

Jean-Luc Nancy
DVA OGLEDNA:
RAZDJELOVJENA ZAJEDNICA
O SINGULARNOM PLURANOM BITKU

Jean-Luc NANCY
DVA OGLEDA:
RAZDJELOVLJENA ZAJEDNICA
O SINGULARNOM PLURANOM BITKU

naslovi izvornikâ:

Jean-Luc Nancy: "*La communauté désœuvrée*"
U LA COMMUNAUTÉ DÉSŒUVRÉE,
CHRISTIAN BOURGOIS ÉDITEUR
PARIZ
FRANCUSKA
1986, 1991 & 1999

Jean-Luc Nancy: "*De l'être singulier pluriel*"
U ÊTRE SINGULIER PLURIEL
GALILÉE
PARIZ
FRANCUSKA
1996

preveo s francuskog: **Tomislav MEDAK**

Multimedijalni institut
ISBN: 953-98699-3-5

Arkzin d.o.o.
ISBN: ????

ZAGREB 2003.

Jean-Luc NANCY

DVA OGLEDA:

[Razdjelovljena zajednica

[O singularnom pluranom bitku

Razdjelovljena zajednica

Najznačajnije i najtegnije svjedočanstvo modernog svijeta, ono u kojemu su možda sabrana sva svjedočanstva s kojima je ta epoha, po tko zna kakvom nalogu i tko zna kakvoj nužnosti [jer svjedoci smo također i iscrpljenja mišljenja Povijesti], prinuđena suočiti se, svjedočanstvo je rasapa, izmještanja ili previranja zajednice. Komunizam je, kao što je kazao Sartre, “nenadilazan horizont našeg vremena”, i to u mnogim smislovima - političkim, ideološkim, strateškim. A među njima nije od najmanje važnosti sljedeći, **Sartreovim** intencijama prilično stran smisao: riječ “komunizam” amblemizira želju da se nađe ili povrati mjesto zajednice koje bi nadilazilo kako društvene podjele tako i podvrgavanje tehnološko-političkoj dominaciji, ali također i odumiranje slobode, riječi ili jednostavne sreće do kojeg dolazi kad ih se podvrgne ekskluzivnom poretku privatizacije te koje bi naposljetku, još jednostavnije i još presudnije, nadilazilo smrt svakoga pojedinačno - onu smrt koja, onda kada je tek samo smrt pojedinca, nosi neizdrživ teret i urušava se u beznačajnost.

Manje ili više svjesno, manje ili više namjerno, manje ili više politički, riječ “komunizam” tvorila je takav amblem - a on je nedvojbeno predstavljao nešto sasvim drugo od pojma, pa čak i nešto sasvim drugo od *smisla* neke riječi. Taj amblem više nije u optjecaju - osim za neke sa zakašnjenjem, a za neke druge, danas uistinu rijetke, on kao da se pretvorio u šapat nepokolebljivog otpora koji je međutim nemoćan pred očiglednim urušavanjem obećanja kojeg je nosio. Ako više nije u optjecaju, to nije samo zato jer su se države koje su ga svojatale pokazale, već odavno, kao nositelji njegove izdaje. [Bataille 1933.: “Najskromnija nadanja Revolucije mogla su se opisati kao nestanak države: no današnji svijet suočen je, naprotiv, s nestajanjem upravo revolucionarnih snaga, dok istodobno sve vitalne snage danas

zaodjevaju oblik totalitarne države.”].⁰¹ Shema izdaje, kojoj je svrha da doktrinarno ili intencionalno očuva izvornu komunističku čistoću, pokazala se sve neodrživijom. Ne zato jer se totalitarizam, kao takav, nalazi već kod Marxa - što je nedomišljena pretpostavka koja nije svjesna protesta koji je buknuo protiv uništenja zajednice i koji kod Marxa kontinuirano prati hegelijanski pokušaj ozbiljenja totaliteta osjećujući ili izmještajući ga.

Naprotiv, shema izdaje pokazuje se neodrživa u onoj mjeri u kojoj se sam temelj komunističkog ideala naposljetku pokazuje najprijepornijim: naime, čovjek, čovjek koji je definiran kao proizvođač [no moglo bi se također kazati samo: *definirani* čovjek], i to fundamentalno kao proizvođač svoje vlastite biti u obliku svog rada ili svojih djela.

To da su pravda, sloboda - i jednakost - koje u sebi nosi komunistička ideja ili komunistički ideal doista i bile izdane u takozvanom realnom komunizmu, nosi teret nepodnošljive patnje [uz bok drugim, ništa podnošljivijim patnjama koje nanose naša liberalna društva] ali i teret političke presudnosti [ne samo u pogledu toga da bi neka politička strategija morala favorizirati otpor toj izdaji, nego i u pogledu toga da ta strategija, podjednako kao i naše mišljenje općenito, mora računati s mogućnošću da je jedno cjelokupno društvo bilo, pokorno i unatoč više no jednom žarištu pobune, oblikovano po obrascu te izdaje, ili jednostavnije tog napuštanja - što nije toliko Solženjicinovo koliko je Zinovljevo pitanje]. No ti tereti možda su tek relativni s obzirom na onu apsolutnu težinu koja ruši ili zagušuje sve naše “horizonte”. A radi se o sljedećem: ne postoji niti jedan tip komunističke opozicije - ili kažimo komunitarne ne bismo li jasno naznačili da ta riječ ovdje ne treba ostati ograničena na svoje strogo političke reference - koji nije bio ili koji još uvijek ne bi bio duboko podređen cilju *ljudske* zajednice, to jest cilju zajednice bića koja po biti proizvode svoju vlastitu bit kao svoje djelo, i koji upravo tu bit proizvode *kao zajednicu*. Apsolutna imanencija čovjeka čovjeku - humanizam - i zajednice zajednici - komunizam - uporno tvore potku, bez obzira na to koje su njihove zasluge ili njihove vrline, svih opozicijskih komunizama, svih ljevičarskih, ultraljevičarskih modela ili modela savjeta.⁰² U stanovitom smislu, svi pokušaji komunitarnog oponiranja “realnom komunizmu” danas su iscrpljeni ili napušteni: ali

krene li se dalje od tih pokušaja sve se odvija kao da više čak nije ni pitanje da se misli zajednica...

Dakle, upravo je imanencija čovjeka čovjeku, odnosno *čovjek*, pojmljen apsolutno, sagledan kao imanentno biće par excellence, kamen spoticanja za mišljenje zajednice. Zajednica koju se pretpostavlja kao onu koja mora biti zajednica *ljudi* pretpostavlja da ona, kao takva, cjelovito ozbiljuje ili mora ozbiljiti svoju vlastitu bit, a ta bit je dovršenje biti čovjeka. [“Što ljudi mogu oblikovati? Sve. Prirodu, ljudsko društvo, čovječanstvo”, pisao je Herder. Mi smo ustrajno predani toj ideji vodilji, čak i kada smatramo da je samo to “oblikovanje” tek “ideja vodilja”...] Prema tome, ekonomski odnosi, tehnološko djelovanje i političko sjedinjenje [u jedno *tijelo* ili pod jednog *vođu*] nužno po sebi reprezentiraju ili prije prezentiraju, izlažu i ostvaruju tu bit. Ona je u njima udjelovljena, ona u njima postaje svoje vlastito djelo. To je ono što smo zvali “totalitarizam”, a čemu bi bolje pristajao naziv “imanentizam” ako njegovo značenje ne ograničimo samo na određene tipove društva ili poredaka, nego u njemu ujedno prepoznamo opći horizont našeg vremena, koji obuhvaća podjednako i demokracije i njihove krhke pravne međe.

★ ★ ★

Ima li potrebe ovdje kazati bilo što o individui? Neki u njenom pronalasku i njenoj kulturi, ako ne u njenom kultu, vide nenadmašan privilegij zahvaljujući kojem je Evropa već pokazala svijetu jedinstveni put emancipacije od tiranija i normu po kojoj valja mjeriti sve kolektivne ili komunitarne poduhvate. No individua je samo preostatak od iskustva rasapa zajednice. Svojom prirodom - kao što to ukazuje njeno ime, ona je atom, nedjeljiva - individua razotkriva da je ona apstraktni ishod jednog raspada. Ona je druga i simetrična figura imanencije: apsolutno odijeljena zasebnost, uzeta kao izvor i izvjesnost.

Ali jedino iskustvo koje, barem od Hegela naovamo, ta individua proživljava i koje proživljava, valja priznati sa zaprepašujućom ustrajnošću, iskustvo je toga da je individua jedino izvor i izvjesnost svoje vlastite smrti. A njena besmrtnost pretočena u njena djela, njena *djelatna* besmrtnost njoj je njeno samootuđenje, i ona samu njenu smrt čini njoj tuđijom od bespovratne tuđosti koja ona u svakome slučaju već “jest” .

Uostalom, svijet se ne da sazdati od jednostavnih atoma. Poteban je

klinamen. Potrebno je nagnuće ili naginjanje jednoga prema drugome, jednoga zbog drugoga, jednoga drugome. Zajednica je u najmanju ruku taj *klinamen* "individue". Ali nijedna teorija, nijedna etika, nijedna politika, nijedna metafizika individue nije sposobna sagledati taj *klinamen*, to sklanjanje ili to zapadanje individue u zajednicu. Niti "Personalizam" niti čak Sartre nikada nisu uspjeli učiniti nešto više od zaodjevanja najklasičnije individue-subjekta u moralni ili sociološki ton: nisu je *nagnuli*, van nje same, preko onog ruba koji je rub njenog bitka-zajedno.

