

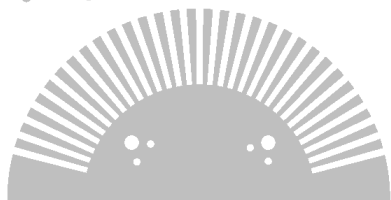
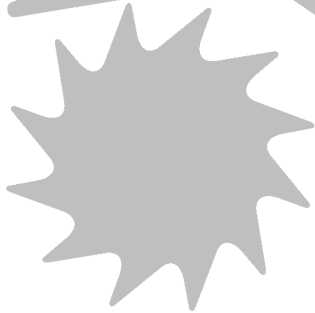
Alexander García-Düttmann

Prijatelji i neprijatelji

Apsolutno

SADRŽAJ

- | | |
|----|--|
| 7 | Neprijatelji ovostrani i onostrani
Radikalizacije |
| 36 | Prijateljstvo: eseji o oslobođenju |
| 63 | Postskriptum |
| 64 | Opaska |



**Alexander
García-Düttmann**

Prijatelji i neprijatelji

Apsolutno

- Govorimo o prijateljstvu.
- O načinu kako se o prijateljstvu govorilo. Jer ono samo ne postoji.
- Ako postoje samo konstrukcije, paradigme, dispozitivi, diskursi, varijante prijateljstva, onda možda govorimo o prijateljstvu, nikako o prijateljstvu. Da bi se govorilo o prijateljstvu uvijek se mora govoriti o onome što nadmašuje konstrukcije, paradigme, dispozitive, diskurse, varijante. Protiv varijanti historizma kojem su njegovi predmeti jednakovrijedni, za kojeg ti predmeti zapravo niti ne postoje - oplklda ili pakt. Na to računam.
- No budimo oprezni. Ako govorimo o prijateljstvu, na kraju možda više nećemo biti prijatelji. Razdvojili smo se zato što smo si došli preblizu ili zato što smo se međusobno suviše udaljili.

- Možemo li dakle govoriti samo o onome radi čega ne možemo govoriti o prijateljstvu?
- Ako ne možemo govoriti o prijateljstvu, i ako postoji nešto o čemu ne smijemo govoriti, onda više nismo prijatelji. Nije li svaki razgovor izlaganje opasnosti da na kraju više nismo prijatelji? Kakav bi to razgovor bio bez takve opasnosti? Bez sjene neprijateljstva koja ne pozna razgovora?
- U pravu si. Jer na samom početku razgovora ne znamo jesmo li prijatelji.
- Kada smo dakle prijatelji?
- Možda onda kada govorimo i više ne možemo govoriti.
- Misliš, kada si možemo sve i istodobno ništa kazati?

**Neprijatelji
ovostrani i onostrani**

—

Radikalizacije

Stihovi pjesnika i filozofa DIETERA LEISEGANGA glase: “Iznad mene živi muškarac/ Čujem ga noću kad se vraća kući/ Čujem kad si kuha kavu// To nije mnogo/ No dovoljno, da znam/ Da je on/ Moj neprijatelj.”⁰¹ Stihovi su to koji čitatelja dovode u dvostruko iskušenje, u iskušenje da ih se uzme preteško ili prelako. Čitatelj, koji ih shvati suviše ozbiljno, drži da u tim stihovima prepoznaje komprimiranu egzistencijalnu izjavu; dok onaj koji ih razumije nonšalantno, stihove reducira na anegdotalnost njihove komprimirane fakture. Možda je spomenuta anegdotalnost učinak neprijateljstva koje se spominje u posljednjem retku, dok obratno egzistencijalnim patosom natopljena univerzalizacija neprijateljstva u iskustvo drugosti ono anegdotalno uopće ne percipira. Ne postoji li veza između neprijateljstva i proizvoljnosti kojom se sažima u stihovima iskazano znanje? Čini se da je oskudno znanje, znanje o svakodnevnim procesima, ne o nekom izrazitom ponašanju i njegovim motivima, nedostatno da se izjednačavanje drugog s neprijateljem smatra legitimnim. Tumačenje koje stihove smatra anegdotom poziva se na nesrazmjer

01 Dieter Leisegang, “Feind”, u: isti, *Unordentliche Gegend. Aphorismen, Gedichte, Übersetzungen* 1960-1970, Frankfurt na Majni 1971., str. 35. Zahvalan sam Corinni Oppler da mi je skrenula pažnju na tu pjesmu.

između tog izjednačavanja i njegove legitimnosti. Istodobno spektakularni i bezazleni teatarski obrat u posljednjem retku kojeg omogućava forma stihova, rezultat je njihova nesrazmjera. Ako nesrazmjer između identifikacije neprijatelja i razložnosti identifikacije konstitutivno

pripada iskustvu neprijateljstva, navedeni se stihovi ne iscrpljuju u anegdotalnome. Dapače, upravo zbog svoje anegdotalnosti oni sadrže obavijest o tom iskustvu, o onome što neprijateljstvo čini neprijateljstvom. Da je netko moj neprijatelj naposljetku se pokazuje tako proizvoljnim, tako neshvatljivim ili pretjeranim, kao što je i nesrazmjerno izjednačavanje u Leisegangovim stihovima.

Neprijatelj je protivnik koji “radi protiv mene”.

KAFKA tu frazu rabi na kraju svoje kratke priče “Susjed”.⁰² Susjed koji ostaje nevidljiv, o čijim okolnostima i intencijama pripovjedač ništa ne zna, u priči najednom i neposredno postaje protivnik ili neprijatelj čiji rad-protiv cilja da nanese štetu onom Ja koje se osjeća ugroženim. Ta transformacija nije neposredna zato što se u priči ne događa dizanje napetosti koje bi vodilo do zapanjujuće pretpostavke da netko radi protiv mene, već stoga jer takva pretpostavka ne sadrži argumente koji bi mogli zadovoljiti. Iako postepena a istodobno nagla transformacija susjeda u protivnika ili neprijatelja sugerira psihološko tumačenje, takvo bi tumačenje izgubilo iz vida mogućnost da je dizanje napetosti u priči doista izazvano radom-protiv. Štoviše, da je i izazivanje opsjednutosti kojoj se ono Ja nije u stanju suprotstaviti čak

rezultat rada-protiv. Za razliku od Kafkine priče, Leisegangovi stihovi čitatelju otežavaju da se razlog nesrazmjera tih stihova pronade u psihologiji govornika, zato što oni ne

02 Franz Kafka, “Der Nachbar”, u: isti, Sämtliche Erzählungen, Frankfurt na Majni 1980.

poznaju dizanje napetosti, banalni kao anegdota. Ali ta nerazložnost, koja se na kraju sastoji u više ili manje neposrednom izjednačavanju drugog sa protivnikom ili neprijateljem i koja proizvodi nesrazmjer u priči i stihovima, pokazuje razliku između protivnika i neprijatelja. Dok se sa protivnikovim radom protiv vas i njegovim agonalnim akcijama možete mjeriti, dok između protivnika dominira antagonizam koji njihovo ponašanje drži u ravnoteži, bez obzira u kojoj mjeri jedna strana nadmašuje drugu ili tko odnosi pobjedu, neprijatelju je stalo do uništenja onoga protiv koga radi. Da me netko želi uništiti, da se njegova egzistencija sastoji isključivo u toj namjeri zbog čega nikada neću moći biti siguran od njega i ništa neću moći napraviti s obzirom na njegove radnje protiv mene - mora mi se na kraju činiti proizvoljnim i neshvatljivim.

Neprijateljstvo je neutemeljivo, unatoč mnogim pokušajima da se ono utemelji i racionalizira, unatoč nastojanjima da se istaknu aspekti neprijateljstva koji generiraju smisao i koji neprijateljstvo opravdavaju, unatoč naporu oko značenja neprijateljstva, oko smislene upotrebe pojma, oko legitimnih terminoloških i sadržinskih razlikovanja na privatno i javno, konvencionalno i apsolutno neprijateljstvo. Neutemeljivo i stoga apsolutno neprijateljstvo ne može se uspoređivati s ostalim aspektima egzistencije. Egzistenciju neprijatelja kao takvu određuju neobjašnjiva proizvoljnost volje za uništenjem i puka "čovjekolikost", s obzirom na koju se

pitamo u kojoj mjeri neprijateljstvo važi za antropološku kategoriju. Proizvoljno i stoga neizbježno neprijateljstvo transcendirava vremensku, povijesnu uvjetovanost i zato je apsolutno pamćenje. Čak i kad vjerujete da ne postoje razlozi zbog kojih bi imali neprijatelja, možete imati jednog mogućeg neprijatelja, neprijatelja kojim tim više radi protiv vas jer ste neupućeni i ne znate za njega. Čak i kad vjerujete da je neprijateljstvo nestalo, bilo da je neprijatelj pobijeđen, da mu je nestalo traga, bilo da je sklopljeno primirje, ono neutemeljivo, proizvoljno, neshvatljivo neprijateljstva prekoračuje sve promjene koje se događaju u vremenu ili povijesti. Neprijatelj ostaje neprijatelj, mogući neprijatelj. On je pamćenje koje uporno progoni, s kojim se Ja - s kojim se neko drugo pamćenje i neko drugo zaboravljanje ne mogu mjeriti. Zato on i radi protiv mene te me nastoji uništiti i prije nego što se deklarirao, iako se možda čak nikad ne deklarira kao jednoznačno prepoznatljivi neprijatelj. Protivnik može biti neprijatelj, ali neprijatelj nikada nije protivnik. Na toj se radikalnoj asimetriji neprijateljstva iščitava njegova razlika; okolnost da je ono, kao što

Kant primjećuje u svojim predavanjima o moralnoj filozofiji, više od negativnog pojma ili od “manjka prijateljstva” koje predstavlja “odnos jednakosti”.⁰³

03 Immanuel Kant, Vorlesungen zur Moralphilosophie, u: Kants Vorlesungen, izdanje Akademije znanosti iz Göttingena, svezak četvrti, prva polovica, Berlin 1974., str. 430 i 426

Ne događa li se onda moje razmišljanje o neprijatelju uvijek u onom periodu vremena kojeg mi je on, jedan mogući neprijatelj možda prepustio? Kako u principu ne postoji sigurno mjesto na kojem bih mogao razmišljati o neprijateljstvu, jer distanca s obzirom na neprijateljstvo, koja je nužna da bi se o neprijateljstvu mislilo, sa sobom nosi uvijek trag hitnosti kojom je mogući neprijatelj opteretio refleksiju, refleksija se ne može jednostavno i slobodno odnositi prema svojem predmetu. I koliko god je radikaliziranje neprijateljstva moguće utemeljiti putem refleksije, toliko je njena kompulzivnost, prisila koja je svojstvena svakoj radikalizaciji, refleks predmeta i njegove neutemeljivosti. Zato se nalazite u krugu; krugu kojeg crta neprijatelj. Iz tog bi se kruga moglo jedino izaći kad bi postojalo slobodno odnošenje prema neprijatelju. Naravno, takva konstatacija već pretpostavlja određenu mjeru slobode, nezavisnosti od neprijatelja, bez koje razmišljanje o neprijatelju uopće ne bi bilo moguće. Da bi se o nečemu razmišljalo i da bi se ono kao takvo moglo predstaviti, da ne poludite morate, kako to Unica Zürn kaže, “vjerovati u neku stvar u životu”, u ono “singularno mjesto na vlastitom tijelu koje ne može varati”.⁰⁴

Ali ne mogu unaprijed i za sva vremena odlučivati gdje to vjerovanje prestaje biti vjerovanje koje omogućava i štiti, a gdje me ono počinje varati i približavati nemogućnosti, tj. uništenju od strane mojeg neprijatelja.

