gadljivosti (str. 109 ff.). Fenomen gadljivosti dalje Smiljanić varira u različitim perspektivama te tako pokazuje takoreći različite *maske* gadljivosti. Koncem, on stiže i do gadljivosti filozofa i pitanja – koju to vrstu gađenja filozofi gaje?

U ogledu *Filozofija jeze* Smiljanić se bavi strahom i njegovim varijacijama te njihovom filozofskom relevantnošću. Za razliku od ranijih ogleda strah je koliko-toliko prisutan u filozofskom diskursu, prevashodno zahvaljujući filozofima *egzistencijalističke* provenijencije. Sam Smiljanić za pojam jeze rezervišo osećanje koje se jednim delom razlikuje od straha. Strah poseduje intencionalni predmet dok u jezi u određenom smislu on izostaje. Stoga je jeza okarakterisana putem afektivne pogođenosti i atmosferske

prirode osećanja. Ono što karakteriše jezu, prateći izostanak intencionalnog predmeta, jeste kvalitet jeze koji se ogleda u nemogućnosti da se fiksira izvor straha, odnosno: „Za fenomen jezivog je karakteristična igra između prednjeg plana i pozadine“ (str. 149). Smiljanić, pozivajući se na delo savremenog nemačkog filozofa Gernota Bemea, ukazuje, shodno prirodi emocija kao atmosfera, na moć i mogućnost *insceniranja* istih, te tako na jedan žanr koji ima upravo takvo ulogu kada su u pitanju strah i jeza. Reč je naime o *hororu*. Ono što nam žanr horora plastično demonstrira jeste odnos sa jedne strane jezika (ili nekog drugog medija), kao naracije (ovde na primeru dela Edgara Alana Poa), i sa druge strane produkcije ili insceniranja atmosfera.

Esej koji zatvara ovu zbirku ogleda jeste *Sinestetika praznine*. Proučavanju praznog Smiljanić pristupa iz jedne, za njega čini se plodne perspektive razlikovanja determinišućih i modifikujućih predikata (str. 185). Tako se fenomenu praznine pristupa shodno sinestetičkoj teoriji kao prostornom fenomenu, a ujedno i kao patičkom stanju. Dalje, Smiljanić razlikuje tri oblika sinestetike praznine, kao „iscrpljenost (ispražnjenost), dosadu, egzistencijalni osećaj praznine (zasićenost životom)“ (str. 189). U daljoj analizi ukazuje se na fenomen praznine ne nužno kao na nešto negativno, nego kao nešto kako konstitutivno tako i poticajno za opažanje. Smiljanić završne redove posvećuje figuri kritičara praznine a onda i ispraznom jeziku, ukazujući na pripisivanje ovog epiteta različitim autorima kao i tematizaciju istih u različitim varijantama.

Dolazimo do mesta gde je primereno ukazati na jedno *pro* i *contra* u pogledu *Iritacija*. Jedan od ograničavajućih faktora dela u određenom smislu jeste sama forma ogleda. Forma ogleda ima svoje prednosti kako za autora tako i za čitaoce. Ipak u određenim perspektivama ona pokazuje određenu nemogućnost koja bi sinestetičku teoriju odvela dalje nego što to priroda ogleda dozvoljava. Ovde ćemo ukazati na jednu moguću perspektivu čije nagoveštaje možemo naći već u samom delu. Reč je o dva toposa – jedan se tiče savremenih medija, dok je drugi oslonjen na

istorijsku ravan sinestetike. Čini se da je upravo na ovom području položena kako granica tako i potencijal dela. Iritacije se pokazuju kao primerena forma izraza modernog čoveka odnosno kao forma u saglasju sa čovekom okarakterisanim rasejanošću. Postavlja se pitanje da li sinestetika treba da se zadovolji da bude samo izraz ove rasejanosti, a koja se oslanja na dva navedena toposa medijske i istorijske ravni, ili ona mora i treba sebi da postavi za zadatak da bude ujedno i protest protiv ovakvog stanja. Takva iritacija bi vodila u dekonstrukciju ovoga izraza i ukazivanje na njegovo mesto unutar jedne simboličke ekonomije. Možda jednu takvu iritaciju možemo očekivati u budućim delima, koji bi u

pogledu na stanje modernog čoveka vodili u smeru priloga jednoj teoriji medija.