Individualizam je nedosljedan atomizam koji zaboravlja da je ulog atoma svijet. I zato je pitanje zajednice to veliko odsutno pitanje metafizike subjekta, to jest metafizike apsolutne po-sebnosti - bilo da se radi o individui ili totalnoj državi - pa, dakle, i metafizike *apsoluta* općenito, bića kao ab-solviranoga, savršeno odvojenoga, odjelitoga i zatvorenoga, *bez odnosa*. Taj ab-solut može se ukazati u vidu Ideje, Povijesti, Individuuma, Znanosti, Umjetničkog djela, itd. Utoliko ukoliko je on bez odnosa njegova će logika uvijek biti ista. Ona jednostavna i strašna logika koja implicira da ono što je apsolutno odvojeno, ako se to može tako kazati, u svojoj odvojenosti zatvara u sebe više od toga što je puko odvojeno. To znači da sama odvojenost treba biti zatvorena, da se zatvaranje ne treba samo zatvoriti na jedan teritorij [ostajući pritom izloženo, svojim vanjskim rubom, drugom teritoriju, s kojim tako komunicira], nego na zatvaranje samo ne bi li postiglo apsolutnost svog odvajanja. Apsolut mora biti apsolut u svojoj vlastitoj apsolutnosti, pod cijenu da i ne bude. Odnosno, da bih bio apsolutno sâm, nije dovoljno da budem sâm, nego je ujedno potrebno da sâm budem sâm. A upravo je to proturječno. Logika apsoluta čini nasilje nad apsolutom. Ona ga uključuje u odnos kojeg on po biti odbija i isključuje. Taj odnos istodobno i iznutra i izvana, odnosno od izvanjskoga koje je upravo odbacivanje nemoguće unutarnjosti, sili i razdire to "bez odnosa" na kojem se apsolut želi sazdati.

Isključena logikom subjekta-apsoluta metafizike [Sepstva, Volje, Života, Duha, itd.], zajednica naposljetku nužno *rastvara* taj subjekt uslijed same te logike. Logika apsoluta ga *dovodi u odnos*: ali to ne može, očigledno, biti odnos između dvaju ili više apsoluta, kao što ni odnos ne može pretvoriti u apsolut. Ako odnos [zajednica] *jest*, on jest samo ono što u svom principu - i na svom zatvaranju i na svojoj granici - *rastvara* autarhiju apsolutne imanencije.

Bataille je neprestano dokazivao tu nasilnu logiku odvojenosti.

Primjerice:

"Ako bi skupnost ljudi - ili jednostavnije njihova cjelovita egzistencija - SEBE UTJELOVILA u jednom jedinom biću - očigledno podjednako samotnom i podjednako napuštenom kao što je i skupnost - glava UTJELOVLJENOGA bila bi mjesto neprestane borbe - i to tako silovite da bi se prije ili kasnije ona rasprsnula. Jer teško je nazrijeti koji bi stupanj meteža ili razbuktalosti dosegle vizije tog utjelovljenoga, koje bi moralo vidjeti Boga i u istom trenutku ga ubiti, zatim postati Bog sâm ne bi li se odmah sunovratilo u nebitak: tako bi se dospjelo do čovjeka koji bi podjednako bio ogoljen od smisla kao i bilo koji drugi, ali lišen bilo kakve mogućnosti oduška." [O. c., I, 547.]

Takvo utjelovljenje čovječanstva, njegova skupnost kao apsolutni bitak, onkraj odnosa i zajednice, ocrtava sudbinu koju je željela moderna misao. "Nepomirna borba" je borba iz koje nećemo izaći dokle god ne uspijemo istrgnuti zajednicu iz te sudbine.

Bataille je također, u jednom drugom tekstu koji logiku prethodnoga prenosi na ravan znanja, zapisao:

"Ako 'oponašam' apsolutno znanje, po nužnosti ja sâm bivam Bogom [u sistemu ne može postojati spoznaja, čak ni u Bogu, koja seže preko apsolutnog znanja]. Mišljenje toga sepstva - onoga ipse - moglo je postati apsolutnim samo postajući totalnim. Fenomenologija duha tvori dva bitna kretanja koja zatvaraju krug: ona je dovršenje po stupnjevima samospoznaje [ljudskoga ipse] i postajanje totalnim [postajanje Bogom] toga ipse koje dovršava znanje [uništavajući time pojedinačnost u sebi, dovršavajući negaciju samog sebe, postajući apsolutno znanje]. No ako ja na taj način, poprimanjem i oponašanjem, u sebi provedem Hegelovo kružno gibanje, onda premašujem već dosegnute granice i više ne definiram nešto nepoznato nego nešto nespoznatljivo. Nespoznatljivo ne zbog činjenice nedostatnosti uma nego nespoznatljivo po svojoj naravi [štoviše, za Hegela, o toj onostranosti moguće je brinuti samo ako se ne raspolaže apsolutnim znanjem...]. Pretpostavim li tako da ja jesam Bog, da postojim u svijetu koji nosi Hegelovu izvjesnost [koja dokida sjenu i sumnju], znajući sve, pa čak i zašto dovršena spoznaja iziskuje nastanak čovjeka, neprojenih pojedinačnosti u vidu jastava i povijesti, upravo u tom trenutku postavlja se pitanje koje ljudsku opstojnost, božju opstojnost... baca najdalje u bespovratnu tamu: zašto je potrebno da postoji ono što znam? Zašto je to

nužnost? U tom pitanju krije se - premda se ne ukazuje odmah - krajnji razdor, tako dubok da odgovor na njega pruža samo tišina ekstaze." [O. c., v, 127-128.]

Skriiveni *razdor* u pitanju je razdor kojeg samo to pitanje izaziva između totaliteta bivajućih stvari - shvaćenog kao apsolut, to jest odvojenog od svake druge "stvari" - i *bitka* [koji nije neka "stvar"] po kojemu ili u ime kojega te stvari, u totalitetu, bivaju. Taj razdor [analogan, ako ne istovjetan, Heideggerovoj ontičko-ontološkoj razlici] definira *odnos* apsoluta, nameće apsolutu odnos *prema* njegovom vlastitom bitku, namjesto da taj bitak učini imanentnim apsolutnom totalitetu bića. Time upravo bitak "sâm" biva definiran kao odnos, kao neapsolutnost te ako hoćete - to je u svakom slučaju ono što pokušavam kazati - kao zajednica.

Ekstaza odgovara - ako je to uopće "odgovor" - na nemogućnost apsolutnosti apsoluta, odnosno na "apsolutnu" nemogućnost dovršene imanencije. Ekstaza, pojmljena prema strogom motivu koji se, kad bismo pratili njenu filozofijsku povijest prije Bataillea i njegovog doba, također javlja kod Schellinga i Heideggera, ne definira nikakvu ozarenost, a još manje prosvjetljeni ushit. Ona strogo definira nemogućnost, kako ontološku tako gnoseološku, apsolutne imanencije [odnosno: apsoluta, dakle imanencije] te, prema tome, individualnosti u doslovnom smislu te riječi, kao i čistog kolektivnog totaliteta. Tema individue i tema komunizma usko su vezane uz opću problematiku i povezane u općoj problematici imanencije⁰³. One su povezane u osporavanju ekstaze. Time je pitanje zajednice, za nas, neodvojivo od pitanja ekstaze: to jest, od pitanja bitka razmatranog kao nešto drugo od apsolutnosti totaliteta bića.

Zajednica ili ekstatičnost sâmog bitka? To je pitanje.

★ ★ ★

[Skiciram zadržku kojoj ću se vratiti kasnije: iza teme individue, ali i onkraj nje, možda bi trebalo otvoriti pitanje singularnosti. Što je to *neko* tijelo, *neko* lice, *neki* glas, *neka* smrt, *neko* pismo - ne individualni i nedjeljivi, nego singularni? Koja je njihova singularna nužnost, u dioništvu koje dijeli i koje uzrokuje da tijela, glasovi, pisma općenito i u totalitetu komuniciraju? Sve u svemu, to bi pitanje predstavljalo točno naličje pitanja apsoluta. Zbog toga je ono konstitutivno za pitanje

zajednice, u sklopu kojega će ga u daljnjoj razradi onda i trebati uzeti u razmatranje. No singularnost nikada nema ni narav ni strukturu individualnosti. Singularnost ne postoji na razini atoma, jer oni su identiteti koji se barem daju identificirati ako već nisu identični identiteti, već ona postoji na razini *klinamena*, koji se ne da identificirati. Ona je vezana uz ekstazu: ne bi se zapravo moglo kazati da je singularni bitak subjekt ekstaze, jer ona nema "subjekta", nego je singularni bitak *taj kome se ekstaza* [zajednica] događa.]

★ ★ ★

Solidarnost individue i komunizma u okrilju mišljenja imanencije, zanemarujući pritom ekstazu, ne čini ih međutim i jednostavno simetričnim. Komunizam - primjerice u Marxovoj velikodušnoj briljantnosti koja mu ne dopušta da stane prije no što ukaže, onkraj kolektivne regulacije nužnosti, na carstvo slobode u kojem višak rada ne bi više bio izrabljivani *rad*, nego umjetnost i invencija - komunicira s jednom krajnjošću igre, suvereniteta, štoviše ekstaze, za koju individua, kao takva, definitivno ostaje zakinuta. No ta komunikacija ostaje daleka, tajnovita, najčešće nepoznata samom komunizmu [dodajmo - ne bismo li stekli jasnu predodžbu - nepoznata Lenjinu, Staljinu i Trockom], izuzev u munjevitim bljescima poezije, slikarstva i kinematografije na samim počecima Sovjetske revolucije, ili također u motivima koje je Benjamin prihvatio kao razloge da za sebe kaže da je marksist, ili u onome čemu je Blanchot pokušao dati značaj, ili predložiti [prije nego li označiti] riječju "komunizam" ["Komunizam: ono što isključuje svaku zajednicu [i što se isključuje iz svake zajednice] koja je već konstituirana."].⁰⁴ Međutim to je opet na kraju krajeva ostalo nepoznato ne samo "realnom" komunizmu, nego također, razmotrimo li podrobnije, i samim tim singularnim "komunistima" koji možda nikada [barem do danas] nisu mogli znati gdje je počinjala a gdje je završavala metafora [ili hiperbola] u njihovoj uporabi te riječi te prije svega - pretpostavimo li da treba zamijeniti tu riječ - koji drugi trop, ili koje brisanje tropâ bi bilo potrebno da se naznači to što je progonilo njihovu uporabu "komunizma".