04 Unica Zürn, Das Haus der Krankheiten, Berlin 1986., str. 59

Podjednako legitimna kao i kompulzivna te pretjerana radikalizacija, na koju neprijateljstvo tjera razmišljanje, izražena je u tezi da bez obzira na sve historijske i kulturalne razlike koje diferenciraju različite forme neprijateljstva i dijele značenje jednog neprijateljstva od značenja ostalih neprijateljstava, i unatoč nastojanjima u povijesti da se neprijateljstvo neutralizira i ga se učini anakronim, volja za uništenjem ili skamenjeno pamćenje smrtonosnog progona bitno karakteriziraju neprijateljstvo, bez obzira da li su prigušeni ili posredovani drugim odnosima, primjerice prividom tek pukog protivništva. Ne proizlazi li radost duha koji neprestano niječe, iz teškoće da se jasno razlikuje između zavodnika, protivnika i neprijatelja? Čisto kulturno-znanstveno istraživanje neprijateljstva, koje neprijateljstvo rastače u komparativnom srazu oblika i konstrukcija, poriče neprijatelja. Takvo rastakanje koje neprijateljstvo čini bezazlenim producira ideologiju neprijateljstva kojom je takva vrsta istraživanja bespomoćno izložena mogućem neprijatelju. Više od kontrahenta i konkurenta, više od antagonista i antipoda, više od izazivača i napadača, više od suparnika i protivnika: neprijatelj je dakle neprijatelj samo kao apsolutni neprijatelj. Neprijatelj je smrtni neprijatelj, za kojeg smrt nije differentia specifica njegova neprijateljstva; radikalan jer reže na korijenu. Neprijateljstvo se stoga ukazuje kao mogućnost i nemogućnost radikalizacije koja svoj bitni oblik posjeduje u smrtnom neprijatelju. Čini se kao da neprijatelj u svojoj bespoštednoj posvećenosti mora usmrtiti

ono što najviše voli. Sebeljublje, koje mora vjerovati u nešto da ne podlegne mogućem neprijatelju i ljubav neprijatelja koji u ništa ne vjeruje toliko kao u sopstvo koje progona a kojemu je u cijelosti podlegla; dvostruka i prepletena spirala neprijateljstva koja samu sebe neprestano dostiže. Neprijateljstvo u ovostranosti, u unutrašnjosti progonjenog Ja, i u onostranosti, u onome izvan kojem je to Ja izloženo.

CARL SCHMITT je legitimirao radikalizaciju na koju neprijateljstvo prisiljava. Radikalizacija se dotiče samog ekstrema, iznimke, iz koje potom refleksija uzima svoju polazišnu točku. Dok Schmitt već 1922. godine u svojoj "Političkoj teologiji" tvrdi da iznimka dokazuje sve, a norma ništa, te da se filozof koji spoznaje ovisnost ili normiranost norme mora prepustiti nezaustavljivoj sili iznimke i da mora biti vođen normom norme a da bi mogao misliti ono općenito, pet godina poslije u svojoj raspravi o "Pojmu političkog" on tu naizgled paradoksalnu tvrdnju postavlja u kontekst manifestacije neprijateljstva. Iznimnost rata, po Schmittu, "posjeduje značenje koje otkriva srž stvari" jer se u njoj, u toj "krajnjoj realizaciji neprijateljstva" pokazuje sama bit neprijateljstva kao "egzistencijalna negacija nekog drugog bitka".⁰⁵

Iako je odnos rata i neprijateljstva izložen povijesnoj mijeni, i iako se oni u promjenljivim situacijama po-

05 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1996., str. 33 i 35

vijesti međusobno pretpostavljaju (Schmitt u bilješkama koje su nastale 1938. istražuje rat koji pretpo-

stavlja neprijateljstvo i neprijateljstvo koje pretpostavlja rat⁰⁶), “razotkrivajuće značenje” rata kao manifestacija biti neprijateljstva čini se netaknuto takvom mijenom. No insistiranje na neizvodivoj posebnosti političkoga koja leži u odluci tko je neprijatelj, rađa teško pomirljive konkluzije i dvoznačnu upotrebu pojmova obrane i suzbijanja. Na jednoj strani pojam neprijatelja svoje značenje bi isključivo trebao poprimiti u odnosu spram “realne mogućnosti fizičkog usmrćivanja”, dok bi na drugoj strani upravo brkanje političkog i moralnog trebalo voditi ka uništenju neprijatelja, koji kao moralni neprijatelj “nije više samo neprijatelj kojem se ukazuje njegove granice”.⁰⁷ U naknadno objavljenim dodacima vlastite rasprave Schmitt ističe kako pojam do kojeg mu je tu stalo “svoje značenje ne poprima u uništenju neprijatelja, već u obrani, u mjerenju snaga te u uspostavljanju zajedničke granice”.⁰⁸ Teško je poreći da se u onom trenutku u kojem se neprijatelja definira kao apsolutnog i stoga možda razmišlja o neprijateljstvu u vremenskom periodu kojeg je mogući neprijatelj ostavio za refleksiju, razmišljanje samo može interpretirati kao “slabljenje” i “ugrožavanje”. Schmitt iz toga zaključuje da je apsolutni neprijatelj onaj kojeg se demonizira. Protiv demoniziranja on se okreće u ime pojma

koji je oslobođen svake evaluativne interpretacije, u ime čiste odluke o neprijatelju.⁰⁹ Nije li u takvom ponašanju koje, u želji da se izbjegne demoniziranje i normaliziranje gotovo

06 ibid., str. 102

07 ibid., str. 37

08 ibid., str. 119

09 ibid., str. 118

nalikuje nekom tehničkom postupku, odnos neprijateljstva preokrenut u agonalni odnos protivništva, upravo u omeđeno i uvijek ograničeno “mjerjenje snaga” koje “mogućnost fizičkog usmrćivanja” više ne pozna kao “realnu” već kao “apstraktnu”? Ne previđa li Schmitt vezu fizičkog i metafizičkog, apsolutnosti “fizičkog usmrćivanja” i apsolutnosti neprijateljstva koju se jedino time ne da normalizirati, neutralizirati ili napraviti bezazlenom tako da se njezin smisao proizvoljno ne odvaja od besmislenosti? Ne izdaje li Schmitt vlastiti uvid da je tehnika principijelno nemoćna spram otuđenja i manipulacija kada političku odluku nastoji obraniti od tih istih, pretvarajući je pojmovne čistoće radi u neku vrstu tehničkog postupka?

Naravno da je pitanje o pretvaranju odluke u neku vrstu tehničkog postupka kritično. Ako “iz imanencije tehničkoga” ne rezultira “nijedna ljudska ni duhovna odluka”¹⁰ onda odluka bez koje nema razlikovanja prijatelja i neprijatelja, kao niti političkoga, nije sukladna tehničkom postupku. Za Schmitta političko odlučivanje ne znači samo razlikovati prijatelja od neprijatelja, već i tehniku od egzistencijalnog.

10 Carl Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen”, u: isti, *Der Begriff des Politischen*, str. 90

Očevidna i rekursom na druge tekstove potvrđena informacija da je Schmitt određenjem neprijateljstva u smislu “realne mogućnosti fizičkog usmrćivanja” u značenju obrambe-

nog “mjerenja snaga” želio izraziti razlikovanje u javnom dosegu neprijateljstva, naime razlikovanje na neizbježno, legitimno usmrćivanje pojedinaca i na nelegitimno uništenje cjeline koje je moguće izbjeći, naroda koji se bori ili nacije u ratu, posve strogo uzeto implicira razumijevanje koje u neprijateljstvu ne otkriva više od određena oblika ili slučaja protivništva. Stoga je apsolutnost “realne mogućnosti fizičkog usmrćenja” ta koja karakterizira neprijateljstvo, a ne relativnost omeđujućeg obostranog mjerenja snaga.

Možda je dvoznačnost u tekstu rasprave, koju kasniji dodaci i samo-opravljanja poriču, rezultat “provokativne prirode teza”, “neodređenosti” koja je konstitutivna za političko ili za legitimaciju političke odluke, polemičkog aspekta koji je samom polemičnošću već politički motiviran protiv moralne uzurpacije političkog. Mogućnost uzurpacije političkog postoji s obzirom da političko nije “domena”, već “polje sila” koje se ne može normirati pa tako niti univerzalizirati, a čije se sile skupljaju u intenzivnoj “točki”, koja je isključivo određena “egzistencijalnošću” pa stoga može biti dosegnuta iz svake od “domena”.

Na ovom se mjestu postavlja pitanje nije li neprijatelj uvijek netko drugi, čime bi se odgovorilo na dvoznačnost u kojoj su kod Schmitta zatočene obrana i borba protiv neprijatelja, na kraju jednako fatalnoj depolitizaciji, depolitizaciji s političkim posljedicama. U tom

slučaju bi imali neprijatelja i protiv njega bi se borili ili branili da očuvate “vlastiti, egzistencijalni modus života”, ali sami ne biste bili neprijatelj za tog neprijatelja; samo pod prisilom radikalizacije koju vam je nametnuo taj drugi, odlučili bi ste se za “fizičku obranu”. Ali odluka o neprijatelju je samo onda slobodna i suverena odluka, odluka a ne refleks samoodržanja kojem kao refleksu prostor političkog nije dostupan, kada u toj odluci postajete neprijatelj onoga kojeg ste u odluci proglasili neprijateljem. “Neprijateljstvo je deklarirani naum da se drugom nanese zlo”, glasi kod KANTA.¹¹

I pokušaji iz očaja da se u najokrutnijim okolnostima neprijatelja ne prepozna kao neprijatelja, kao da ga se upravo time poriče, posjeduju obrambenu funkciju koja baš tako svjedoči o neprijateljstvu i prije svega o značenju koje za neprijateljstvo imaju izjava, deklaracija, odluka. Neprijateljstvo se konstituira u odluci o neprijateljstvu, i ne prethodi joj jer u toj odluci leži upisana dvostruka prethodnost: neprijatelj je *ponajprije* onaj drugi koji negira moju egzistenciju i protiv čije se negacije branim, no istodobno sam i ja sam *ponajprije* neprijatelj onog drugog, jer inače moje odluke ne bi bilo i ja bih se spram drugog ponašao tek puko u refleksu. Ako bih se dakle spram drugog odnosio tek u refleksu, teško da bih mogao govoriti o neprijatelju, ne bih posjedovao ni pojam niti svijest o njemu. Ako pak pre-

11 Kant, Vorlesungen über
Moralphilosophie, str. 431

ma ponašanju onog neprijateljski
nastrojenog drugog ne bih morao
reagirati, slobodno bih mogao raspo-

lagati sa neprijateljem te više ne bih imao neprijatelja. Kako politička odluka neprijatelja potvrđuje i generira u njegovom neprijateljstvu, pokazuje se ona doista kao “priznanje” - Schmitt taj pojam koristi opetovano da označi odnos spram onog drugog, neprijateljski nastrojenog. Kad Schmitt političko i njegove radikalizacije nastoji time legitimirati da “egzistencijalnost” uvodi kao kriterij neizvodive i odredljive posebnosti te zapisuje da legitimacija “fizičkog uništenja ljudskog života” mora ovisiti o “egzistencijalnoj afirmaciji vlastite forme egzistencije spram jednako tako egzistencijalnog negiranja te iste forme”¹², tada dvostruka prethodnost upisana u političkoj odluci, nepremostiva tenzija između potvrđivanja i generiranja, za posljedicu ima to da se odluka sama nikada u potpunosti ne može legitimirati i da ona upravo kao “egzistencijalna” ostaje “neodređena”, kao odluka kojom se “egzistencijalnosti” daje za pravo.

Radikalizaciju neprijateljstva u odnos apstraktne negacije, koja se ne sastoji iz obrane od neprijatelja već u njegovom usmrćivanju kao nepovratnom ozbiljenju “realne mogućnosti” i bez koje neprijateljstvo nije zamislivo, Schmitt metodski legitimira tako što ukazuje na nužnost radikalizacije norme, što nju tjera do njene vlastite granice, sve do iznimke kao norme norme. No da li se neprijateljstvo samo može legitimirati i slijedom toga i određenje političkog u njegovoj “apstraktnoj” radikalnosti, to je pitanje koje ne valja miješati s pita-

12 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, str. 50

njem o legitimaciji radikalizacije. Čini se kao da je neprijateljstvo zamislivo jedino kao radikalno. A ne označava li pak obratno neprijateljstvo granicu radikalizacija kao “najintenzivnije i krajnje suprotstavljanje”¹³? Nije li to suprotstavljanje radikalna radikalizacija? Ne znači li ono više od smrti koja je granica sama? Nije li takvo suprotstavljanje granica smrti koja moguću egzistenciju negira prije i nego što je kraj života dosegnut, smrti koja ne dopušta ni življenje ni umiranje pa zbog toga često provocira da se neizlječivu bolest koja nasilno prekida život identificira sa neprijateljem?