Smiljanić je sa *Iritacijama* dao jedan originalni doprinos filozofiji na našem jeziku. Sa *Iritacijama* Smiljanić reaktivira jedno staro samorazumevanje filozofskog rada. To je da misliti nije neko naprosto, nije neka odluka voluntarističkog subjekta da se misli, nije moralni imperativ bića koje misli, nego je nešto što dolazi sa *iritacijama*. I ne samo to, nego da same iritacije jesu mišljenje – da misliti znači – iritirati i biti iritiran. Smiljanić je uspeo u *Iritacijama* ujedno da da jedan originalan prilog ali i da nas podseti na to – da mišljenje oduvek počinje iritacijom, odnosno *čuđenjem* u terminologiji antičkih filozofa.

All submissions to *Filozofija i društvo* must conform to the following rules, mostly regarding citations. The Referencing Guide is the modified Harvard *in-text* referencing style. In this system within the text, the author's name is given first followed by the publication date and the page number/s for the source. The list of references or bibliography at the end of the document contains the full details listed in alphabetical order for all the in-text citations.

1. LENGTH OF TEXT

Up to two double sheets (60.000 characters including spaces), abstracts, key words, without comments.

2. ABSTRACT

Between 100 and 250 words.

3. KEY WORDS

Up to 10.

4. AFFILIATION

Full affiliation of the author, department, faculty, university, institute, etc.

5. BOOKS

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, book title, place of publication, publisher. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Books are cited in a shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Moriarty, Michael (2003), *Early Modern French Thought. The Age of Suspicion*. Oxford: Oxford University Press.

In the text: (Moriarty 2003: 33).

In a comment: Moriarty 2003: 33.

6. ARTICLES

In the bibliography: last name, first name, year of publication, title in quotation marks, name of publication in italic, year of issue, in parentheses the volume number within year if the pagination is not uniform, colon and page number. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of

publication, colon, page number. Do not put abbreviations such as 'p.', 'vol.', 'tome', 'no.' etc. Articles are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

In the text: (Miller 1926: 320).

In a comment: Miller 1926: 320.

7. EDITED BOOKS

In the bibliography: last and first name of editor, abbreviation 'ed.' in parentheses, year of publication in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher and page number if needed. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Collections are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Harris, John (ed.) (2001), *Bioethics*, Oxford: Oxford University Press

In the text: (Harris 2001).

In a comment: Harris 2001.

8. ARTICLES/CHAPTERS IN BOOK

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, text title in quotation marks, the word 'in' (in collection), first and last name of editor, the abbreviation 'ed.' in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher, colon, page number (if needed). In the text: Last name of author in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name

of author, year of publication, colon, page number. The abbreviation 'p.' is allowed only in the bibliography.

Example:

In the bibliography: Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981), „You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer“, in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 82–96.

In the text: (Anscombe 1981: 82)

In a comment: Anscombe 1981: 82.

9. NEWSPAPER AND MAGAZINES ARTICLE

In the bibliography: last name, first name, year in parentheses, title of article in quotation marks, name of newspaper in italic, date, page.

Example:

In the bibliography: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2 August, p. 12.

In the text: (Logar 2009: 12).

In a comment: Logar 2009: 12

10. WEB DOCUMENTS

When quoting an online text, apart from the web address of the site with the text and the text's title, cite the date of viewing the page, as well as further markings if available (year, chapter, etc.).

Example:

In the bibliography: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) available at: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (viewed 2 April, 2009).

In the text: (Ross, internet).

In a comment: Ross, internet.

Pri pisanju tekstova za *Filozofiju i društvo* autori su u obavezi da se drže sledećih pravila, uglavnom vezanih za citiranje. Standardizacija je propisana *Aktom o uređivanju naučnih časopisa* Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije iz 2009. U *Filozofiji i društvu* bibliografske jedinice citiraju se u skladu s uputstvom *Harvard Style Manual*. U ovom uputstvu naveden je način citiranja najčešćih bibliografskih jedinica; informacije o načinu citiranja ređih mogu se naći na internetu.

1. VELIČINA TEKSTA

Do dva autorska tabaka (60.000 karaktera) s apstraktom, ključnim rečima i literaturom; napomene se ne računaju.