Oni su u toj uporabi mogli komunicirati s mišljenjem umjetnosti, književnosti i samoga mišljenja - s drugim figurama ili drugim zahtjevima ekstaze, ali nisu istinski, izričito i tematski [čak i ako su "izričito" i "tematsko" tu tek vrlo labave kategorije...] komunicirali s

mišljenjem zajednice. Odnosno, njihova komunikacija s takvim mišljenjem ostala je skrovita, ili suspendirana.

Etike, politike, filozofije zajednice, dokle god ih ima [a ima ih uvijek, bile one svedene na razglabanja o bratstvu ili na mukotrpane konstrukcije o "intersubjektivnosti"], slijedile su svoje humanističke putove i svoje humanističke utabane staze ne sluteći niti na trenutak da ti singularni glasovi govore o zajednici, i to možda čak ni o čemu drugome nego o njoj, ne sluteći da je iskustvo koje važi za "književno" ili "estetičko" uhvaćeno u izazov zajednice, i uhvaćeno u borbu s njim. [Ne sjećamo li se dobro, uzмимо još jedan primjer, o čemu je bilo riječ u prvim Barthesovim spisima, a i neki kasnijim?]

Kasnije su ti isti glasovi - koji nisu mogli komunicirati ono što su, a da možda nisu znali, kazivali - bili iskorištavani [i iznova otkrivani] u bučnim proglasima na barjacima "kulturnih revolucija" i svakojakih "komunističkih spisa" ili "proleterskih natpisa". Profesionalni društvenjaci u njima su vidjeli samo - ne bez razlogâ iako je njihov pogled kratkovidan - čas buržuski i pariški [ili berlinski] oblik *Proletkulta*, čas nesvjesni povratak "Republike umjetnika" koju su dvije stotine godina ranije kao motiv inaugurirali jenski romantičari. Bilo na jedan bilo na drugi način, radilo se o jednostavnom, klasičnom i dogmatskom sustavu istine: umjetnost [ili mišljenje] adekvatno politici [obliku ili ustroju zajednice], politika adekvatna umjetnosti. Kao pretpostavka je i dalje ostala zajednica koja se ozbiljuje u apsolutu djela, odnosno koja ozbiljuje samu sebe kao djelo. Iz tog razloga, i što god da je tvrdila, ta "modernost" i dalje je, u svom načelu, bila humanizam.

Trebat će se vratiti na ono što je iznijelo - pa i pod cijenu naivnosti ili besmislice - zahtjev za književnim iskustvom⁹⁵ zajednice ili komunizma. To je, u stanovitom smislu, čak jedino pitanje koje se postavlja. No svi pojmovi u tom pitanju zahtijevaju transformaciju, povratak u igru u prostoru koji je raspodijeljen posve drugačije no što je to slučaj kod raspodjela koje se olako nameću [primjerice: samoća pisca/kolektivnost, ili: kultura/društvo, ili: elita/mase - bilo da su te podjele dane kao opreke, ili pak, u duhu "kulturnih revolucija", kao adekvacije]. I upravo zato primarno treba vratiti u igru pitanje zajednice, jer o njemu ovisi nužna preraspodjela prostora. No prije treba prihvatiti postavku - bez da se umanjuje išta od nepokorne izdašnosti i djelatnog nemira te riječi - "komunizam" - i bez da se niječe

išta od ekscesa do kojega može dovesti, ali i bez da se zaborave hipoteke koje ga opterećuju, kao i nimalo slučajno habanje koje je pretrpio - da *komunizam* više ne može biti naš nenadilazan horizont. On to zapravo više nije - premda mi nismo nadišli nijedan horizont. Prije bi se reklo da se sve odvija, u resignaciji, kao da je iščezavanje, nemogućnost i osuda komunizma ono što čini naš novi nenadilazan horizont. Ti su obrati uobičajeni; oni nisu nikada ništa pokrenuli. Potrebno je razračunati se s *horizontima* kao takvima. Vidjet ćemo da krajnja granica zajednice, ili granica koju čini sama zajednica kao takva, poprma posve drugačije obrise. Upravo zato, prihvaćajući postavku da komunizam više nije naš nenadilazan horizont, također treba s podjednakom odlučnošću prihvatiti postavku da komunistički zahtjev komunicira s gestom kojom bismo trebali nadići sve horizonte.

★ ★ ★

Da bismo shvatili što je tu u igri prvi je zadatak usredotočiti se na horizont koji je *za* nama. To znači preispitati ono izmještanje zajednice kojeg se smatra iskustvom u kojem se rodilo moderno doba. Svijest o tom izmještanju potječe od Rousseaua: spoznaja ili prepoznavanje da *društvo* gubi ili slabi zajedničarsku [i komunikacijsku] bliskost i da istodobno po nuždi proizvodi samotništvo, a po želji i namjeri građanina slobodne suverene zajednice. Dok su njegove preteče u političkoj teoriji promišljali ili instituciju države ili regulaciju društva, Rousseau, koji inače mnogo toga preuzima od njih, vjerojatno je prvi mislilac zajednice, ili točnije prvi koji je iskusio pitanje društva kao nelagodu postavljenu pred zajednicu te kao svijest o [možda neotklonivom] razdoru u toj zajednici. Tu će svijest kasnije naslijediti romantičari, kao i Hegel u *Fenomenologiji duha*: posljednja figura duha, prije usvajanja svih figura i povijesti u apsolutno znanje, figura je rascjepa zajednice [koji je tu rascjep religije]. Do naših dana povijest će biti mišljena na osnovu izgubljene zajednice - koju valja pronaći ili ponovno utemeljiti.

Izgubljena ili prekinuta, zajednica se može oprimjeriti na različite načine, u raznoraznim paradigmama: prirodna obitelj, antički polis, rimska republika, prva kršćanska zajednica, cehovi, komune ili bratstva - uvijek je posrijedi pitanje izgubljenog doba u kojemu je zajednica bila satkana od prisnih, skladnih i neraskidivih veza te u kojemu je ona sama sebi, u svojim ustanovama, u svojim obredima i u svojim

simbolima, pružala reprezentaciju, štoviše prinosila živi dar svoje vlastite jedinstvenosti, svoje prisnosti i svoje imanentne autonomije. Podjednako različita od društva [koje je jednostavno udruživanje ili raspodjela snaga i potreba] koliko i suprotstavljena vladavini [koja razvrgava zajednicu podređujući narode svojem oružju i svojoj slavi], zajednica nije samo prisna komunikacija među njenim članovima, nego također organsko zajedništvo nje same s njenom vlastitom biti. Ona nije samo sazdana pravednom preraspodjelom obaveza i dobara niti sretnom ravnotežom snaga i ovlasti, nego je tvorena prije svega dioništvom i raspršenošću ili prožetošću jednog identiteta u pluralnosti, čiji svaki član samim tim dobiva identitet tek dodatnim posredovanjem svoje identifikacije sa živim tijelom zajednice. U geslu Republike, *bratstvo* je ono koje označava zajednicu: model obitelji i ljubavi.

No upravo tu treba dovesti u sumnju retrospektivnu svijest o gubitku zajednice i njenog identiteta [bilo da se ta svijest zamišlja kao zbiljski retrospektivna, bilo da, ne mareći za stvarne činjenice iz prošlosti, ona konstruira svoju predodžbu u svrhu nekog ideala ili neke perspektive]. Treba dovesti u sumnju tu svijest, ponajprije jer ona čini se prati Zapad od njegovih povića: u svakom trenutku njegove povijesti on se već odao nostalgiji za nekom arhaičnijom a iščezlom zajednicom, žaljenju za izgubljenom obiteljskom prisnošću, za izgubljenim bratstvom, za izgubljenom druževnošću. Početak naše Povijesti Odisejev je odlazak i uspostava rivalstva, nesloge, spleta u njegovoj palači. Oko Penelope koja popravljala tkanje intimnosti, a da nikada ne dovršava, pretendenti uspostavljaju društvenu, ratničku i političku scenu - čistu izvanjskost.

No istinska svijest o gubitku zajednice je kršćanska: zajednica - žaljenje i žudnja za njom su pogonili Rousseaua, Schlegela, Hegela, kasnije Bakunjinu, Marxa, Wagnera ili Mallarméa - mišljena kao zajedništvo, a zajedništvo se, u svojem početku i u svojoj konačnici, zbiva u okrilju otajstva Kristova tijela. Zajednica bi, kao najdrevniji mit Zapada, istodobno mogla biti sasvim moderna misao dioništva čovjeka u božanskom životu: misao čovjeka koji prodire u čistu imanenciju. [Kršćanstvo je imalo samo dvije, antinomičke, dimenzije: dimenziju *deus absconditus*, u čiji ponor neprestano pada Zapadno iščezavanje božanskoga te dimenziju čovjeka-boga, *deus communis*, brata ljudi, pronalaska obiteljske imanencije čovječanstva, a potom i povijesti kao

imanencije spasenja.]