Kako “točka političkoga” ne čini omeđenu “dome-
nu”, kako svako suprotstavljanje kao takvo već gravitira
“najintenzivnijem i krajnjem” suprotstavljanju u nepri-
jateljstvu, i kako je odluka o neprijatelju konstitucija
koju se u potpunosti ne može legitimirati, sve je po mo-
gućnosti političko, a neprijatelj se po mogućnosti nalazi
svugdje. Okretnost političkih pojmova i pojma politič-
kog sâmog, koju Schmitt uočava u njihovom “polemič-
kom značenju” i “apstraktnosti”¹⁴ te u njihovom opira-
nju depolitizirajućem univerzaliziranju i deradikalizaci-
ji normativnosti norme, svodi se na neodredljivost poli-
tičke odluke koja je rezultat dvostruke prethodnosti od-
luke ili njene ne-identičnosti. No time se istovremeno
poriče da se u političkoj odluci radi o jasnom i jedno-
značnom, “klasičnom” razlikovanju
kao i da se kod pojma političkog,
pojma neprijatelja radi o pojmu ko-

13 *ibid.*, str. 30

14 *ibid.*, str. 31

jeg se može odrediti. Radikalnost ne generira čistoću nekog određenja, primjerice određenja političkog koje bi se konstantno razlikovalo svojom posebnošću i nezamjenjivošću, već radikalizacija radikale ispostavlja usred nedostižnog ne-identiteta. Schmitt itekako vidi da mogućnost “klasičnih” razlikovanja već pretpostavlja depolitizaciju, da je ona sama učinak “očuvanja i ograničenja” i da u formi “očuvanja i ograničenja” donosi “relativiranje neprijateljstva”¹⁵. No ipak bi “vrhunci velike politike” trebali biti oni momenti “u kojima se neprijatelj u konkretnoj jasnoći uočava kao neprijatelj”¹⁶, u kojima se dakle neprijatelja kao takvog identificira i određuje. Ako je pak nemoguće odrediti neprijateljstvo i legitimirati ga kao “egzistencijalnu afirmaciju vlastite forme egzistencije spram jednako egzistencijalne negacije te iste forme”, politička odluka zbog vlastitog nesvodivog ne-identiteta ostaje u zraku, čime je odluka samo još veća prijetnja i još nasilnija, pa je tako neprijatelj uvijek netko drugi a neprijateljstvo nešto drugo - nešto čime ne raspolazem i što mi je nerazumljivo. Stav iz Schmittovog predavanja o “epohi neutraliziranja” koji kaže da “uvijek živimo pod paskom radikalnijeg brata koji nas tjera da realiziramo praktičnu konkluziju”¹⁷ formulira strukturni zakon neprijateljstva, prethodnost

koju nam valja razlikovati od dvostruke prethodnosti političke odluke ili neodlučnosti političkog. U onoj mjeri u kojoj odluka potvrđuje i generira neprijateljstvo tako da

15 ibid., str. 11

16 ibid., str. 67

17 Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen”, str. 80

sama bude politička i da bi otvorila prostor političkog, u onoj mjeri u kojoj politička odluka sebe i političko izlaže neodlučivosti ili neodredljivosti, između prethodnosti onog drugog kao neprijatelja i mene samog kao neprijatelja onog drugog, neprijatelj postaje mojim vlastitim prethodnikom koji me tjera na radikalizaciju. Neprijateljstvo ne samo da cirkularno tjera na radikalizaciju neprijatelja, već i onog protiv kojeg se neprijateljstvo okreće sili na radikalizaciju, radikalizaciju samog sebe. Ako pak suprotstavljenost neprijateljstva ukazuje na granicu najradikalnije radikalizacije, na granicu prema kojoj sve radikalizacije implicitno tendiraju, onda se onaj koji radikalizira prema mogućem neprijatelju odnosi ravnodušno, bez obzira do čega mu je u radikalizaciji stalo.

Neprijateljstvo je bezrazložno jer nema tog razloga zbog kojeg bi onaj drugi ili ono drugo radilo na uništenju mene, bez da me ikad izgubi iz vida i bez da ikad odustane od nauma: "realna mogućnost" neprijateljstva, koja se u svojoj bezrazložnosti nikada ne javlja kao nešto zbiljsko, kao nešto što započinje, traje i prestaje, i koja stoga perpetuira neprijateljstvo bez mogućnosti da se ono razlikuje na fizički i metafizički apsolutno. Neprijateljstvo je bezrazložno jer je jedinstvo njegova pojma rastrgano dvostrukom prethodnošću. Ta dvostruka neutemeljivost neprijateljstva cijepa neprijatelja i zabranjuje da se donose odluke radi li se o neprijatelju u ovisnosti ili o neprijatelju u onostranosti: neprijatelj koji

izvana i u krajnjoj, nedokučivoj transcendenciji vlastite nepojmljivosti radi protiv mene ili neprijatelj koji me napada iznutra, nepojmljiv i nedokučiv zbog svoje blizine. Pitanje neprijateljstva je stoga uvijek pitanje da li neprijatelj uopće postoji, nije li neprijatelj projekcija, halucinacija, simptom paranoje. No čak i kada bi se putem analize psihe moglo odgovoriti na to pitanje, ostala bi i dalje neodlučivost između ovostranog i onostranog ili nedokučivost neprijatelja, te bi neprijatelj i dalje bio na neodredivom mjestu u intersticiju koje ne pripada ni ovostranosti niti onostranosti. Kako bih kao svoj vlastiti neprijatelj bio s ovu i s onu stranu sebe samog. Ujedno netko i netko drugi, bio bih ne-identičan. Posljedica neprijateljstva, koje u svojoj radikalnosti odgovora vlastitoj bitnoj neodlučivosti između ovostranog i onostranog, onog iznutra i onog izvana, sopstva i drugosti, prepoznaje se tako što se okrećem protiv sebe samog i tako postajem svoj vlastiti neprijatelj; postajem virus koji imunostem mobilizira protiv tjelesne imunosti; postajem početak prenosivosti koja primjerice sidu proglašava neprijateljem - bilo da u vlastitoj "nutrini" bolujem od psihičkog poremećaja, bilo da neka prijetnja "izvana" rezultira autodestruktivnom aktivnošću ili da u ime sopstvene zaštite nastojim preuzeti strategije neprijatelja.

Nitko tako jasno kao Kafka nije prikazao tu radikalnu posljedicu neprijateljstva. Carl Schmitt 31. listopada 1947. bilježi: "Franz Kafka bi mogao napisati

roman: Neprijatelj”. Protivno pak tom neprijatelju, protivno Kafki kao neprijatelju neprijatelja, protivno povijesti koja određenost vodi u neodređenost, i protivno pojmu kao neprijateljskom napadu, Schmitt uvodi određenost, odredljivost i umštenost političkog - kao da polemichnost više nije njegov bitni aspekt: “Bilo bi tada očito da neodređenost neprijatelja izaziva strah (ne postoji nijedan drugi strah, a sama se bit straha sastoji od *naslućivanja* neodređenog neprijatelja); stvar je pak uma (prema tome i visoke politike) određivanje neprijatelja (što je uvijek istodobno i samodređivanje), čime nestaje strah a ostaje možda samo bojazan. No, kako nešto možemo oteti iz ruku neodređenosti i podvesti potom pod određenost, kada više ne posjedujemo zajedničke pojmove? Stanje građanskog rata rezultira time da neprijatelji više ne posjeduju zajedničke pojmove, a svaki je pojam napad u neprijateljski tabor.”¹⁸

Pripovijetka “Gradnja” je nedovršen i posthumni tekst; kao sve što je prekinuto i nedovršeno prekinut je kontingencijom koju se u potrazi za smislenošću uvijek može interpretirati kao upad neprijatelja, neprijatelja autora i neprijatelja figure; neprijatelja figure koji je utjelovljen u autoru i neprijatelja autora utjelovljenog u figuri. Ta figura, neka životinja, u dugotrajnom mukotrpnom radu iskopala je podzemnu rupu da se zaštiti, kao obranu od mogućeg, neprijateljski

18 Carl Schmitt, *Glossarium*, Berlin 1991., str. 36 - istaknuo AGD. Zahvalan sam Stefanu Hoffmannu koji mi je ukazao na to mjesto.

nastrojenog uljeza “koji bi sve mogao zauvijek uništiti”, “vanjski neprijatelj” ili basnoslovno “biće unutrašnje zemlje”. Životinja si je uredila dom na čvrstim temeljima koji joj omogućava da se napadu neprijatelja odupre čak i smrtno ranjena kad joj krv curi u vlastito tlo, pa stoga ostaje sačuvana: “Kuća je zaštićena, zaokružena, ti živiš u miru, toplo, dobro ishranjena, gospodar, jedini gospodar mnoštva putova i mjesta”.¹⁹

Takva sigurnost, takvo gospodstvo - o kojemu, kao što je poznato, BECKETT u “Svršetku igre” piše posljednju parodiju, rezultat je neumorne aktivnosti stratega koji obzirno planira, unaprijed kalkulira i koji je opetovano zauzet pripremama za obranu, sljedeći tako ideal “nepogrešive metode” iako svjestan svih manjkavosti suviše rafiniranih lukavština i dijalektike predostrožnosti koju zahtjeva “rizik života” kao i iluzije mira koji ide ruku pod ruku sa osjećajem sigurnosti, a koji može pospešiti samozavaravanje kada priziva “duhove noći” ili kada ih poriče. Nije li u radikalnoj onostranosti, u nedohvatljivoj i nedokučivoj transcendentnosti ovostranog i onostranog, unutaršnjeg i vanjskog neprijateljstva sadržana reverzibilnost čija je konzekvencija da mjesto gradnje, “dosadašnje mjesto mira”, postaje “mjesto

opasnosti”, mjesto razgradnje? Krajnja strategija koju životinja slijedi, ona radikalizacije, da bi se zaštitila od te sablasne reverzibilnosti sastoji se od udvajanja, gdje ponovno imate ovostrano i onostrano, unutra i vani.

19 Franz Kafka, “Der Bau”, u: isti, *Nachgelassene Schriften und Fragmente*, II. u rukopisu, izdao Jost Schillemeit, Frankfurt na Majni 1992., str. 589

Pod paskom onog drugog vi se udvajate, pod paskom mogućeg neprijatelja se životinja udvaja te realizira “praktičnu konkluziju” pa postaje svoj vlastiti neprijatelj. Da se osvjedoči o samoj sebi i zaštiti od neprijatelja, da pronade samu sebe i postane subjekt koji je identičan samome sebi, subjekt koji je prošao kroz smrt i koji je samog sebe nadživio, izliječen kopljem koje ga je ranilo. Neprijatelj izmišlja ono što sam uništava: performativni efekt neprijateljstva, u kojem se može pronaći polazište pozitivne ali i negativne dijalektike, zavisi koliko radikalno se shvati pojam neprijatelja i u kojoj mjeri subjektivna gradnja strši iz “dosadašnje borbe do uništenja”. Ono što je isprva samo hipotetska auto-opservacija (“Čini mi se tada kao da ne stojim pred vlastitim domom, već pred samim sobom, dok spavam, i kao da sam sretan jer istodobno mogu spavati i stražariti pozorno nad sobom”²⁰) strateg, čija se ingenioznost pokazuje u korištenju mogućnosti i hipoteza (“Ne, nisam ja taj, vjerujem, koji promatra vlastiti san, već sam prije onaj koji spava, dok zločinac bdije”²¹), radikalizira u hipotezu neprijateljstva, baš tamo gdje između iznutra i izvana, ovostranog i onostranog, svoju tajnu gradnju drži pod paskom i skrivečki radi na kontrašpijunaži (“Skoro pa da sam postao neprijatelj koji čeka pogodnu prigodu da uspješno provali”²²). Što više stra-

20 *ibid.*, str. 591

21 *ibid.*, str. 593

22 *ibid.*, str. 596

teški nastojite susresti neprijatelja, što više hipoteza međusobno suprotstavljate, time je neprijatelj nedostižniji i nedokučiviji, onostraniji.

Na posljednjoj sačuvanoj stranici pripovijetke, opsjednuta životinja razmatra mogućnost “nezamislivo” opasnog i posve neočekivanog neprijatelja, neprijatelja koji u apsolutnosti vlastita nedokučivog kondicioniranja (“Tamo s druge strane se ne događaju promjene, tamo je sve mirno i lišeno vremena”²³) iskače iz vremena, neprijatelja koji je upravo zbog toga nepredstavljiv i nerazumljiv, neprijatelj hermeneutike, jer on možda čak ni samog sebe ne razumije a “niti zna za mene”²⁴. Ne važi li ono što je ovdje rečeno o neprijatelju i za sami tekst, za “Gradnju” kao gradilište, kao konstrukciju, kao “očuvanje i ograničenje” između dovršenja i fragmenta, izloženo kontingenciji vlastita nastajanja i tradicije?