2. APSTRAKT

Na srpskom (hrvatskom, bosanskom, crnogorskom...) i jednom stranom jeziku, između 100 i 250 reči.

491

3. KLJUČNE REČI

Do deset.

4. PODACI O TEKSTU

Relevantni podaci o tekstu, broj projekta na kojem je rađen i slično, navode se u fusnoti broj 1 koja se stavlja na kraju prve rečenice teksta.

5. AFILIJACIJA

Puna afilijacija autora, odeljenje i fakultet, institut i slično.

6. INOSTRANA IMENA

Sva inostrana imena (osim u bibliografskim jedinicama) fonetski se transkribuju u skladu s pravilima pravopisa, a prilikom prvog javljanja u zagradi se navodi njihov izvorni oblik. Imena geografskih i sličnih odrednica takođe se fonetski transkribuju bez posebnog navođenja originala u zagradama, osim ukoliko autor smatra da je neophodno.

7. CRTA I CRTICA

Kada se navode stranice, od jedne do neke druge, ili kada se to čini za godine, između brojeva stoji crta, *ne crtica*.

Primer:

33–44, 1978–1988; ne: 33-44, 1978-1988.

8. KNJIGE

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov knjige, mesto izdanja, izdavač. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, knjiga se citira isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Haug, Wolfgang Fric (1981), *Kritika robne estetike*, Beograd: IIC SSO Srbije.

U tekstu: (Haug 1981: 33).

U napomeni: Haug 1981: 33.

9. ČLANCI

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov teksta pod navodnicima, naslov časopisa u italiku, godište časopisa, u zagradi broj sveske u godištu ukoliko paginacija nije jedinstvena za ceo tom, dvotačka i broj stranice. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Ne stavljaju se skraćene „str.“, „vol.“, „tom“, „br.“ i slične. U napomenama, članci se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primeri:

U literaturi: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

Hartman, Nikolaj (1980) „O metodi istorije filozofije“, *Gledišta* 21 (6): 101–120.

U tekstu: (Hartman 1980: 108).

U napomeni: Hartman 1980: 108

10. ZBORNICI

U spisku literature: prezime i ime priređivača, u zagradi skraćena „prir.“, u zagradi godina izdanja, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač i strana po potrebi. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, zbornici se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Espozito, Džon (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.

U tekstu: (Espozito 2002).

U napomeni: Espozito 2002.

11. TEKSTOVI IZ ZBORNIKA

U spisku literature: prezime, ime autora, u zagradi godina, naslov teksta pod navodnicima, slovo „u“ (u zborniku), ime i prezime priređivača zbornika, u zagradi „prir.“, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač, dvotačka i broj stranice (ako je potrebno). U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Skraćena „str.“ dopuštena je samo u spisku literature.

Primer:

U literaturi: Nizbet, Robert (1999), „Jedinične ideje sociologije“, u A. Mimica (prir.), *Tekst i kontekst*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 31–48.

U tekstu: (Nizbet 1999: 33).

U napomeni: Nizbet 1999: 33.

12. ČLANAK IZ NOVINA

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina, naslov članka pod navodnicima, naslov novina u italiku, datum, stranica.

Primer:

U literaturi: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2. avgust, str. 12.

U tekstu: (Logar 2009: 12).

U napomeni: Logar 2009: 12.

13. INTERNET

Prilikom citiranja tekstova s interneta, osim internet-adrese sajta na kojem se tekst nalazi i naslova samog teksta, navesti i datum posete toj stranici, kao i dodatna određenja ukoliko su dostupna (godina, poglavlje i sl.).

Primer:

U literaturi: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) dostupno na: <http://www.friesian.com/undecid-1.htm> (pristupljeno 2. aprila 2009).

U tekstu: (Ross, internet).

U napomeni: Ross, internet.

CIP – Каталогизacija у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

1+316+32

FILOZOFIJA i društvo = Philosophy and
society / glavni i odgovorni urednik Rastko
Jovanov. – Knj. 1 (1987)– . – Београд :
Institut za filozofiju i društvenu teoriju,
1987– (Београд : Colograf). – 24 cm

Tromesečno. – Drugo izdanje na drugom
medijumu: Filozofija i društvo (Online) =

ISSN 2334-8577

ISSN 0353-5738 = Filozofija i društvo
COBISS.SR-ID 11442434