Misao zajednice ili žudnja za zajednicom mogle bi dakle uistinu biti samo kasni pronalazak koji je pokušao odgovoriti na tegobnu stvarnost modernog iskustva: da se božanstvo beskonačno povlači iz imanencije, da je u osnovi *sâm bog-brat* bio *deus absconditus* [što je bila Hölderlinova spoznaja] te da je božanska bit zajednice - odnosno zajednica kao bivanje božanske biti - bila nemogućnost sama. To se moglo nazvati smrću Boga: taj izraz ostaje bremenit mogućnošću, ako već ne nužnošću, uskrsavanja koje i čovjeka i Boga vraća u zajedničku imanenciju. [O tome svjedoči ne samo Hegel nego barem jednim djelom i *sâm Nietzsche*.] Govor o "smrti Boga" također je način da se ne prepozna da "božansko" jest [ako ono uopće "jest"] samo ako je uskraćeno imanenciji, ili povučeno iz nje - ili, ako baš želite, u njoj povučeno iz nje. I u tom sasvim određenom smislu da postojanje "božanskoga" nije razlog za to da je njegov udio uskraćen imanenciji nego, naprotiv, "božansko" uopće može postojati samo u onoj mjeri u kojoj je imanencija *sâma*, mjestimice [no je li to smjestivo? nije li prije to ono što smješta, oprostuje?], uskraćena imanenciji. [A možda, da zaključimo, više ni ne treba govoriti o "božanskom". Možda treba naučiti da su zajednica, smrt, ljubav, sloboda i singularnost podjednako nazivi za "božansko" budući da ga one zamjenjuju - ali ne i preuzimaju i oživljavaju - i budući da u toj zamjeni nema ničeg antropomorfičkoga niti antropocentričkoga te da ne vodi k tome da "božansko" postane ljudskim. Zajednica će odsad tvoriti granicu kako ljudskoga tako božanskoga. S Bogom ili s bogovima zajedništvo - supstancija i čin, čin imanentne komunicirane supstancije - konačno se povuklo iz zajednice.]⁶

Kršćanska, moderna, humanistička svijest o gubitku zajednice ima dakle sve izgleda da u stvarnosti bude transcendentna iluzija jednog uma koji prelazi ograničenja svog mogućeg iskustva koje je u svojoj osnovi iskustvo uskraćene imanencije. *Zajednica se nije dogodila*, ili prije, ako je izvjesno da je čovječanstvo poznavalo [ili još uvijek, van industrijskog svijeta, poznaje] posve drukčije društvene odnose od onih koje mi poznajemo, zajednica se nije dogodila u skladu s projekcijama o njoj koje mi prenosimo na različite oblike društvenosti. Ona se nije dogodila kod Gvajaki indijanaca, ona se nije dogodila u doba zemunica, ona se nije dogodila u hegelijanskom "duhu jednog naroda" ni u kršćanskoj *agap*. *Gesellschaft*, s državom, industrijom, kapitalom, nije

donijela rasap prethodne *Gemeinschaft*. Bilo bi nesumnjivo primjerenije odmah raskinuti sa svim domišljatostima etnološke interpretacije i svim prividima iskona ili "drevnine", reći da je *Gesellschaft* - "društvo", razdružujuće udruživanje snaga, potreba i znakova - zauzela mjesto nečega za što nemamo ni naziv ni pojam, nečega što je istodobno proizlazilo iz puno obuhvatnije komunikacije od one koja vlada u društvenim odnosima [s bogovima, kozmosom, životinjama, mrtvima, neznančima] i iz puno oštrije, puno mnogovrsnije segmentacije tog istog odnosa koja je često imala puno tegobnije učinke [samoće, odbačenosti, prijekora, nezbrinutosti] no što očekujemo od komunitarnog minimuma u društvenoj vezi. *Društvo* se nije sazdalo na ruševinama nekakve *zajednice*. Ono se sazdalo u nestajanju ili u očuvanju onoga što - bili to plemena ili imperiji - možda nije imalo ništa više veze s onime što nazivamo "zajednica" no što ima s onime što nazivamo "društvo". Tako da je zajednica, daleko od toga da bude ono što je društvo prekinulo ili izgubilo, *ono što nas snalazi* - pitanje, očekivanje, događaj, imperativ - *uslijed* društva.

Ništa, dakle, nije bilo izgubljeno i iz tog razloga ništa i nije izgubljeno. Izgubljeni smo samo mi sami, mi na koje "društveni odnosi" [relacije, komunikacija] koji su naš pronalazak, teško padaju natrag kao mreža ekonomske, tehničke, političke, kulturne klopke. Zapleteni u mrežu, mi smo iskovali fantazmu o izgubljenoj zajednici.

★ ★ ★

Ono što je od zajednice izgubljeno - imanencija i prisnost zajedništva - izgubljeno je samo u tom smislu da je takav "gubitak" konstitutivan za "zajednicu" samu.

To nije gubitak - imanencija je, naprotiv, upravo ono što bi, kad bi se dogodilo, isti trenutak dokinulo zajednicu ili pak komunikaciju, kao takvu. Smrt nije tek primjer toga, ona je njegova istina. U smrti, barem ako u njoj razmotramo ono što u njoj ono što vodi imanenciji [raspadanje koje vraća prirodi, "sve odlazi pod zemlju i vraća se natrag u igru" - ili pak rajske inačice iste te "igre"] i ako zaboravimo ono što je čini uvijek nesvodivo *singularnom*, više ne postoji ni zajednica ni komunikacija: postoji samo kontinuirani identitet atoma.

Upravo stoga je istina političkih ili kolektivnih poduhvata kojima prevladava volja za apsolutnom imanencijom istina smrti. Imanencija, sjedinjenje u zajedništvo ne uključuje niti jednu drugu logiku osim

logike samoubojstva zajednice koja se ravna po njoj. Tako ni logika nacističke Njemačke nije bila samo logika istrebljenja drugoga, potčovjeka koji je izvan zajedništva krvi i tla, nego virtualno također logika žrtvovanja svih onih koji, u "arijskoj" zajednici, nisu zadovoljavali kriterij *čiste* imanencije, tako da bi - budući da je takve kriterije očigledno nemoguće zauzdati - samoubojstvo same njemačke nacije moglo predstavljati prihvatljiv izvod iz tog procesa: uostalom, ne bi bilo pogrešno kazati da se to zbilja dogodilo - u nekim pogledima duhovne zbilje te nacije.

Samoubojstvo ili zajednička smrt ljubavnika jedna je od mitsko-književnih figura te logike zajedništva u imanenciji. Suočeni s tom figurom ne znamo služi li u smrti zajedništvo kao model ljubavi ili ljubav kao model zajedništvu. A u stvari s imanencijom dvaju ljubavnika smrt ozbiljuje beskonačnu uzajamnost tih dviju instancija: strastvene ljubavi zamišljene polazeći od kršćanskog zajedništva te zajednice mišljene na načelu ljubavi. Na svoj način o tome svjedoči hegelijanska država, koja se, dakako, ne uspostavlja na način ljubavi - jer pripada takozvanoj sferi "objektivnog duha", koja međutim ništa manje ima za *načelo* stvarnost ljubavi, to jest činjenicu "da moment svoje opstojnosti ima u nečemu drugom". U toj državi svatko ima svoju istinu u drugom koje je države sama, čija se pak zbiljskost nikada ne pokazuje dokle god njeni članovi daju svoj život u ratu o kojemu samostalno i slobodno donosi odluku monarh - zbiljska prisutnost za sebe Države-Subjekta.⁰⁷

Žrtvovanje za zajednicu - ili, i od strane zajednice - nedvojbeno je moglo i može biti ispunjeno smislom: pod uvjetom da taj smisao uistinu bude smisao neke zajednice te pod uvjetom da ta zajednica ne bude zajednicom smrti [onakva kakvom se ona očituje barem od Prvog svjetskog rata, čime ujedno daje opravdanje da joj se suprotstavi odbijanjem "da se umire za domovinu"]. A zajednica ljudske imanencije, čovjeka koji je poistovjećen sa samim sobom ili Bogom, prirodom i svojim vlastitim djelima, upravo je takva zajednica smrti - odnosno mrtvih. Dovršeni čovjek humanizma, individualističkog ili humanističkog, mrtav je čovjek. Što će reći da smrt tu nije nesavladiv eksces konačnosti, nego beskonačno dovršenje jednog imanentnog života: to je sama smrt predana imanenciji, to je konačno ono usvajanje smrti koje je kršćanska civilizacija naposljetku, proždiranjem svoje vlastite transcendencije, postavila pred sebe u vidu najvišeg djela. Od

Leibniza smrt više ne postoji u našem univerzumu: na ovaj ili na onaj način, apsolutno kolanje smisla [vrijednosti, svrha, Povijesti...] ispunjava ili usvaja svu konačnu negativnost, iz svake singularne sudbine izvlači višak vrijednosti čovječanstva ili beskonačnog natčovječanstva. No to upravo pretpostavlja smrt svakoga i svijuu u životu beskonačnoga.

Naraštaji građana i pobornika, radnika i podanika država utvarali su da će njihova smrt biti usvojena ili prevladana u nadolasku jedne zajednice koja bi dospjela do svoje imanencije. Danas imamo samo gorku svijest o sve većem udaljavanju od takve zajednice, bila ona narod, nacija ili društvo proizvođača. No ta je svijest, kao i svijest o "gubitku" zajednice, površna. U stvari smrt se ne prevladava. Zajedništvo koje treba doći ne udaljava se, ono nije odgođeno: ono nikada nije ni trebalo doći; do njega nije moglo doći niti je ono moglo oblikovati budućnost. Ono što oblikuje budućnost, i do čega, prema tome, uistinu dolazi, to je uvijek singularna smrt - što neće reći da do nje ne dolazi u zajednici: naprotiv, no vratit ću se na to. Međutim, zajedništvo nije budućnost smrti, ništa više no što smrt nije jednostavna trajna prošlost zajednice.

Smrt milijuna, dakako, jest *opravdana* revoltom onih koji umiru: ona je opravdana kao odgovor na nepodnošljivo, kao pobuna protiv društvenog, političkog, tehničkog, vojnog i religioznog jarma. No te smrti nisu *prevladane*: nikakva dijalektika i nikakvo spasenje ne vraća te smrti u neku drugu imanenciju - osim imanencije smrti [prestanaka, raspada, što je samo parodija ili naličje imanencije]. A moderno doba opravdavanje smrti mislilo je samo pod vidom spasenja ili dijalektičkog prevladavanja kroz povijest. Moderno doba predano je radilo da *zatvori krug* vremena ljudi i njihovih zajednica u besmrtno zajedništvo u kojemu smrt, na kraju, gubi besmisleni smisao kojeg bi trebala imati - i kojeg ustrajno i ima.