Ja koje postaje svoj vlastiti neprijatelj zato što određeno voljom za sigurnim i nepokolebljivim temeljom hipotetski priznaje mogućnost apsolutnog neprijatelja, kao što se zna, metodski je sumnjičavo i slobodno prosuđujuće ja, koje odbacuje ono nejasno i neodređeno, ja koje u DESCARTESOVIM “Metafizičkim meditacijama” polazi od “takoreći metafizičkog mnijenja”²⁵ da ono pod namjernim utjecajem zloćudnog i varljivog duha (*genius*

malignus, deceptor, malin génie) može

23 ibid., str. 629

24 ibid., str. 623

25 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Pariz 1992., str. 97

26 Kafka, “Der Bau”, str. 594

podleći varci s obzirom na pitanje vlastite egzistencije, varci s obzirom na realnost vanjskog svijeta kao i varci s obzirom na istinu mišljenja. Dok Kafkinjoj životinji nije pošlo za rukom da razvije “nepogrešivu metodu”²⁶

prijelaza iz opasne vidljivosti vanjskog svijeta u ugroženu nevidljivost unutrašnje konstrukcije, upravo je sumnja ta koja na početku kod Descartesa isključivo garantira nepogrešivost suda, sigurni put od izvana ka unutra, no jedini razlog da je tome tako jest da sumnja dotiče limit, tj. egzistenciju sopstva u koju se ne može sumnjati, a čija je pak postojanost omogućena nesumnjivom egzistencijom boga. Spram takva sopstva koje meditira, životinja je primarno tjelesno ugrožena te izložena u svijet u kojem možete biti samo u onoj mjeri sigurni u kojoj je to u svijetu uopće i moguće. No hipoteza demona, koliko god filozofi o njoj kontroverzno diskutirali, te hipotezu karakterizirali ili kao “rat” sopstva protiv “napada besmisla” čija prekomjernost mišljenje i ludilo zbližava do neizrecive neodredljivosti i obostrane nerazlučivosti²⁷ ili protivno tome kao “vježbu meditirajućeg subjekta koji je od početka do kraja tu vježbu tražio, njome upravljao i nju normirao; subjekt koji se nikada ne da iznenaditi”²⁸ ta hipoteza demona implicira da su duhovna egzistencija sopstva i tjelesna realnost utvare,

27 Jacques Derrida, “Cogito et histoire de la folie”, u: isti, *L'écriture et la différence*, Pariz 1967., str. 72, 87, 95

28 Michel Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, u: isti, *Dits et écrits*, II, Pariz 1994., str. 265

pričin, s onu ili ovu stranu života i smrti. Argument kojeg Descartes razvija da razgrne pričin i zagarantira egzistenciju, jednim se dijelom temelji na uvidu da prevareno sopstvo i sâmog egzistira u trenutku kada misli (prevaru), a drugim dijelom na razmišljanju da predstava bezuvjetne savršenosti radi vlastite

neusporedivosti, neizvedivosti i izvornosti mora biti “urođena predstava” koja ukazuje na egzistenciju boga: s obzirom na tu predstavu varka se pokazuje kao manjak, a varljivi bog kao nesavršen, bog koji ne može biti bog. Tek nemogućnost sumnje u egzistenciju božju dopušta odbijanje hipoteze varljivog, zloćudnog duha. Jer puko sopstvo kao ja koje misli u stanju prevarenosti, kao ono “nešto” što je potrebno da bi bilo varke i koje samo prethodi prevari kao što je i preživljava, s ovu i onu stranu neprijatelja, nije u stanju oduprijeti se hipotezi. Varka uvijek već prethodi samoj sebi, te sustiže sopstvo koje je bilo prije nje. Ne priznaje li Descartes na jednom mjestu da sve što sopstvo drži nesumnjivim, zato što mu se čini jasnim i određenim, ipak može biti krivo i lažno - pretpostavka koja slobodu i rasuđivanje sopstva, njegove pojmove pogreške i istinite spoznaje postavlja u pitanje?²⁹

Što je više puko sopstvo osigurano vlastitim pretpostavkama, tim izvjesnije se predaje neprijatelju, tim dublje upada u lošu beskonačnost dviju pretpostavki koje se odbijaju, tim fatalnije se upušta u borbu s apsolutnim neprijateljem sve dok sopstvo - i to ne kao indiferentno logičko ili transcendentalno već kao meditirajuće - konačno ne poludi radi neprestanog pomicanja i ukidanja granica, radi kontinuiranog prometa između ovostranosti i onostranosti, radi procjepa vlastite egzistencije. U radikalnom solipsizmu introspekcije nestaje dešperatno sopstvo, a s njime i neprijateljstvo.

29 Descartes. *Méditations métaphysiques*, str. 95, 147

U kratkim razmatranjima koja svjedoče o iskustvima iz godina poslije Drugog svjetskog rata i koja potječu iz samog tog perioda, Carl Schmitt jedanput kartezijanskog demona naziva demonom “čovjeka sa maskom”: “Varanje samog sebe pripada samoći. Čovjek u osami misli i razgovara sam sa sobom, a kao što znamo u takvom razgovoru razgovaramo sa opasnim laskavcem (...) U samoj srži zatvorske ćelije leži solikokvij i varanje sebe sama (...) Zlokoban je Descartesov strah koji u svojoj usamljenoj sobici filozofira kraj peći i razmišlja kako da izbjegne zlog i varljivog duha, spiritus malignus, pred čijim smicalicama nikada ne možemo biti sigurni, a ponajmanje kada se osjećamo na sigurnom (...) Onaj koji isključivo razmišlja kako da izbjegne obmanu, upravo u nju srlja.”³⁰

Vežu između neprijateljstva i obmane, koja je uvijek “samo-obmana” koja vreba u “solilokviju”, Schmitt izvodi tako što u sljedećem paragrafu neprijatelja naziva “objektivnom moći”, koju ne možete izbjeći obmanom jer se neprijatelj kao “pravi neprijatelj” ne da obmanuti. Rezultat takvog izvoda je obrtanje koje prekida lanac argumentacije u onoj mjeri u kojoj je obmana samo-obmana, a neprijatelj nije prevarant, zločudni, varljivi duh. Kad bi neprijatelj bio prevarant sâm bi sebe obmanjivao i prestao bi biti neprijateljem, ne bi više bio onaj kojeg se može obmanuti. Ako se pak neprijateljstvo ne da odrediti putem svojih prosječnih modusa, već

30 Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Köln 1950., str. 87

samo s obzirom na unutrašnju granicu koju označava pojam “pravog neprijatelja”, tada takvo radikali-

ziranje ostavlja za sobom nemoćni subjektivitet, te postavlja u pitanje moć objektivnog i u određenom smislu odgovara poricanju puko "privatnog" neprijateljstva u "Pojmu političkog". U tom slučaju se obmana odbija od onog što nazivamo neprijateljem, te sama na sebe utječe kao samo-obmana, kao obmana koja samu sebe obmanjuje o sebi. Neprijatelj ne obmanjuje niti obmanjuje samog sebe. On je istina obmane i solilokvija: vlastitu biografiju pišemo pod nevidljivom paskom neprijatelja.

Kada Schmitt u svojem predavanju o "epohi neutraliziranja" tvrdi da onaj tko ne zna za drugog neprijatelja osim smrti, zapravo više nema ni neprijatelja s kojim bi se borio niti života u kojem bi mu se neprijatelj mogao suprotstaviti³¹, to itekako odgovara njegovom kasnijem shvaćanju da ni smrt ne može obmanjivati.³² U oba slučaju radi se o tome da smrt nije neprijatelj. Neprijateljstvo se neutralizira tamo gdje ga tražite samo u smrti ili u obmani. No time se nanovo postavlja pitanje značenja "realne mogućnosti fizičkog uništenja" s obzirom na određenje neprijatelja.

Možda razlog zbog kojeg Schmitt o demonu ne govori kao neprijatelju leži u tome da samoća u kojoj filozofa snalazi hipoteza demona suviše sličí privatnosti, koju Schmitt neprijatelju poriče, bilo da se radi o samoći subjektivnog sopstva u meditaciji ili o individuaciji pročišćenog,

31 Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen", str. 95

32 Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, str. 88

logičkog ili transcendentalnog “ja mislim”. To da imam neprijatelja znači da nisam sam na svijetu i da nismo udvoje, ako se to dvojstvo tumači kao privatnost. Individuacija, koja je sastavni dio Schmittovog pojma neprijatelja, isključuje podjednako pojedinca kao privatnu osobu i čovječanstvo kao apstraktni kolektivni subjekt. Nije li pak riječ o apotropejskoj neutralizaciji “objektivne moći” neprijatelja kada se Schmitt pita tko je zaista neprijatelj i kada odnos neprijateljstva reducira na odnos spekulativne suprotstavljenosti? Spekulativna uzajamnost dokida dvostruku i u sebi samoj nejedinstvenu prethodnost, koja uvijek nanovo suspendira za neprijateljstvo konstitutivnu odluku o neprijatelju, ona dokida ono ne-identično priznanja kao potvrđivanja i kao generiranja, lošu beskonačnost priznanja u rezultirajuće jedinstvo onog biti-priznat, koje tu znači biti-prepoznat, u pozitivnu beskonačnost: “Tko uopće može biti moj neprijatelj? Tako da ga priznajem za neprijatelja, te da čak moram i priznati da on mene priznaje kao svojeg neprijatelja. U tom uzajamnom priznavanju priznavanja leži veličina pojma”³³. Na ovom mjestu Schmitt nesumnjivo evocira HEGELA. Ne navodeći njegovo ime, nakon što je na tko-pitanje neprijateljstva odgovorio da je to onaj drugi, Schmitt izričito prisjeća na “velike stavove filozofa” te misaoni sadržaj tih stavova kondenzira u izjavi da je “odnos spram sebe samog u drugome ono istinski beskonačno”³⁴. Jedinstvo obostranog priznavanja koje se rađa tamo gdje se jedna i druga samo-

33 *ibid.*, str. 89

34 *ibid.*, str. 90

svijest priznaju u “obostranom priznavanju”, Hegel u “Fenomenologiji duha” poima kao biti-kod-sebe-sama-u-drugome: “Ja koje je *mi*, i *mi* koje je *ja*”.³⁵ “Istinska beskonačnost” spekulacije tako kod Schmitta stupa na mjesto “realne mogućnosti fizičkog uništenja”: priznanje kao strah pred ubijanjem koje neprijatelja prešutno transformira u nešto različito od neprijatelja, u “brata”³⁶

Iako se “brat” može pokazati kao neprijatelj (Schmitt neprijateljstvo braće čak izjednačava sa iskonom i pokretom snagom “svjetske povijesti”, i tom tezom koja podsjeća na FREUDA ratificira vlastito poimanje radikalnosti kao “najintenzivne i krajnje” suprotstavljenosti) “odnos spram sebe samog u drugome” kao unitarni odnos braće ipak je dokinuo neprijateljstvo i samo-obmanu samotnog i individuiranog samo-odnošenja, afirmirajući se kao istina neprijateljstva.