Dakle, mi smo osuđeni, odnosno prije prinuđeni tražiti taj smisao preko smisla smrti drugdje a ne u zajednici. No taj poduhvat je apsurdan [to je apsurdnost misli o individui]. Smrt je nedjeljiva od zajednice, jer zajednica se upravo prevladava smrću - i obratno. Nije slučajnost da je motiv tog uzajamnog prevladavanja zaokupljao i mišljenja pod utjecajem etnologije kao i Freudovo i Heideggerovo mišljenje u isto ono vrijeme kad i Bataillevo, to jest u vremenu koje je vodilo od Prvog prema Drugom svjetskom ratu.

Motiv objavljenja kroz smrt bitka-zajedno, ili subitka, te

kristaliziranja zajednice oko smrti njenih članova, *to jest oko "gubitka" [nemogućnosti] njihove imanencije*, a ne oko njihovog sjedinjujućeg uzlaska u nekakvu kolektivnu hipostazu, uvodi u prostor mišljenja koji je nesumjerljiv sa svim problematikama društvenosti ili intersubjektivnosti [pa i huserlijanske problematike *alter ega*] u kojima je filozofija, što god da činila, ostajala zatočena. Smrt bezostatno nadilazi mogućnosti metafizike subjekta. Fantazma te metafizike, fantazma koju se Descartes [gotovo] nije usudio pomišljati, no koju je već iznijela kršćanska teologija, fantazma je mrtvaca koji, kao Monsieur Waldemar kod Villiersa, kaže: "ja sam mrtav" - *ego sum... mortus*. Ako *ja* ne može kazati da je mrtvo, ako *ja* zbilja nestaje u svojoj smrti, u onoj smrti koja je upravo ono što mu je najsvojestvenije, najneotudivije, to je stoga jer je *ja* nešto drugo od subjekta. Cjelokupno hajdegerijansko istraživanje "bitka za [ili na] smrt" nije imalo drugog smisla nego da se pokuša iskazati to: *ja* nije - *nisam* - subjekt. [Premda je taj isti Heidegger, kad se radilo o zajednici kao takvoj, također bio zastranio u viziju jedne sudbine i jednog naroda kojeg je barem djelomično poimao kao subjekt. [8] Što nesumnjivo dokazuje da "bitak ka smrti" *tubitka* nije bio radikalno uključen u svoj subitak - u *Mitsein*, te da nam ostaje misliti tu uključenost.]

Ono što nije subjekt odmah otvara zajednicu i otvara sebe prema zajednici, dok mišljenje zajednice sa svoje strane nadilazi mogućnosti metafizike subjekta. Zajednica ne tkâ vezu višeg, besmrtnog ili prekosmrtnog života između subjekata [ništa više no što ona sama nije satkana od nižih veza konsupstancijalnosti krvi ili udruživanja potreba]; ona je, naprotiv, konstitutivno [kao se ovdje uopće radi o "konstituiranju"] uređena prema smrti onih koje se možda pogrešno naziva njenim "članovima" [ako kod nje nije riječ o kakvom organizmu]. No ona nije uređena prema smrti kao svojem djelu. Zajednica podjednako ne stvara djelo od smrti kao što ni ona sama nije djelo. Smrt prema kojoj je zajednica uređena ne *udjelovljuje* prijelaz mrtvog bića u nekakvu zajedničku prisnost, a zajednica sa svoje strane ne *udjelovljuje* transfiguraciju mrtvih u nekakvu supstanciju ili nekakav subjekt - bez obzira bila to domovina, tlo ili krv roda, nacija, oslobođeno ili dovršeno čovječanstvo, apsolutni falanstir, obitelj ili tijelo otajstva. Ona je uređena prema smrti kao upravo prema onome od čega je nemoguće *načiniti djelo* [osim djela smrti, čim se od nje zaželi sačiniti djelo...]. Ona je tu da bi preuzela tu nemogućnost, ili točnije - jer ona

nema ni funkciju ni svrhovitost - nemogućnost da se sačini djelo smrti opisuje se i prihvaća kao "zajednica".

Zajednica se objavljuje u smrti drugoga - prema tome, ona se uvijek objavljuje drugome. Zajednica je ono što se uvijek zbiva po drugome i za drugoga. To nije prostor onih "jastava" - subjekata i supstancija, u temelju besmrtnih - nego prostor onih *ja*, koji su uvijek oni *drugi* [ili nisu ništa]. Ako je zajednica objavljena u smrti drugoga, to je stoga jer je sama smrt istinska zajednica tih *ja* koji nisu *jastva*. To nije zajedništvo koje sjedinjuje ta *jastva* u jedno *Jastvo* ili u jedno više *Mi*. To je zajednica tih *drugih*. Istinska zajednica smrtnih bića, ili smrt kao zajednica, njihovo je nemoguće zajedništvo. Zajednica, dakle, zauzima to singularno mjesto: ona preuzima nemogućnost svoje vlastite imanencije, nemogućnost komunitarnog bitka kao subjekta. Zajednica preuzima i bilježi - i to je njena istinska gesta i njena istinska putanja - na neki način nemogućnost zajednice. Zajednica nije sjedinjujući projekt ni općenito gledano proizvodni ili djelatni projekt - niti *projekt* uopće [to je također njeno radikalno razlikovanje od "duha jednog naroda", koji je od Hegela do Heideggera oblikovao kolektivitet kao projekt i, povratno, projekt kao kolektiv - što pak ne znači da nemamo ništa za misliti o singularnosti jednog "naroda".

Zajednica svojim članovima oprisućuje njihove smrtničke istine [što isto tako znači da nema zajednice besmrtnih bića; moguće je zamisliti bilo društvo, bilo zajedništvo besmrtnih bića, ali ne i zajednicu]. Ona je oprisućivanje konačnosti i neiskupivog ekscesa koji čini konačni bitak: njegova smrt, ali isto tako njegovo rođenje, jedino zajednica mi oprisućuje moje rođenje, a s njom nemogućnost da ponovno prođem kroz njega, kao ni da prekoračim svoju smrt].

"Ako vidi blišnjega kako umire, živući ne može više opstojati nego samo van sebe.

[...]

"Svatko od nas je onda istjeran iz ograničenja svoje osobe i gubi se koliko god može u zajednici svojih blišnjih. Upravo je stoga zajedničkom životu potrebno da se drži na razini sa smrću. Usud velikog broja privatnih života je neznatnost. No zajednica može trajati samo na razini intenziteta smrti, ona se raspada čim ne doseže velebnost svojstvenu opasnosti. Ona mora na sebe preuzeti ono što je u ljudskoj sudbini "neuspokojivo" i održavati neutaženu potrebu za slavom. Pojedinač među mnoštvom može po

cijele dane živjeti gotovo nultim intenzitetom: on se ponaša kao da smrt ne postoji i drži se, bez posljedica, ispod njene razine." [O. C., VII, 254-246.]

★ ★ ★

Bataille je nesumnjivo otišao najdalje u presudnom iskustvu moderne sudbine zajednice. U zanimanju za njegovo mišljenje, koje je unatoč svemu [onda kada nije proizvoljno] još uvijek preskromno, nije dovoljno zamijećeno [9] do koje je mjere ono proizašlo iz jednog političkog zahtjeva i jedne političke nelagode - odnosno iz jednog zahtjeva i jedne nelagode za pitanje politike koje je nalagalo mišljenje zajednice.

Bataille je odmah stekao iskustvo "izdanog" komunizma. Kasnije otkriva da ta izdaja ne treba biti ispravljena ili nadoknađena, nego da se komunizam, postavivši sebi čovjeka za svrhu, čovjekovu proizvodnju i čovjeka proizvođača, u svom načelu vezao za negaciju suverenosti čovjeka, to jest negaciju onoga što je kod čovjeka nesvodivo na ljudsku imanenciju, ili na negaciju suverenog ekscesa konačnosti:

"Za jednog marksista zamisliva je vrijednost s onu stranu korisnoga, ona je čak neizbježna, ali ona je ili imanentna čovjeku ili uopće nije. Ono što transcendirira čovjeka [i čovjeka koji, dakako, živi ovdje dolje], ili ono što na isti način nadilazi zajedničku ljudskost [ljudskost bez povlaštenosti] bez daljnijega je neprihvatljivo. Suverena je vrijednost čovjek: proizvodnja nije jedina vrijednost, ona je samo sredstvo da se odgovori na čovjekove potrebe, ona služi njemu, a ne čovjek proizvodnji.

[...]

Ostaje međutim saznati nije li čovjek kojemu komunizam vraća proizvodnju, uzeo tu suverenu vrijednost uz prethodni preduvjet: da se odrekao, za sebe, svega onoga što je istinski suvereno. [...] Tu nesvodivu želju koja čovjek jest, strastveno i hirovito, komunizam je zamijenio onim našim potrebama koje je moguće pomiriti sa životom koji je potpuno zaokupljen proizvodnjom." [O. C., VIII, 352-353.]

U međuvremenu, u tridesetima kod Bataillea su se udružile revolucionarna pobuđenost željna vratiti žar pobuni kojeg mu je boljševička država oduzela, i fascinacija fašizmom, utoliko ukoliko se činilo da on ukazuje smisao, ako već ne stvarnost, zajednice u naponu posvećene ekscesu. [Ne valja olako prihvatiti tu fascinaciju, ništa više u slučaju Bataillea no u slučaju nekolicine drugih. Sramotan fašizam, i fašizam kao pribježište kapitala, taj bijedan fašizam također je pokušavao - bijedno i sramotno - odgovoriti na već uspostavljenu, već

gušeću vladavinu društva. On je bio groteskan i nakazan trzaj progonjenosti zajedništvom, on je iskristalizirao motiv njegovog navodnog gubljenja i nostalgiju za predodžbom zajedništva kao sjedinjenja. Fašizam je u tom pogledu bio grč kršćanstva i na kraju je on probudio fascinaciju u cjelokupnom modernom katoličanstvu. Niti jedna političko-moralna kritika te fascinacije nije održiva ako onaj koji kritizira nije istodobno sposoban dekonstruirati sistem zajedništva.]¹⁰

No osim prezira kojeg je u njemu ubrzo probudila niskost fašističkih vođa i fašističkih običaja, Bataille je stekao iskustvo toga da je bitak zajedništva bio istodobno i želja za djelom smrti. Kao što je poznato, progonila ga je ideja da bi ljudska žrtva trebala zapečatiti usud tajne zajednice *Acéphale*. Tada je nedvojbeno shvatio, kao što će kasnije pisati,¹¹ da istina žrtvovanja na kraju priče iziskuje samoubojstvo samoga žrtvovatelja. Umirući taj bi se mogao stopiti s bitkom žrtve urojnene u krvavu tajnu zajedničkog života. Tako je shvatio da ta uistinu božanska istina - djelatna i uskrsiteljska istina smrti - nije bila istina zajednice konačnih bića nego je, naprotiv, bila sunovraćanje u beskonačnost imanencije. To nije strahota, to je s onu stranu strahote, to je potpuna apsurdnost - ili da tako kažem katastrofalna djetinjastost - smrtnog djela smrti, shvaćenog kao djelo zajedničkog života. I upravo je ta apsurdnost u temelju ekscesa *smisla*, apsolutne koncentracije volje za smislom koja je morala Bataillea ponukati da se povuče iz komunitarnih poduhvata.

Tako je shvatio smiješnu narav svih nostalgija za zajedništvom, on koji je dugo vremena stvarao predodžbe - u svojevrsnoj izoštrenojoj svijesti o "gubitku" zajednice, koju je dijelio sa cijelom jednom epohom - o arhaičkim društvima, njihovim svetim uređenjima, slavi ratničkih vojnih i kraljevskih društava, plemenitaštvu feudalizma, kao i o iščezlim i očaravajućim oblicima uspjele prisnosti bitka-zajedno sa samim sobom.

Toj modernoj i grozničavoj vrsti "rusoizma" [za kojeg, međutim, nije izvjesno da ga se Bataille ikada u potpunosti riješio - vratit ću se na to] valjalo je suprotstaviti dvostruku tvrdnju: s jedne strane žrtva, slava i trošenje bivali su simulirani dokle god nisu išli do djela smrti, dok je nesimulacija bila nemogućnost sama; no s druge strane, u samoj simulaciji [to jest, u simulaciji imanentnog bića] djelo smrti ipak je bilo dovršavano, barem relativno, kao dominacija, ugnjetavanje, istrebljenje i izrabljivanje u kojima su naposljetku završavali svi socio-politički

sustavi u kojima je eksces neke transcendencije bivao, kao takav, željen, predstavljan [simuliran] i uspostavljan u imanenciji. Nije samo Kralj Sunce taj koji brka porobljavanje države s bljescima svete slave samo, nego je svako kraljevstvo uvijek izokretalo suverenost koju nosi u sredstvo dominacije i iznude:

"Istina je da možemo patiti zbog onoga što nam nedostaje, međutim, čak i ako smo za tim nostalgični, samo uslijed zastranjenja možemo žaliti za religioznim i kraljevskim zdanjem prošlosti. Pokušaj na kojeg to zdanje daje odgovor bio je samo jedan neizmjeran neuspjeh, pa ako je istina da ono bitno nedostaje u svijetu u kojemu se to zdanje urušilo, mi možemo samo ići dalje, bez zamislive mogućnosti povratka natrag, pa makar i na trenutak, ." [O. C., VIII, 275.]

Obrat nostalgije za izgubljenim zajedništvom u svijest o jednom "neizmjernom neuspjehu" povijesti zajednica za Bataillea se nadovezivao na "unutarnje iskustvo" čiji se sadržaj, istina ili krajnja pouka iskazuje ovako: "Suverenost je NIŠTA." To jest, suverenost je suvereno izlaganje ekscesu [transcendenciji] koji se ne pokazuje, koji se ne da prisvojiti [ni simulirati], koji se čak ne *nadaje* - već kojemu je biće prepušteno. Eksces kojemu suverenost izlaže sebe i kojemu izlaže nas *ni-je*, u smislu u kojemu hajdegerijanski bitak "ni-je", to jest u onome smislu u kojemu bitak konačnog bića nije toliko uzrok njegovog bivanja nego prije ono što ga prepušta takvoj iz-loženosti [*ex-position*]. Bitak konačnog bića izlaže ga kraju bitka.

Izlaganje tome NIŠTA suverenosti time je suprotstavljeno kretanju subjekta koji dopijeva do granica nebitka [što u osnovi tvori trajno kretanje Subjekta, koji *po sebi* beskonačno guta nebitak koji predstavlja sve ono što nije *za sebe*; na kraju, to je autofagija istine]. "U" tome "NIŠTA", odnosno ni u čemu - u suverenosti, bitak je "*van sebe*"; on je u izvanjskosti koju je nemoguće ponovno uhvatiti, ili možda bi trebalo reći da je on *od* te izvanjskosti, da je on od nekog izvan prema kojem se ne može odnositi, ali s kojim održava bitan i nesumjerljiv odnos. Taj odnos upućuje singularni bitak na njegovo mjesto. I zbog toga "unutarnje iskustvo" o kojemu govori Bataille nema ničega "unutarnjega" ni "subjektivnoga", nego je neodvojivo od iskustva tog odnosa prema nesumjerljivom izvan. A tom odnosu jedino zajednica daje njegov prostor, odnosno njegov ritam.

U tom smislu, Bataille je nesumnjivo onaj koji je prvi [ili barem na

najzaoštreniji način] doživio moderno iskustvo zajednice: niti djelo koje treba proizvesti niti izgubljeno zajedništvo, nego sam prostor, oprostorenje iskustva onoga izvan, onoga van-sebe. Presudna točka tog iskustva bio je zahtjev, koji preokreće svekoliku nostalgiju, to jest svekoliku metafiziku zajedništva, za "jasnom sviješću" [zapravo, samom hegelijanskom *samosviješću*, ali *suspregnutom* na granici njenog pristupanja *sebi*] o tome da imanencija ili prisnost ne može biti *povraćena*, te da, u konačnici, ona *nije* nešto što se može povratiti.

Međutim, iz istog tog razloga zahtjev za "jasnom sviješću" je sama suprotnost napuštanju zajednice koje bi, primjerice, bilo povratak na pozicije individue. Individua kao takva samo je jedna stvar,¹² a *stvar*, za Bataillea, mogla bi se definirati kao bitak bez komunikacije i bez zajednice. Jasna svijest o *noći* zajedništva - ta svijest na krajnjoj točki svijesti, koja je ujedno obustavljanje hegelijanske želje [želje svijesti za priznavanjem], konačni prekid beskonačne želje te beskonačna sinkopa konačne želje [suverenost sama: želja van želje i vladanje van sebe] - ta "jasna" svijest može se dogoditi samo u zajednici, odnosno može se zbiti samo kao komunikacija zajednice: istodobno kao ono što komunicira u zajednici te kao ono što zajednica komunicira.¹³

Ta je svijest - ili ta komunikacija - ekstaza: to će reći da *ja* nikada nemam takvu svijest kao *moju* svijest te da je, naprotiv, imam samo u zajednici i po zajednici. To nalikuje - gotovo toliko da nas dovede u zabunu - onome što bi se u drugim kontekstima moglo nazvati "kolektivno nesvjesno", a možda još više nalikuje onome na što je moguće ukazati kao na kolektivnu bit onoga što Freudovo djelo naziva nesvjesnim. No to nije nikakvo nesvjesno, to jest to nije naličje subjekta, a ni njegov rascjep. To nije ništa što bi imalo veze sa strukturom subjektovog sepstva: to je jasna svijest u krajnjoj točki svoje jasnoće, u kojoj se svijest o sebi pokazuje kao bivanje svijesti izvan sebe.

Zajednica koja nije subjekt a još manje [svjesni ili nesvjesni] subjekt koji je bogatiji od "jastva", *nema*, ne posjeduje tu svijest: zajednica *jest* ekstatična svijest o mraku imanencije, utoliko ukoliko je takva svijest prekid *samosvijesti*.

★ ★ ★

Bataille je bolje nego itko poznao - sam je otvorio put tom znanju - ono što je više od puke povezanosti između ekstaze i zajednice, ono što od svake od njih čini mjestom druge, odnosno ono po čemu opseg neke

zajednice, ili prije njena *arealnost* [njena arealna narav, narav oblikovanog prostora], prema atopičkoj topici, nije teritorij nego oblikovanje arealnosti ekstaze [14], podjednako kao što je, zauzvrat, oblik ekstaze oblik zajednice.

Međutim, sam Bataille je ostao takorekuć suspregnut između dvaju polova ekstaze i zajednice. Uzajamnost tih dvaju polova sastoji se u tome da, premda jedan daje mjesto drugome - premda se arealiziraju, oni su omeđeni jedan drugome - što čini jednu drugu "arealizaciju", jednu suspregnutost imanencije na koju, međutim, potiče njihova povezanost. Ta dvostruka arealizacija daje temelj otporu prema sjedinjenju, djelu smrti, a taj je otpor činjenica bitka-zajedno kao takvog: bez tog otpora ne bismo nikada bili dugo vremena zajedno, vrlo brzo bismo bili "ostvareni" u jednom jedinstvenom i totalnom bitku. - No za Bataillea pol ekstaze ostao je vezan uz fašističku orgijastiku, ili barem uz slavljenje - za kojom se maglovita nostalgija vratila, nakon njega, opet u 1968. - utoliko ukoliko je on ekstazu predočavao u terminima skupine i politike.

Pol zajednice bio je, za njega, podudaran s komunističkom idejom. Ta potonja je nosila, unatoč svemu, motive pravde i jednakosti bez kojih, na koji god način da ih se pokuša transkribirati, zajedničarski poduhvat može biti samo farsa. U tom je pogledu barem komunizam i dalje bio nenadilazan zahtjev, odnosno kako je to Bataille zabilježio: "U našem vremenu prevladava moralni učinak komunizma." Isto tako nije prestajao, analizirajući pri tom osporavateljski odnos komunizma prema suverenosti, kazivati: "Nedvojbeno je poželjno da se izbrišu razlike; poželjno je da se uspostavi istinska jednakost, istinsko poništenje razlika", odmah nadodajući: "Međutim, ako je moguće da će ljude u budućnosti sve manje i manje zanimati njihove razlike naspram drugih, to ne znači da će ih prestati zanimati ono što je suvereno." [o. c., VIII, 323.]