- 35 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, u: isti, *Theorie-Werkausgabe*, svezak treći, Frankfurt na Majni 1970., str. 147, 145. Usp. Alexander García Düttmann, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt na Majni 1997., *passim*
- 36 Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, str. 89
- 37 Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen“, str. 95

Spekulativna apropijacija pojma neprijatelja uključuje i to da se odnos između neprijatelja poima kao *prezantan*, *živ* pa čak i kao *zdrav*. Kako već u predavanju o tehnici Schmitt pojašnjava da se život ne bori sa smrću i da neprijatelj više nije neprijatelj ako se u sâmoj smrti vidi neprijatelja. U tom slučaju “romantička žalopojka” zauzima mjesto borbe - odluke koja se iskušava u iznimnom stanju.³⁷ U “Glosariju”

nalazimo sljedeći zapis iz 1948. godine: “Kada polemika više nije sasvim direktno usmjerena protiv totalno prezentnog, snažnog neprijatelja koji vas direktno hvata za gušu (...) već je usmjerena protiv mrtvog neprijatelja, polemika odmah počinje da škilji a otrovi kadavera mrtvog neprijatelja je uništavaju.”³⁸

Uklapaju li se u strategiju aproprijacije zagonetno predskazanje, prijetnja i objava neprijateljstva čime Schmitt nadopunjuje vlastitu spekulativnu aproprijaciju neprijateljstva, hitajući ka pragu onostranosti kao da je još samo jedan posljednji teatarski obrat bio potreban? “Jao onome tko ne poznaje *neprijatelja*, jer ću mu *ja* biti neprijatelj u sudnjem danu.”³⁹ Možda se taj okret koji je donekle izraz nemoći i okorjelosti kojim spektakularni teatarski obrat ponovno naizgled postaje bezazlenim, može tumačiti u blještavom svjetlu bitne proizvoljnosti neprijateljstva. Jer ni u jednom trenutku proizvoljnost, neutemeljenost i radikalnost neprijateljstva nije jasnija od sudnjeg dana, kada se donosi posljednja odluka; nigdje tako nedvosmisljena kao tamo gdje pogađa ne-dužne koji ništa ne slute i ništa ne znaju o neprijateljstvu, a kojima čini nepopravljivu nepravdu. Kao da Schmittov zločesti i blazirani iskaz u svoj čistoći izražava zakon radikalizacije: da uvijek živimo pod prisilnom paskom “radikalnijeg brata”.

38 Schmitt, Glossarium,
str. 122

39 Schmitt, Ex Captivitate
Salus, str. 90

Ako je neprijateljstvo kao “realna mogućnost fizičkog usmrćenja” apsolutno pamćenje, sjećanje koje nedužne i neznanice progoni do sudnjeg dana jer se “fizičko uništenje” samo nikada ne može utemeljiti a kada se dogodi, nikada se ne može ispraviti - biljeg onog što se ne da zaboraviti čak i onda kada je čin zaboravljen - možda se od neizbježnog neprijatelja ipak možemo oteti jedino putem zaborava, onoga što neprijatelju mora ostati zapriječeno pa stoga posjeduje subverzivnu snagu. No kako se možemo osloboditi i steći sposobnost takva aktivnog, nad-ljudskog zaborava? Po čemu se zaborav neprijateljstva razlikuje od reaktivnog izbjegavanja i bezuvjetnog neprijateljevog pamćenja koje je također apsolutni zaborav? “Da imam neprijatelja, kao svaki drugi čovjek, to znam. Neki od njih, posve sigurno manjina među njima, čovjekoliki su a jednog od njih možda poznam već tokom mnogo godina. Zadovoljan sam da ti neprijatelji ne žive u mojem gradu a niti u mojoj zemlji. Naravno da katkad pucaju, kad im padne na pamet. Ali kako su njihova oružja i vrste ranjavanja ostale iste, smijem se nadati da sam postao imun, kao na određenu vrstu bakterija na koju tijelo iz navike s vremenom više ne reagira. To se doduše nikada ne može kazati sa izvjesnošću kao i što je znanost koja se bavi neprijateljima uopće varljiva i nesigurna.”⁴⁰

40 Unica Zürn, *Das Haus der Krankheiten*, str. 57

Prijateljstvo: esej o oslobođenju

“Prijateljstvo započinje tek onda kada je prestalo.”

— SILVIA BOVENSCHEN

I

Dva filozofa koji su bili u sukobu i koji su osnovali suprotstavljene škole, škole koje, iako same, nisu bile posve jedinstvene i još žešće vodile borbe, odlučili su pod starost da se prijatelje. Bilo im je dosta vlastitih učenika a bili su obostrano znatiželjni. Neočekivana dobrodušnost, koncilijantnost njihovih stavova koja se sve jasnije nazirala u prvi je mah učenike zbunjivala, no onda ih je ogorčila, jer su to držali izdajom. Siročadi su na izbor ostale tri mogućnosti. Mogli su insistirati na tome da su učenici koji štite izdano učenje. Mogli su konačno i sami postati učiteljima. No, jednako tako mogli su se osloboditi od toga da budu učenici i učitelji.

Čini se da je prijateljstvo nespojivo s odnosom između učitelja i učenika, jer prijateljstvo ne trpi ovisnost koja neminovno vlada između učitelja i učenika. Ponekad ne znati kako osloviti onog drugog - kao učitelja ili prijatelja, prijatelja ili učenika, eto to pokazuje nespojivost. U svojstvu učitelja i učenika učitelj i učenik ne mogu biti prijatelji. Učenik koji se prema svom učitelju odnosi slobodno možda se oslobodio od toga da je učenik. No takvo je ponašanje, i kada najviše sličí prijateljstvu, još uvijek određeno respektom, priznavanjem koje

podsjeca na prijašnji odnos. Ako bi se transformaciju učenika u prijatelja, koja iz navedenih razloga nikada nije čisti događaj, oslobođenje bez traga, moglo deducirati iz uvjeta koji su je omogućili, onda bi te uvjete trebalo tražiti u napuštanju.

Prijateljstvo koje je svedivo na svoje vlastite uvjete pojava je koju se daje objasniti. Ukoliko neki događaji stvore uvjete za prijateljstvo, naknadno se može spoznati što je omogućilo da prijateljstvo bude objašnjiva pojava. Protivno tome da prijateljstvo objašnjavate tako da ga deducirate iz njegovih vlastitih uvjeta, možete argumentirati da svedivost prijateljstva na nešto drugo poriče sam događaj ili jedinstvenost prijateljstva. Na kraju bi bilo kao da postoji neko pravilo koje propisuje prijateljstvo i koje dopušta da se o prijateljstvu načelno polože računi. Tako možete argumentirati kada za nešto držite da je jedinstveni događaj. Ali i takav argument posebnost prijateljstva uzima u obzir samo u onoj mjeri u kojoj prijateljstvu pridajete karakter događaja ili jedinstvenosti.

Može li se kazati da se prijateljstvo sastoji u tome da s prijateljem ili prijateljicom možete razgovarati o svedivu? Ukoliko prijateljstvo opstoji u mogućnosti takva neograničena govora, mogu se navesti razlozi po kojima se prijateljstvo razlikuje od ljubavi i od samog govora o prijateljstvu. Od ljubavi se prijateljstvo razlikuje po tome da prijatelji govore o nečemu, i da se sadržaj nji-

hove komunikacije ne iscrpljuje u komuniciranju, u prostoj činjenici *da* komuniciraju. Prijateljstvo se od govora o prijateljstvu pak razlikuje po tome da prijatelji koji govore o nečemu ne podliježu restrikcijama mišljenja i nisu ovisni o formi prezentiranja. Njihov je govor u potpunosti slobodan, kako od izvanjskih obzira tako i od zabrane koju teoretski ili filozofski diskurs izriče s obzirom na nereflektirane tvrdnje, misli koje nisu utemeljene. Zajedničko je ljubavi i prijateljstvu to da svaki dugotrajniji prekid razmjene mišljenja, mnijenja, impresija prijeti njihovom opstanku, prijetnja koju se uočava u začuđujućem iskustvu da ponovno treba početi otpočetak; prijateljskoj komunikaciji uvijek je stalo i do komunikabilnosti, do toga da si obostrano dajete do znanja da međusobno komunicirate. Zajedničko je govoru o prijateljstvu i prijateljstvu to da prijatelji koji o nečemu govore usprkos svih sloboda trebaju nastojati oko sadržaja komunikacije, oko toga da se ono što je priopćeno razumije: to je nastojanje uočljivo u rekurziji filozofa na otvoreni dijalog u kojem se argument eksplicira; prijateljskoj je komunikaciji koja iziskuje otvorenost kao svoje središte, medij ili element, uvijek stalo do sadržaja komunikacije, do toga da si obostrano dajete do znanja da u komunikaciji imate nešto za poručiti. No otvoreni dijalog filozofa također prenosi i pretpostavku prema kojoj Kierkegaard određuje sokratički odnos učitelja i učenika, pa tu ne valja tražiti otvoreni dijalog prijatelja. Učitelj je, naglašava to Kierkegaard u “Filozofskim mrvicama”, tek poticaj anamnestičkoj

spoznaji istine: u suprotnom slučaju pak on nije “ničiji prijatelj, a još manje učitelj.”⁴¹

Pretpostavka koja karakterizira odnos učitelja i učenika i u kojoj participira svaki otvoreni dijalog filozofa je slijedom ona da je sam dijalog na kraju ništavan, i da služi tek kao poticaj otkrivanju istine. U onoj mjeri u kojoj istina ne smije ovisiti o slučajnoj egzistenciji govornika, govornika koji istovremeno ipak moraju biti u stanju spoznati tu istinu, to je otkrivanje već otkrivenog. Filozofski odnos učitelja i učenika je proceduralan i cilja na vlastito ukidanje koje se događa u transformaciji učenika u učitelja. Odnos prijatelja, ma koliko god se on mijenjao, nije određen nikakvim svrhovitim nametkom: ne radi se o prekoračenju sebe sama kao rezultatu razmjene mišljenja.

Mogućnost da se o svemu govori neograničeno i bezbrižno, što ne smije isključivati mogućnost da se o nečemu i šuti, mora se misliti tako da prijateljskom odnosu samom ne prethodi nijedna procedura selekcije, koja bi govor transformirala u značenjem bremenit govor - to jest u šutnju, a šutnju u značenjem bremenitu šutnju - govor. Takvu mogućnost neograničene i bezbrižne komunikacije, koja nešto znači a istovremeno i ne znači ništa u navedenom smislu, karakterizira pak čudna nefleksibilnost. Jer takav govor nikada jednostavno ne može biti rezultat nekog procesa ili povoljnog razvoja situacije. Nema takve sve točnije aproksimacije ko-

41 Soeren Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Jena 1925., str. 9

jom se postepeno dostiže mogućnost da se o svemu govori neograničeno i bezbrižno. Svako prijateljstvo dijelom je i ahistorijsko s obzirom da komunikacija može biti neograničena jedino pod uvjetom da je već unaprijed izbrisala tragove kontinuirane realizacije vlastite mogućnosti. Ukratko: nije zamisliv prijelaz ka neograničenom. Stoga se povijest prijateljstva pokazuje uvijek kao nefleksibilno kretanje koje neograničeni govor tjera u dva smjera, u smjer koji se takoreći sam udvaja i postaje vlastita suprotnost. U onoj mjeri po kojoj se istovremeno ne može govoriti o svemu, neograničeno kretanje prijateljstva sličí postepenom otkrivanju kojeg nijedna unaprijed uočena zapreka ne koči. U onoj mjeri pak po kojoj neograničenost implicira da se virtualno govorilo već o svemu, kretanje prijateljstva sličí ustrajno opetovanom skoku u nepredočivu prošlost ili u nepredvidljivu budućnost. Skok u nedostižnu, nepredočivo prošlu ili nepredvidljivo buduću zgodu, koja je omogućila samu mogućnost neograničenog govora. Nužnost tog skoka kojim prijateljstvo kao mogućnost neograničenog govora slijedi vlastito kretanje, razlog je da se zgodu prijateljstva odupire tome da se prijateljstvo deducira iz uvjeta.