Dakle, nije bilo drugog načina nego da tom vrstom *petitio principii* poveže oblike suverenosti - ili ekstaze - s egalitarnom zajednicom, štoviše zajednicom općenito. Ti oblici - u biti suverenost ljubavnikâ i suverenost umjetnika, jedna i druga i jedna *kao* druga izuzete iz fašističke orgijastike, ali isto tako i komunističke jednakosti - nisu mu se mogli pokazati drugačijima nego kao ekstaze, ako već ne kao stvarno "privatne" [koji bi to moglo imati smisao?], onda barem kao izolirane, bez domašaja - bez naznačivog, iskazivog domašaja - nad zajednicom u

kojoj su one, međutim, morale biti satkane, arealizirane ili ubilježene, pod cijenu da [u osnovi] izgube svoju samu suverenu vrijednost.

Zajednica koja se otimlje ekstazi, ekstaza koja se povlači od zajednice, jedna i druga u onoj istoj gesti kojom svaka otpočinje svoje vlastito komuniciranje: moguće je pretpostaviti da je to ona presudna poteškoća koja objašnjava nedovršavanje spisa *Souverainité* kao i neobjavlivanje *Théorie de la religion*. U oba slučaja poduhvat je nije uspio doseći ekstatičnu zajednicu koju si je on postavio kao zadatak mišljenja. Dakako, ne *završiti* bio je jedan od zahtjeva Batailleovog napora, koji je išao ruku pod ruku s odbijanjem *projekta* uz koje je mišljenje zajednice neumoljivo vezano. No on je sam znao da ne postoji čisti neprojekt ["Nije moguće reći jasno: ovo je igra, a ovo je projekt, već jedino u nekoj danoj aktivnosti prevladava igra, prevladava projekt." o. c., VII, 220.]. A naum u *Souverainité*, premda je u njemu nastojala prevladati igra, bio je itekako razrada jednog projekta koji nije dolazio do svoje formulacije. A sam udio igre nezaustavljivo se odvajao od projekta i općenito samog mišljenja zajednice. Premda je ona, u skladu s iskustvom kroz kojeg je prošao Bataille [s terminalnim iskustvom modernog doba, koji oblikuje njegovu granicu, koju je moguće sažeti ovako: izvan zajednice nema iskustva], bila jedina Batailleova briga, on je "neizmjernom neuspjehu" političke, religiozne i vojne povijesti mogao naposljetku suprotstaviti samo *subjektivnu* suverenost ljubavnikâ i umjetnika - kao i izuzetke "heterogenih" bljeskova koji su čisto otrgnuti iz "homogenog" poretka društva i koji s njime ne komuniciraju. Usporedo on je dospio, a da to nije htio a ni tematizirao, do gotovo čiste opreke "poželjne" *jednakosti* i *slobode* koja je nadmoćna i hirovita poput suverenosti s kojom ju je, zapravo, moguće zamijeniti.¹⁵ O slobodi koja želi poželjnu jednakost - primjerice - ne može biti riječi. Što znači da nije bila riječ o zajednici koja bi u sebe i od sebe, u okrilju bitka-zajedno, otvarala arealnost ekstaze.

Bataille je, međutim, puno ranije [prije 1945., u svakom slučaju] napisao:

"Mogu zamisliti zajednicu u koliko god labavom obliku htjeli, pa čak i bez oblika: jedini uvjet je da iskustvo moralne slobode postane zajedničko, a ne svedeno na plošno, samoponištavajuće i samoosporavajuće značenje pojedinačne slobode." [o. c., VI, 252.]

Također je napisao:

"Ne može postojati spoznaja bez zajednice istraživača niti unutarnje iskustvo bez zajednice onih koji nju žive [...] komunikacija uopće nije činjenica koja se nakalemljuje na ljudsku zbilju, nego ona nju konstituira."

[o. c., V, 37.]

[Ti reci dolaze nakon citiranog Heideggera, a izraz "réalité humaine", "ljudska zbilja", je preuzet Corbinov prijevod za *Dasein*.]

No ipak paradoksalno ali očigledno neumitno u spisima iz razdoblja spisa *Souvereinté* motiv zajednice gubi svoje obrise. U srži ta problematika nedvojbeno ostaje ona koju su naznačili prethodni tekstovi. Međutim, sve se odvija kao da komunikacija svakog bića s NIŠTA nastoji prevladati nad komunikacijom bića međusobno, odnosno kao da se trebalo odreći pokazivanja da se u oba slučaja radi o *istoj stvari*.

Sve se odvija kao da je Bataille, unatoč njegove trajne zaokupljenosti i njegovih nakana, svejedno bio povučen u krajnost iskustva svijeta u kojemu je živio - onog svijeta kojeg će s ratom razdrijeti strašna negacija zajednice i smrtonosni plameni vihar ekstaze. U tom krajnjem iskustvu, jednom kada su figure religioznih ili mističnih zajednica minule i kada je isuviše ljudska figura komunizma zaključena, on više uočio bilo kakav vid, bilo kakva shemu, pa ni bilo kakva jednostavnu referentnu točku za zajednicu.

Na izvjestan način ovaj je svijet uvijek naš, i brzoplete, često nabačene, uvijek opterećeno humanističke varijacije koje su nakon rata skicirane na temu zajednice nisu promijenile bitne zadanosti, ako ih čak nisu i otežale. Izlazak na svijetlo i ulazak u svijest dekoloniziranih zajednica u osnovi nisu izmijenili to stanje stvari, a ni današnji porast nevidenih oblika bitka-zajedno - kako kroz informaciju tako kroz ono što se naziva "višerasno društvo" - nije ništa više potaknulo istinsko obnavljanje pitanja zajednice.

Međutim, ako nam ovaj svijet koji se unatoč svemu promijenio [a Batailleu, među ostalima, ta promjena nije bila nepoznata] ne nudi nikakvu novu figuru zajednice, to nas već možda ipak nećemo podučava. Tako možda učimo da se više ne može raditi o tome da se uobličiti ili modelira zajedničarska bit ne bismo li je predstavljali i ne bismo li je slavili nego se, naprotiv, radi o tome da se misli zajednica - to jest, da se misli njen ustrajni i možda još uvijek *nečuveni* zahtjev, onkraj komunitarističkih modela ili modeliranja.

Uostalom taj nas svijet čak više ne upućuje na zaključenost

komunističkog humanizma koju je analizirao Bataille. On nas upućuje na jedan "totalitarizam" kojeg Bataille nije naslućivao, budući da je bio ograničen uvjetima hladnoga rata te da je još uvijek bio progonjen tim nejasnim, ali ustrajnim motivom da je komunitarno obećanje unatoč svemu našlo utočište u komunizmu. No za nas, danas kada je za nama čak i "totalitarizam" koji je bio čudovišno ostvarenje tog obećanja, postoji samo međusobna igra imperijalizama u čijoj pozadini se nalazi jedan drugi imperij, ili jedan drugi tehničko-ekonomski imperativ i društveni oblici koje taj imperativ tvori. O zajednici više nema govora. No to je također stoga jer je tehničko-ekonomsko udjelovljenje našega svijeta preuzelo palicu, štoviše prihvatilo nasljeđe projekata od komunitarnog udjelovljenja. Uvijek se u biti radi o djelu, djelovanju ili djelovitosti.

U tom je smislu zahtjev zajednice za nas nečuvan i tek nam ga valja otkriti i misliti. No barem možemo znati da su već sami termini obećanja komunitarnog djela u sebi samima promašili nečuvani "smisao" "zajednice" [16] te da sve u svemu *komunitarni projekt kao takav sudjeluje u onom "neizmjernom neuspjehu"*.

To možemo znati dijelom zahvaljujući Batailleu - ali valja nam to sada već znati dijelom i protiv njega.

Ovog puta ne protiv različitog iskustva njegovog vremena, nego protiv jedne granice koju naposljetku treba priznati, a koje je njegovo mišljenje osudila na nepriliku i na paradoks na kojima je stala. Ta sama granica je paradoks: naime, paradoks mišljenja koje je magnetski privučeno zajednicom, a ipak vođeno temom suverenosti *subjekta*. Za Bataillea, kao i za sve nas, mišljenje subjekta osujećuje mišljenje zajednice.

Dakako, riječ "subjekt" kod Bataillea može biti samo riječ. I nema nikakve sumnje da pojam kojeg je on imao o njemu nije bio niti uobičajeno shvaćanje "subjektivnosti" ni metafizički pojam prisutnosti-za-sebe kao *subjectum* predstavljanja. *L'expérience intérieure*, naprotiv, daje sljedeću definiciju: "Sepstvo nije subjekt koji je izdvojen od svijeta, nego mjesto komunikacije, sjedinjenja subjekta i objekta" [O. c., v, 21.]. Međutim, to ga neće spriječiti da u *Souverainité* govori, primjerice, o "tom užitku trenutka, iz kojega proizlazi prisutnost-za-sebe subjekta" [O. c., VIII, 395.]. Prva od tih rečenica nije dovoljna da drugu ispravi ili učini kompleksnom u onoj mjeri koju iziskuje ono o čemu se tu radi. "Mjesto komunikacije" može, u krajnjoj instanci, ostati definirano kao

prisutnost-za-sebe: primjerice, i to u graničnom slučaju, kao prisutnost-za-sebe same komunikacije, što ne bi bilo bez odjeka u stanovitim ideologijama komunikacije. Štoviše, poklapanje tog mjesta sa "sjedinenjem subjekta i objekta" - kao da nikada i nije bilo komunikacije subjekta sa objektom - vratit će ga u središte najpostojanije tematike spekulativnog idealizma. S "objektom" i "sjedinenjem", s "objektom samosvijesti, to jest objektom koji je ukinut kao objekt, odnosno preobražen u pojam,"¹⁷ nestaju, odnosno *ne mogu se pojaviti ni drugo, a ni komunikacija*. Drugo komunikacije koje postaje objektom - čak i možda nadasve kao "prevladani objekt, odnosno pojam" - subjekta, onako kako je to zapravo [osim ako, zajedno s Batailleom ali idući i korak dalje, ne krenemo u nategnuto čitanje] slučaj u hegelijanskom odnosu među svijestima. To drugo više nije neko drugo, nego objekt reprezentacije nekog subjekta [odnosno, na još uvijeniji način, reprezentativan objekt nekog drugog subjekta za subjektovu reprezentaciju...]. Komunikacija i drugost koja je njen preduvjet mogu u načelu imati samo instrumentalnu a ne ontološku ulogu i položaj za mišljenje koje subjektu pridaje negativni, ali spekulativni identitet s objektom, odnosno izvanjskost bez drugosti. Subjekt ne može biti izvan sebe: naposljetku on je čak i definiran upravo time da on ono što mu je izvan i sva svoja "otuđenja" ili "ispoljenja" naposljetku dokida, i *prevladava*. A bitak komunikacije, komunicirajući bitak [a ne reprezentirajući subjekt], ili ako želimo riskirati te kazati komunikacija kao predikat bitka, kao transcendentalija, *jest prije svega bitak-izvan-sebe*.