Svako se prijateljstvo stoga pokazuje kao nepokorivi odnos, koji je ipak u svakom svom trenutku izložen nepovratnom prekidu. Savez prijatelja, samim prijateljima nedostižno udaljen, upravo svojom nedostižnošću prijateljstvu daje njegovu snagu, no uzrok je time podjednako i nemoći prijateljstva. Iz te bi se perspektive moglo

ustvrditi da upravo povijest prijateljstva, a ne njegova neuračunljiva ahistoričnost, prijateljstvo čini trajnim, čvrstim i pouzdanim. Trenutak u kojem je prijateljstvo ahistorijsko nije ništavan trenutak uvida koji dokida odnos učitelja i učenika, pokazujući da je taj odnos bio preliminaran, a nije ni trenutak kojeg KIERKEGAARD suprotstavlja pukom povodu, trenutak kojem je vraćeno “odlučujuće značenje” jer tek u tom trenutku učenik realizira uvjet bez kojeg se ne bi mogao osloboditi od neistine: paradoks vjerovanja koji nije spoznaja već “akt slobode”.⁴²

U prijateljskom odnosu trenutak ne treba razumjeti niti u smislu povoda a niti oslobođenja koji bi istinu spoznaje ili vjerovanja učinili dostupnima. Trenutak prijateljstva koji ne odgovara povijesti prijateljstva već njegovoj ahistoričnosti, trenutak je uvijek iznova ponovljene odluke o prijateljstvu koje ne zna na neistinu koja bi mu prethodila. Odluka za prijateljstvo, kao odluka kojom prijatelji nikada ne mogu raspolagati, nije odluka koja bi se okrenula protiv neistine prijatelja, te ih tako izvela iz neistine - bilo da se radi o trenutku uvida koji je pripreman učenjem, uvida koji u sebi sadrži svoj vlastiti uvjet, bilo da je riječ o trenutku nepripremljenog oslobođenja koje svoj vlastiti uvjet ne sadrži u sebi, uzrokujući tako procjep spoznaje i vjerovanja. Između prijateljskog odnosa i odnosa učitelja i učenika postoji razlika jer prijateljski odnos nužno pretpostavlja neistinu, bez obzira pojmite li vi to filozofski ili to razumijete kao “akt slo-

42 *ibid.*, str. 76

bode” vjerovanja. Prijatelji se odlučuju za nešto što je uvijek već odlučilo o prijateljstvu, no što nikako ne može biti pojmljeno i prezentirano kao njihova istina ili kao izvanjski uvjet koji omogućuje pristup istinskom prijateljstvu. Nepredočivost prijateljskog saveza kao uvjet prijateljstva omogućuje i onemogućuje prijateljstvo. Pa stoga iziskuje opetovanu bez-uvjetnu odluku.

Ako su početak i kraj prijateljstva nepojmljivi, ako je nemogućnost da se prijateljstvo spozna u njegovoj biti uzrok snage i nemoći prijateljstva, ako prijatelji žive u vrhunskoj izvjesnosti koja je direktno vrhunska neizvjesnost, ako se zbog toga čini da su bliži vjerovanju nego autonomnoj spoznaji koju je učitelj tek potaknuo, iako možda ni heteronomno uvjetovano oslobođenje od neistine ne vodi ka sklapanju istinskog prijateljskog saveza - onda je dopuštena tvrdnja da povijest prijateljstva upravo inaugurira njegova ahistoričnost, njegova neraspoloživost koja tu povijest predaje nepredočivoj prošlosti i nepredvidljivoj budućnosti. Da prijateljstvo ne postoji znači da je ono u postojećim uvjetima uvijek nanovo na kušnji. Čuđenje da između prijatelja može biti nesporazuma kao i želja da se slaganje sa prijateljem ili prijateljicom naglasi, i zadrži uzviknutim “Točno!”, nadopunjuju se tako što izražavaju paradoks povijesti koju je inauguirala ahistoričnost. Kada prijateljstvo ne bi znalo za povijest, prijatelji bi takoreći životarili ispod staklene kugle, pa ne bi bilo moguće objasniti zašto imaju odnose i s onima koji nisu prijatelji; nepojm-

ljiv bi bio respekt kojim pristupamo prijatelju, a koji svjedoči o prijašnjem odnosu ovisnosti. Kao bezuvjetno i ahistorično, prijateljstvo nije okruženo ničim izvana i ne da se odrediti unaprijed zadanim izvanjskim kriterijima. Kao bezuvjetno i ahistorično, prijateljstvo pritom inaugurira i vlastitu povijest te se tako otvara prema prostoru izvana, izlaže se mogućnosti izdajstva te doživljava sreću stanke koja sa sobom može donijeti popuštanje zahtjeva prijateljstva. Kada je prijateljstvo neprestano na kušnji, čime je podvrgnuto postojećim uvjetima, tada je prijateljstvo više i manje zahtjevno. Iskušenje izdaje sve je jače, dok se napetost istovremeno stišava: nastaju niše u kojima prijatelji ostaju anonimni, bez da se obostrano izdaju, niše bezbrižna zajedništva i niše samoće koja ne djeluje deprimantno. Prijateljstvo se možda uvijek dijeli na prijateljstvo među zvijezdama i prijateljstvo na zemlji, prijateljstvo koje nastoji udovoljiti bezuvjetnosti vlastita zahtjeva i prijateljstvo u kojem je prijatelj uvijek član grupe prijatelja koje redovito srećete, zato što je to u skladu sa lokalnim uzusima i običajima malene zajednice: “El quadern gris”, dnevnik književnika JOSEPA PLAA iz 1918. i 1919. godine, predočava takvo poimanje prijateljstva: “Među prijateljima uvijek se javlja (*cueja*) ironija.”⁴³

Dok je empirizam u opasnosti da prijateljstvo pobrka sa dobrim poznanstvom, pa ga tako prepusti proizvodnosti, metafizika ugrožava prijateljstvo tako što apsolutizira prijateljski savez, čime prijatelje zasljep-

43 Josep Pla, *El quadern gris* / Siva sveska, Barcelona 1966., str. 364

ljuje i izlaže ludilu. No između obiju vrsta prijateljstva ne postoji izbor, jer su i metafizika i empirizam prijateljstva konzekvence temeljne transformacije prijateljstva, njegove podjele na bezuvjetno koje nije jednostavno bezuvjetno i na uvjetovano koje nije jednostavno uvjetovano.

Ako prijateljstvo opstoji u mogućnosti neograničena govora tada se empirizam prijateljstva javlja u odgađanjima i odstupanjima govora, u ironičnoj opuštenosti, a metafizika naprotiv u oduševljenosti i razvratnosti govora, u ekstatičnoj komunikativnosti. No ono što prijateljski savez čini otpornim na sve pokušaje prijatelja da ga prisvoje kao savez kojeg su svjesno i voljno sklopili samostalni i autonomni subjekti, kao otvoreni iskorak u svijet i kao zavjeru protiv svijeta koju su sporazumni subjekti isplanirali i kojom su upravljali, to je tajna - koja nije isključivo rezultat skrivenosti tajne, nemogućnosti da se deducira neograničenost govora i nepredočivog saveza koji svako prijateljstvo pretvara u anticipaciju prijateljstva. Nije posve izvjesno da neizvodiva neograničenost prijateljskog govora indicira općenitost, a povijesna posebnost pak ograničenje, kojeg neograničenost vidi u tome da prijateljstvo karakteriziraju kontingencije njegova razvoja i idiosinkrazije prijatelja. Štoviše, prijateljski savez upravo izmiče dohvat prijatelja zato što već i neograničenost govora sama koincidira sa posebnosću, sa onim ograničenim koje se baš zbog koincidencije sa onim neograničenim isto tako ne može de-

ducirati. To je razlog zbog kojeg prijatelji drugima liče na zavjerenike, a istodobno kao da pozivaju na sudjelovanje u neobično otvorenom razgovoru. Tajna prijateljstva provocira pitanje koje glasi: Kako singularnost koja stupa u konstelaciju sa drugom singularnosti može u neograničenom govoru kojeg nijedna singularnost i nijedna konstelacija singularnosti ne ograničava *neposredno* transcendirati baš tu konstelaciju i njen u osnovi kontingentni nastanak? Ili obratno: Kako neograničeni govor kojeg nijedna singularnost i nijedna konstelacija singularnosti ne ograničava može biti jedno sa takvom konstelacijom, konstelacijom koja je slijedom uvijek već izbrisala vlastiti u osnovi kontingentni nastanak? Takva pitanja koja ostaju bez odgovora provociraju učenike čiji su se učitelji izgleda sprijateljili, unatoč nespojivih stavova. Jer se ono nespojivo svake singularnosti u slučaju da se neočekivano sprijateljite pokazuje u surovoj jednoznačnosti, što izaziva sumnje u doktrinu i u učitelja. Nije li posebnost učenja, posebnost učiteljevog otkrivajućeg iskoraka u svijet bila samo strateški manevar? Čak i kada bi bilo moguće identificirati singularnosti koje su spojive, singularnosti kod kojih pretežu kompatibilni elementi, tajna prijateljstva ostala bi netaknuta, ne bi bila otkrivena kako posve osobita koincidencija neograničenosti i zasebne konstelacije onemogućuje da se različite singularnosti identificiraju i klasificiraju. Konstelacija prijateljstva je u onom trenutku, kada nastojite objasniti njezin nastanak identificirajućim i klasificirajućim istraživanjem singularnosti prijatelja, uvijek

već nastala. Ona stoga nije nešto što je nastalo, kao što ni neograničenost nije puki rezultat sve točnije aproksimacije. Kao da se u prijateljstvu sfera etičkoga, koju Kierkegaard opisuje kao sferu općenitog, i sfera vjerovanja, za koju drži da je sfera posebnoga, neposredno prožimaju, umjesto da su razdvojene obratom. Neograničenost govora koja kao bezuvjetnost neke posebne ili uvjetovane konstelacije čini tajnu prijateljstva, tajnu u koju ni prijatelji a ni promatrači sa strane nikada neće biti upućeni, od samog je početka i sama ograničena. Jer se pokazuje da prijatelji u ime neograničenosti govora plaćaju danak šutnjom koja je neovisna o njihovoj volji, rezultirajućim ograničenjem neograničenog govora, a sve to naloženo od tajne čije bi nemoguće dekodiranje značilo kraj prijateljstva. Upravo zbog toga što ne postoji prijateljstvo bez neograničenog govora, ne postoji ni prijateljstvo bez njemu svojstvenog autizma. Unatoč svojoj otvorenosti u prijateljstvu ćete otkriti oprez, kojeg ne smijete miješati s ograđivanjem ili potajnim predbacivanjem jednom od prijatelja. Kada prijatelji govore o prijateljstvu, riskiraju da se suviše približe ili previše udalje, ne zbog izdaje tajne njihova prijateljskog saveza, tajne kojom je savez bio uzdizan u nešto specijalno i sublimno, već zbog opetovanog iskustva zanijemljenosti. Naličje opreza koji vlada među prijateljima, a koji nije obzirnost, poprima oblik iskušenja, nemira koji svjedoči o tajni prijateljstva. Upravo stoga svako prijateljstvo možda također vodi i ka pokušaju oslobođenja: kao da se prijatelji tek u onom trenutku mogu

međusobno slobodno ponašati i zaista neograničeno između sebe razgovarati, kada su se oslobodili i od prijateljstva, od obaveze i odgovornosti koju im je nametala tajna prijateljstva. Oslobođenje, kao što je to Kierkegaard uvidio, uvijek iziskuje uvjet koji pristupa izvana; to pristupanje je ono što prijatelji istodobno očekuju i ne mogu očekivati ako žele biti prijatelji: tajna tajne prijateljstva. Kada u svojim refleksijama o sebi samom ROLAND BARTHES nabraja što ne voli, spominje prijateljstvo.

S jedne strane se nepredočivost, nedostižnost, nepojmljivost prijateljstva manifestira tako da se čini da je prijateljstvo tek puka praksa, prakтика koja neposredno koincidira sa učenjem, koje se kao takvo ne može formulirati i ne može slijediti, zbog čega prijatelji niti ne mogu biti upućeni u nj. Ponašanje prijatelja sličí onom ponašanju kojeg NIETZSCHE pronalazi u životu Krista, što Nietzsche suprotstavlja kršćanstvu, to jest antikršćanskom iskrivljivanju Isusova života, “najzloćudnijem krivotvorenju” koje je plod kršćanskih svećenika, a koje udvostručuje krivotvorenje židovskih svećenika: prijatelji upravo nisu svećenici, oni prijateljstvo ne čuvaju i ne legitimiraju njegovu egzistenciju podjelom na interpretaciju i praksu, podjela koja uvodi razlikovanje ispravnog i pogrešnog. Kao praktiku u kojoj učenje i praksa neposredno koincidiraju, kao praktiku koja s obzirom na tu koincidenciju nije ni ispravna ni pogrešna prakтика, treba život Kristov smatrati afirmacijom koju

nije moguće mjeriti nijednom negacijom, pa je stoga inkomenzurabilna jer se ne suprotstavlja nijednoj praktici ni doktrini. Suprotstavljanje afirmacije i negacije, mogućnost da se nešto potvrdi a nešto drugo zaniječe pokazuje se sama kao rezultat negacije koja je stupila na mjesto inkomenzurabilne afirmacije i koju ona promašuje, potiskuje, krivotvori: Krist je, kaže Nietzsche, “izvan religije, pojmova kulta, izvan povijesti, prirodne znanosti, izvan iskustva svijeta, znanja, izvan politike, psihologije, knjiga, umjetnosti - njegovo je ‘znanje’ *potpuna ignorancija da takvo što uopće i postoji. Kultura* mu čak ni po čuvenju nije poznata, on se protiv nje nema potrebe boriti - on je ne negira... Isto vrijedi za *državu*, cijeli građanski poredak i društvo, za *rad*, za rat - nije nikada imao razloga da negira ‘svijet’, a crkveni pojam ‘svijeta’ nije ni slutio... Negacija je ono što je za njega posve nemoguće. Jednako vrijedi i za dijalektiku, za predstavu da se vjerovanje, ‘istina’ može dokazati razlozima (njegovu su dokazi unutrašnja ‘svjetla’, unutrašnji osjećaji želje i afirmacije sopstva, sve sami ‘dokazi snage’). Takvo učenje ne može proturječiti: ono uopće ne shvaća da postoje i druga učenja, da ih uopće može i biti, ono si drukčije rasuđivanje uopće ne može niti zamisliti... A gdje ga sretne, iz najintimnijeg suosjećanja će tugovati zbog ‘sljepila’ - kako ono za razliku od takva rasuđivanja vidi ‘svjetlo’ - ali neće prigovarati...”⁴⁴

44 Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, u: isti, Werke III, izdao Karl Schlechta, Frankfurt na Majni/Berlin/Beč 1981., str. 640

Nimalo drukčije od praktike koju Nietzsche opisuje na ovom mjestu, i prijateljstvo je otporno na kulturu i politiku; njegova snaga leži u sveprisutnosti koja u svojoj neograničenosti djeluje kao čista odsutnost. Ono što pak određuje prijateljsku praksu jest neprestana kušnja prijateljstva, kušnja kojoj se praksa prijateljstva sama podvrgava i prije nego što prijatelji donesu odluku, ma kakva ona bila. Koliko god prijatelji malo znali o tome i koliko god da takvo znanje ne prethodi praksi prijateljstva koju štiti od dvoznačnosti oklijevanja i odgađanja, jednako toliko se pak treba uzeti u obzir da uvijek postoji više od jednog prijateljstva i da se zbog toga prijateljstvo razvija kao povijest.

S druge je dakle strane prijateljstvo politika, posredujuće zbivanje između momenata prijateljstva koje ne možete posredovati, između uvjetovanosti i bezuvjetnosti njegove konstelacije. Postoji više od samo jednog prijateljstva, jer prijateljstvo nikada ne opstoji. Neprestano na kušnji, a bez da prijatelji znaju što je na kušnji i u čemu se ta kušnja zapravo sastoji, prijateljstvo odjednom može nestati, bez da bi prijateljima njegov začetak bio razboritiji od kraja. Mogućnost takvog nestajanja, prekida, od početka je upisana u prijateljstvo, koliko god neraspoloživost prijateljstva vodila tome da prijateljstvo prestaje iz točno onog razloga, iz kojeg nikada ne prestaje: kraj prijateljstva konačniji je i istovremeno iluzorniji od kraja nekog dobrog poznanstva. Konzekvencija je da se prijateljstvo uvijek već otvara ka ne-

kom drugom prijateljstvu, noseći biljeg te drugotnosti. Prijateljstvo se razvija kao povijest zato što se u svojoj otvorenosti ka drugim mogućim prijateljstvima koja ostaju neusporediva ono konstituira kao iskustvo. I tako se izgrađuje kultura prijateljstva.

II

U jednom od svojih nebrojenih pokušaja da protumači uzvik “O moji prijatelji, prijatelja nema” JACQUES DERRIDA fokus usmjerava na prijateljsku zajednicu koju morate pretpostaviti ako se želite obratiti prijateljima. Bez prethodnog pristanka druge ne mogu osloviti kao prijatelje. Derrida taj pristanak definira kao bespovratnoj prošlosti pripadni znak “minimalnog prijateljstva” koje je potrebno da se prijatelji apostrofiraju. Ono je to koje omogućuje da se prijatelji oslove navedenim uzvikom.⁴⁵

Da se tu radi o minimalnom prijateljstvu koje pripada “apsolutnoj prošlosti”, kako to Derrida piše, o “prijateljstvu prije svih prijateljstava”, o prijateljstvu čije tragove ne možete izbrisati i koje je stoga na jedan neutemeljeni način temeljno, razlog je da se minimalno prijateljstvo ne da prezentirati. Uvijek već unaprijed ono je pretpostavka oslovljavanja, koje odlikuje prijatelja kao takvog. Derrida to minimalno prijateljstvo poopćava. Ne samo da je ono pretpostavka obraćanja, koje odlikuje prijatelja kao takvog, ne samo da je riječ o minimalnom prijateljstvu, nužno neartikulirano prijateljstvo koje ne postaje artikulirano i takoreći potpuno prijateljstvo u

obraćanju koje resi prijatelja kao prijatelja - ono je i minimalno prijateljstvo bez kojeg se ni neprijatelja ne bi moglo osloviti te navesti kao neprijatelja u objavi rata. Kada se

45 Derrida koristi frazu “amitié minimale”. Usp. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Pariz 1994., str. 264

dakle govori o tajni prijateljstva koju se ne da denuncirati jer iziskivana neograničenost prijateljskog govora i bezuvjetnost prijateljske konstelacije koja je projicirana u prošlost i u budućnost odnos prijatelja čini ovisnim o nepredočivom savezu, tada takav govor, takav diskurs o punom prijateljstvu pretpostavlja minimalno prijateljstvo koje izmiče i sâmo je nepredočivo, a to Derrida popćava i time sam pretpostavlja.

Derridi ovdje nije stalo do prijateljstva koje bi za razliku od minimalnog bilo “puno”, niti mu je stalo do njegovih karakteristika. Čak se i minimalno prijateljstvo mora odlikovati karakteristikom koja resi “puno” prijateljstvo: neograničenost govora. Jer minimalno se prijateljstvo ne sastoji u određenju sadržaja koje bi ograničavalo govor ili u ograničavajućoj raspodjeli prava na slobodan govor, već u činjenici *da* se druge uopće i može osloviti i da se o nečemu može govoriti. Tu činjenicu bez koje se ne bi moglo odrediti ni sadržaj ni formu govora, činjenicu koja je već uračunata u svim ograničenjima i svim razlikovanjima na ograničeno i neograničeno, govor nužno mora pretpostaviti kao nešto neograničeno, apstraktno, nesrazmjerno. Tako se možda može protumačiti slučaj da se u strogo hijerarhijski organiziranom društvu već i samo obraćanje smatra prekoračenjem koje treba kazniti. Ne čudi stoga da zamisao minimalnog prijateljstva, kojeg sva prijateljstva pretpostavljaju iako ono samo nije fundament, jer ono samo sebe pretpostavlja čime si pak nužno izmiče, ako ono samo ne

želi postati prijateljstvo koje je principijelno dostupno govoru, time upravo onemogućujući govor, daje povoda da se postavi pitanje o političkoj zajednici ili društvu u kojem bi minimalno prijateljstvo imalo pravo. U studiji koja je nadodana knjizi o prijateljstvu, a koja govori o HEIDEGGEROVOJ uporabi grčkog termina *philein*, što u grčkome označava kretanja prijateljstva, Derrida nagovještava nadolazeću demokraciju, koja je uvijek u dolasku: "Nadolazeća demokracija koja je uvijek u dolasku postavlja nam zadaću da mislimo jednakost koja ne samo da je nespojiva s određenom asimetrijom, nejednakosti ili neograničenom singularnosti, već te potonje čak i iziskuje; ona nas veže uz sebe s mjesta koje ostaje nevidljivo, s mjesta prema kojem se usmjeravam, iako sam udaljen od njega i unatoč njegove nevidljivosti, nesumnjivo s onu stranu Heideggerovih intencija."⁴⁶

Mjesto nadolazeće demokracije, demokracije koja je uvijek u dolasku, nevidljivo je iz dva razloga. Prvo stoga što to mjesto kao mjesto pretpostavljenog i izmišućeg, temeljnog i neutemeljenog minimalnog prijateljstva nikada ne može biti vidljivo i ne može biti uočeno: demokracija minimalnog prijateljstva je demokracija uvijek u dolasku, koje svaku pojavu zatamnjuje. Drugo, zato što demokracija u onoj mjeri u kojoj se njeno minimalno prijateljstvo još uvijek brka sa stabilnom pretpostavkom i neoborivim utemeljenjem, mora biti nadolazeća demokracija a ne tek puka demokracija uvijek u dolasku: nevidljiva je bitna nevidljivost mjesta te demokracije. Ako je

46 *ibid.*, str. 372

pak posrijedi zatamnjenje zatamnjenja, dakle konfuzija koja je rezultat proizvoljnog rastavljanja pretpostavke i izmicanja, tada je demokracija minimalnog prijateljstva i to uvijek ostaje nadolazeća demokracija uvijek u dolasku, pa je njeno mjesto sada i ubuduće nevidljivo u svojoj nevidljivosti. Ali zašto onda Derrida govori o demokraciji? Zato što jedino ona jednakosti daje za pravo, koja već leži u neograničenosti činjenice da govorimo. No ipak takvo pravo, pravednost nikako ne bi trebali isključivati neusporedivost neograničene, savršene, apsolutne jedinstvenosti, singularnosti koja je slobodna od svih usporedbi. Možda se može kazati da obraćanje koje bi bez jednakosti demokratskog minimalnog prijateljstva bilo nemoguće, samo već implicira individuaciju i drugotnost, promjenu, koja jednakost ne aficira tek naknadno i koja zbog toga ne rezultira nejednakošću koju se da supsumirati pod neki temeljni princip. Obraćanje koje svoje tragove ostavlja u svakom apstraktnom, općenitom, filozofskom govoru indicira neposrednu podjelu minimalnog prijateljstva na jednakost i nejednakost. Paradoks prijateljstva izražen je tako u neposrednoj podjeli obraćanja ili u bezuvjetnoj konstelaciji uvjetovanih singularnosti.

Iz strukturalne se perspektive može ustvrditi da analiza oslovljavanja, a koja nailazi na neposrednu, spontanu podjelu minimalnog prijateljstva na jednakost i nejednakost, Derridi dopušta da u "apstraktnom mišljenju" brojeva i u jednakosti koja je rezultat prebrojavanja,

pronađe silu poopćavanja koja vodi brigu o “anonimnim i ireduktibilnim singularnostima”, bez da ih ostavi na cjedilu u toku “izjednačujućeg obračunavanja”.⁴⁷

Po svojoj je mogućnosti “apstraktno mišljenje” brojeva “indiferentno”, indiferentno s obzirom na razliku neograničene singularnosti onoga što se ne da brojati. No takva “indiferentnost” poopćavanja povezana je sa “indiferentnošću” koja određuje ono neograničeno singularno sâmo, jer se ono morati odnositi “indiferentno” tako da izmakne pokušajima da se njegova različitost utvrdi čime bi ta razlika postala razlika nečeg partikularno posebnog. Ovdje biva očitim da je mišljenje dekonstrukcije kao mišljenje minimalnog prijateljstva, nadolazeće demokracije koja je uvijek u dolasku, mišljenje apstrakcije. No ipak se moramo pitati ne utvrđuje li apstrakcija broja i numeričke jednakosti već unaprijed ono apstraktno i indiferentno neograničeno singularnog, i nije li indiferentnost singularnosti ipak rezistentna na “izjednačujuće obračunavanje”, jer je sama još indiferentnija. Možda Derrida taj prigovor anticipira te ga obilježava uporabom odlučujuće riječi u svojoj knjizi, “možda”, što postavlja u zagrade i suspendira misao da poopćiva sila “izjednačujućeg obračunavanja” može biti adekvatna “beskonačno različitim” pa stoga “anonimnim i ireduktibilnim singularnostima”.

47 *ibid.*, str. 129

Ne locira li Derrida ono što HABERMAS naziva “uni-
verzalnim delimitiranjem individualnih perspektiva
sudionika” u singularnosti “individualne perspektive
sudionika”⁴⁸ same? Na univerzalizirajuću silu apstrakci-
je također se oslanja i diskursna etika kada Habermas
pojam “idealne delimitirane komunikacijske zajedni-
ce”, koju diskursno etički utemeljena predstava demo-
kracije uvijek pretpostavlja, pojašnjava sljedećim riječi-
ma: “Pojam idealno delimitirane komunikacijske zajed-
nice besmislen je utoliko što je svaka zajednica koju
možete identificirati ograničena, razlikujući pravilima
inkluzije članove ili pripadnike od stranaca. Upravo tak-
vu razliku bi zamišljenim delimitiranjem u socijalnom
prostoru i historijskom vremenu trebalo iskorijeniti.”⁴⁹

Isto kao što mišljenje “idealno delimitirane komuni-
kacijske zajednice” u konačnici vodi tome da se takvu
zajednicu više ne da identificirati pa stoga ona više ni ne
može biti pojmovno određena, ni *realiter* ni *idealiter*, isto
tako apstrakcija koja je na djelu u neograničenosti po-
sebnosti i jednakosti oslovljavanja ne dopušta da se
identificira demokracija minimalnog prijateljstva,
primjerice tako što numeričko obrađivanje odredite kao
njezin kriterij. U onoj mjeri u kojoj diskursna etika

postavlja granicu vlastitom procesu
apstrahiranja a predočivanje “limi-
nalnih pojmova koji služe određi-
vanju idealne komunikacijske *struk-
ture*”⁵⁰ brka sa tom istom struktu-
rom, u onoj mjeri u kojoj diskursna

48 Jürgen Habermas, *Er-
läuterungen zur Dis-
kursethik*, Frankfurt na
Majni 1991., str. 153

49 *ibid.*, str. 159

50 *ibid.*, str. 160

etika apstraktnoj strukturi pripisuje stabilnost pojma, što joj omogućava da apstraktnu strukturu odredi kao strukturu *komunikacije*, bez obzira na destabilizirajući učinak koji je rezultat graničnog ili “liminalnog” pojma koji svako određenje suspendira; u onoj mjeri u kojoj diskursna etika kritički komunikacijsku zajednicu poima kao “regulativnu ideju”⁵¹ a njen homogenizirajući aspekt hipostazira time da ono u potpunosti apstraktno i delimitirano određuje kao pozitivnu pretpostavku i pozitivni rezultat delimitiranja, diskursna etika podliježe iluziji definirajućeg pojma te se priklanja naizgled stabilnom jedinstvu apstrakcije. Upravo to jedinstvo je ono koje dekonstrukcija razgrađuje.

No o tom jedinstvu također ovisi i protuargument performativnog proturječja, što možemo pokazati slijedeći Derridu. Bez pojma politike koji garantira uređeno i usmjereno posredovanje između komunikacije ovisne i neovisne o kontekstu, ostaje nezamislivo “univerzalno delimitiranje perspektiva sudionika” kojemu je stalo do ustanovljenja neograničene komunikacijske zajednice. Ono što pak pojam političkog u svojem apstrahirajućem idealitetu intendira kao ono regulativno i programatsko, kao cilj političkog posredovanja, dokaz konstitutivne neprimjerenosti deformira. Pojam s obzi-

51 *ibid.*, str. 156

52 Derrida, *Politiques de l'amitié*, str. 134

rom na politički događaj mora biti neprimjeren,⁵² a apstrakcija delimitiranja na kraju mora razoriti pojam, koji zahvaljujući njoj i postoji:

ili je politički događaj taj koji transcendirira idealitet pojma, njegovu regulativnost i programatičnost, ili je to apstrakcija koja se manifestira u idealitetu pojma. Ta dvostruka deformacija sada pak deformira protuargument performativnog proturječja, jer taj argument nužno rekurira na idealitet u pojmu političkog, na ono idealizirajuće koje je svojstveno pojmovnoj apstrakciji, kao i na idealitet regulativnosti i programatičnosti postignut idealiziranjem. Daljnji razlog za deformaciju pojma političkog kojeg Derrida ističe jest nemogućnost da se pojam i upotreba tog pojma principijelno dovedu u odnos koji bi garantirao općenitost pojma a time i njegovo pojmovno jedinstvo. Derrida izričito ukazuje na konzekvencije takve neprimjerenosti za protuargument performativnog protivrječja: taj protuargument performativnu dimenziju argumentacije podvodi pod neproturječnu logiku, a ova pak suponira pojmove koji nisu deformirani strateškom ili polemičkom uporabom.⁵³

Protuargument performativnog proturječja Derrida analizira i u drugim odjeljcima svoje knjige. Ako u svakoj “praksi sporazumijevanja” mora biti sadržana mogućnost neuspjeha sporazumijevanja, onda je u toj praksi na djelu sila iskušenja koja se suprotstavlja razumijevanju koje se orijentira po “idealnoj komunikacijskoj strukturi”;

53 *ibid.*, str. 138

54 *ibid.*, str. 246. O “performativnom protivrječju” se govori na str. 240

aspekt kojeg treba uzeti u obzir pri formuliranju navedenog protuargumenta.⁵⁴

Protuargument protuargumentu “performativnog protivrječja” kojeg Derrida najpreciznije razvija jest onaj disjunkcije koja se kroz to proturječje samo provlači i koja ga razgrađuje, pa stoga zapravo nije ni moguće da se proturječje kao takvo identificira. Da se performativno proturječje konstituira kao takvo i da nastane sam pojam “performativnog proturječja” mora postojati određena sličnost između “struktura izjavljivanja” koje si proturječe - između teoretskog znanja, što je svrha argumentiranja, i performativne dimenzije argumentacije⁵⁵. Radi se dakle uvijek o razotkrivanju onoga što bi Adorno nazvao “logikom raspadanja” koja dominira u nastajanju pojmo-va, što motivira Derridine ograde spram protuargumenta “performativnog proturječja”.

Isključivo demokracija u dolasku može dati za pravo diskursno etičkoj apstrakciji i apstrakciji minimalnog prijateljstva, apstrakciji neograničene jednakosti koju nijedna numerička obrada ne može proizvesti, kao i apstrakciji neograničene singularnosti, koja dodatnim raz-

55 *ibid.*, str. 261, 262, 280

56 Takav se nesporazum primjerice nalazi u mojoj studiji “Die Gewalt der Zerstörung”, AGD (usp. Gewalt und Gerechtigkeit, izdao Anselm Haverkamp, Frankfurt na Majni 1993.)

likovanjem premašuje svaku moguću identificiranu razliku. No bilo bi pogrešno da demokraciju u koju je upisano dolaženje izjednačite sa radikaliziranim oblicima političkog reformizma i permanentne revolucije.⁵⁶

Jer obje opcije ograničavaju apstrakciju time što ono ovdje-i-sada dolaženja izokreću u temporalnu

sekvenciju onoga prije-i-poslije, omogućujući tako iluziju diskursne etike, iluziju “idealne strukture komunikacije” koja kao “regulativna ideja” određuje “praksu sporazumijevanja”: demokracija, koja je s obzirom na vlastitu konstituciju sada i zauvijek u dolasku, postaje nadolazeća demokracija. Politički je dekonstrukcija bliža apstrakciji “velikog odbijanja” nego apstrakciji “regulativne ideje”.

Kao što je poznato, HERBERT MARCUSE u svojoj knjizi o “jednodimenzionalnom čovjeku” i u “Eseju o oslobođenju” govori o pojmu “velikog odbijanja”. “Veliko odbijanje” koje Marcuse u 1969. godine objavljenom *Eseju* povezuje s tada već posve uočljivim “realnim mogućnostima” revolucionarne promjene društva,⁵⁷ takvo je kako jest ponajprije stoga jer se najavljena a ipak izostajuća revolucija vrti u krugu. S jedne strane realna mogućnost društvene revolucije leži u prethodnoj promjeni “bioloških potreba” (Marcuse pojam biološkog definira, ne hipostazirajući ga dogmatski), dok s druge strane ta promjena ne može nastupiti bez revolucije.⁵⁸

“Revolucionarne snage se javljaju u samom procesu promjene”,⁵⁹ tvrdi Marcuse. U onoj mjeri u kojoj ta cirkularnost takoreći štiti od revolucionar-

ne promjene, “realne mogućnosti” koje Marcuse unatoč svemu pronalazi u nepromijenjenom svijetu moraju na svjetlo dana iznijeti skoro nepremostivi procijep između ovog postojećeg i onog slobodnog društva.⁶⁰

57 Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, Harmondsworth 1969., str. 15

58 *ibid.*, str. 27

59 *ibid.*, str. 82

60 *ibid.*, str. 15

Drugim riječima: “veliko odbijanje” je time sve više zaista “veliko odbijanje” utoliko što je sve manje “veliko odbijanje”; politički naponi koji nastoje oko revolucionarne promjene su privremeni i pripremajući, “ne samo u vremenskom, već i u strukturalnom smislu.”⁶¹

Pitanje demokracije, koja je po vlastitoj konstituciji sada i zauvijek u dolasku, nije pitanje o zamišljenim predstavama vremenskog slijeda, ni pitanje reformizma deklariranog permanentnim trajanjem ili permanentnom revolucijom, već je to pitanje nemoguće *aktualnosti* dvostrukog dolaska apstrakcije, dolaska neograničene jednakosti i dolaska neograničene singularnosti. U vremenskom slijedu, u beskonačnoj sukcesiji reformi ili revolucija, vezani ste uz dolazak demokracije kao što ste vezani uz tajnu koja ništa ne skriva ili taji, koju stoga nikada ne možete izdati i koja tim nepopustljivije opsjeda svaku pojedinu reformu i revoluciju. U nemogućoj aktualnosti dolaženja konačno biste se oslobodili od takva opsjedanja, doprli biste do apstrakcije, istovremenosti neograničene singularnosti i neograničene jednakosti. Mišljenje dekonstrukcije kao mišljenje minimalnog prijateljstva tako se ukazuje kao mistika apstrakcije, koja se opire mistifikacijama i nastoji oko oslobođenja.

No kako na to mišljenje utječe okolnost da demokracija *može* biti transformirana u pretpostavku, u rezultat ili u pokret reformističko-revolucionarnog odgađanja?

61 *ibid.*, str. 58

Postskriptum

U kakvima se komplikacijama može naći filozof koji u racionalnom i razumljivom sporazumijevanju vidi ključni pojam filozofije? Kao i svaki drugi filozof on, da bi stekao pojmovnu jasnoću, u prošlosti i sadašnjosti treba tražiti saveznike i odrediti protivnike. Mora razjasniti uvjete u kojima se možete osloniti na racionalno i razumljivo sporazumijevanje. Teškoća na koju nužno mora naići jest ta da se on prema svojim protivnicima ne može ponašati onako kako se oni ponašaju prema njemu. Jedan ga protivnik provocira zato što istinu ne izjednačava sa dogovornim slaganjem koje bi trebalo rezultirati iz racionalnog i razumljivog sporazumijevanja. Drugi ga pak protivnik zbunjuje jer se ne protivi sporazumijevanju, ali zato umu i razumljivosti postavlja zamke. U oba slučaja on se ne smije dati zbuniti, i mora insistirati na pojašnjavajućem uvidu u protivničke zablude. Ta je asimetrija u konačnici rezultat činjenice da on ne može imati neprijatelja. Ako se želi pokazati da je racionalno i razumljivo sporazumijevanje temeljni pojam, onda se one koji su nerazumni treba razlozima uvjeriti da je njihovo protivništvo bezrazložno. No istovremeno on je i bitno upućen na svoje protivnike: što je veći izazov, veća kušnja, bezizglednije sporazumijevanje o primatu sporazumijevanja, tim je uspješnije i neograničenije komunikativno djelovanje. Ne radi li se stoga o nesporazumu kada se idealnu komunikacijsku zajednicu predstavlja tako kao da u potpunosti racionalno i razumljivo sporazumijevanje utemeljuje čisto sporazumno slaganje? Nije li ta zajednica upravo ona u ko-

joj su se sporazumijevanje i nepopustljivost toliko približili a tenzija njihova sporenja tako narasla, da ih se više ne može razlikovati? Koliko razumljiva, koliko racionalna, koliko razumna je pak ta nerazlučivost?

Opaska

Tekstovi o prijateljstvu i neprijateljstvu proizašli su iz dva predavanja, održana na Institute for Contemporary Arts u Londonu (studeni 1997.) i na Kulturwissenschaftliches Institut u Essenu (ožujak 1999.). Postskriptum teksta o prijateljstvu napisan je povodom sedamdesetog rođendana Jürgena Habermasa, a objavljen je u Frankfurter Allgemeine Zeitung od 18. lipnja 1999. (u redakcijski ponešto izmijenjenom obliku).