"Hegelijanizam bez zadržke" kojeg je Derrida detektirao kod Bataillea¹⁸ ne može na kraju krajeva ne biti podvrgnut hegelijanskom zakonu zadržke koja je uvijek moćnija od bilo kakvog napuštanja zadržke: zadržka, što je zapravo *prevladavanje* subjekta, koji se prevladava u prisutnost - to je njegov *užitak*, i to je njegov *trenutak* - sve dok ne dosegne suverenost, NIŠTA, i zajednicu.

Istinu govoreći, Bataille možda nije ni imao *pojam* subjekta. No on je do određene mjere dopuštao da se komunikacija koja nadilazi subjekt odnosi na subjekt, odnosno da uspostavi samu sebe kao subjekt. [Primjerice - i to je hipoteza koju bi barem trebalo preispitati kao protuslovnu onoj koju ću malo kasnije iznijeti u pogledu Batailleovog pisanja - kao subjekt književne proizvodnje i književne komunikacije u tekstovima samog Bataillea.]

Povijesna granica i teorijska granica isprepliću se. Ne začuđuje da je jedino što je *na toj granici* odgovorilo, i to odgovorilo na tragičan način, na progonjenost zajedništvom za koju je ta epoha upravo bila pokazala da vodi izravno u djela smrti naposljetku bila prokleta izoliranost ljubavnikâ i umjetnika. Bataillevi ljubavnici su podjednako granično, subjekt i objekt - gdje je subjekt, uostalom, uvijek muškarac, a objekt uvijek žena - u nedvojbeno klasičnom obratu spolne razlike u prisvajanje samog sebe kroz sebe. [Međutim, nije izvjesno da u jednom drugom registru, jednom drugom čitanju, ljubav i užitak nisu kod Bataillea u biti ljubav i užitak žene - i to žene u muškarcu. Da bismo to raspravili trebalo bi razmotriti, a ja to ovdje ne mogu, Bataillevo pismo,¹⁹ jer ja sada razmatram samo njegove "teme"]. Zajednica je mogla slijediti samo neki analogan model te, prema tome, premda je to pomalo iako neznatno pojednostavljivanje, krenuti ili za fašističkim ili za komunističkim modelom. Bataille je to morao naslutiti, i naslutivši to on se potajno, diskretno, pa možda čak i da toga nije bio svjestan, odrekao mišljenja zajednice u pravom smislu.

To znači da se on odrekao mišljenja *dioništva* zajednice te suverenosti u dioništvu odnosno *dijeljene suverenosti*, i to dijeljene *između tubitaka*, između singularnih egzistencija koje nisu subjekti te čiji odnos - samo dioništvo - nije zajedništvo ni prisvajanje objekta ni samopriznavanje, pa ni komunikacija shvaćena kao komunikacija među subjekatima. Naprotiv, sama su ta singularna bića konstituirana dioništvom, ona su raspoređena i smještena [ili prije *oprostorena*] dioništvom koje ih čini *drugima*: drugima jedno za drugo te drugima, beskonačno drugima za Subjekt njihovog sjedinjenja koji se urušava u dioništvo, u ekstazu dioništva: "komunicirajući" bez "zajedništvovanja". Ta "mjesta komunikacije" nisu više mjesta sjedinjenja, premda se u njima *prelazi* iz jednog u drugi; ona su definirana i izložena svojim iz-mještanjem. Prema tome, komunikacija dioništva bila bi to iz-mještanje samo.

★ ★ ★

Naizgled dijalektički, ovdje bih mogao kazati: Bataille nije mislio ništa drugo osim onoga čega se odrekao misliti. Što bi naposljetku značilo da je on mislio *na granici* - na svojoj granici, na granici svoga mišljenja, ondje gdje se uvijek jedino i misli. I da je to što je on, dakle, morao misliti na svojoj granici ono što on zauzvrat nama ostavlja za misliti.

Zapravo, ono što sam prethodno napisao nije ni kritika niti zadržka prema Batailleu, nego više pokušaj da se komunicira s njegovim iskustvom, a ne da se krene u crpljenje iz njegovog znanja i njegovih teza. Pri tom se radilo samo o tome da se prođe onom granicom koja je ujedno naša granica: njegova, moja, granica našeg doba, granica naše zajednice. Na mjestu gdje je Bataille smjestio subjekt, na toj strani subjekta - ili na njegovoj suprotnoj strani - na mjestu komunikacije i "namjesto komunikacije" *ima* nečega a ne ničega: naša je granica da istinski nemamo ime za to "nešto" ili za to "netko". Radi li se možda o tome da se dođe do istinskog imena za taj singularni bitak? To je pitanje do kojeg ćemo moći doći tek puno kasnije. Za sada kažimo da je u nedostatku imena potrebno mobilizirati riječi ne bismo li ponovno pomaknuli granicu našeg mišljenja. Ono čega "ima" na mjestu komunikacije nije ni subjekt ni zajedništveni bitak, nego zajednica, i dioništvo.

To još ništa ne kazuje. Možda tu nema ničega za *kazati*. Možda ne treba tražiti ni riječ ni pojam te u mišljenju zajednice priznati teorijski eksces [točnije kazano: eksces prema teoriji] koji bi nas obvezivao na jednu drugu *praksu* diskursa i zajednice. No barem to valja pokušati kazati, jer "jedino jezik, na granici, ukazuje na suvereni moment gdje on više ne važi" [20]. Što ovdje znači da jedino diskurs zajednice može, iscrpljujući se, ukazati zajednici suverenost njenog dioništva [to jest, *ne prikazati* niti *naznačiti* joj njeno *zajedništvo*]. Time je očigledno implicirana jedna etika, politika diskursa i pisma. Što treba ili može biti takav diskurs, tko i kako u društvu njega treba ili može iznijeti, štoviše što njegovo iznošenje priziva u vidu transformacije, revolucije ili odluke tog društva [primjerice: tko tu piše? gdje? za koga? "filozof", "knjiga", "izdavačka kuća", "čitatelji" - odgovaraju li oni kao takvi komunikaciji?] - to je ono što ćemo imati priliku preispitati. A to nije ništa drugo do pitanje *književnog komunizma*, odnosno onoga što barem pokušavam označiti tim nezgrapnim izrazom: nešto što bi bilo dioništvo u zajednici i prema njenom pismu, njenoj književnosti.

Sada se valja približiti tom pitanju skupa s Batailleom, zbog Bataillea - te nekolicine drugih, no shvatili smo da nije cilj komentar na Bataillea niti komentar na bilo koga: jer zajednica još nikada nije bila mišljena. Kao što isto tako nije cilj u tome da tvrdim, naprotiv, da ja samostalno stvaram novi diskurs zajednice. Jer ne radi se ni o diskursu ni o izdvojenosti. Nego ja pokušavam ukazati, na granici, na jedno

iskustvo - možda ne iskustvo koje mi proživljavamo, *nego iskustvo koje je uzrok da mi jesmo*. Kazati da zajednica još nikada nije bila mišljenja znači kazati da ona iskušava naše mišljenje, no da ona nije njegov objekt. I možda ona to niti ne treba postati.

U svakom slučaju, ono što se ne da komentirati kod Bataillea to je ono što nadilazi njegovo mišljenje i ono što nadilazi naše mišljenje i što nas time obvezuje - dioništvo u zajednici, smrtna istina koju dijelimo i koja nas dijeli. Tako ono što je Bataille napisao o našem odnosu prema "religioznom i kraljevskom zdanju prošlosti" vrijedi i za naš odnos prema samom Batailleu: "Mi možemo samo ići dalje".²¹ Još ništa nije kazano, mi se moramo izložiti onom što je nečuveno u zajednici.

★ ★ ★

Dioništvo je odgovor na ovo: ono što mi zajednica otkriva opisujući mi moje rođenje i moju smrt, to je moja egzistencija izvan mene. To neće reći moja egzistencija uložena u zajednicu i kroz zajednicu, kao da je ona neki drugi subjekt koji me preuzima na kakav dijalektički način ili na nekakav zajedništveni način. *Zajednica ne zamijenjuje konačnost koju izlaže. Uostalom, ona sama nije ništa drugo doli to izlaganje*. Ona je zajednica konačnih bića, i kao takva ona je sama konačna zajednica. Što ne znači zajednica koja je ograničena s obzirom na neku beskonačnu ili apsolutnu zajednicu, nego zajednica od konačnosti, jer konačnost je komunitarna, i ništa osim nje nije komunitarno.

Bitak-zajedno ne označava viši stupanj supstancije ili subjekta koji rukovodi granicama odvojenih individualnosti. Kao individua ja sam zatvoren za svaku zajednicu, pa ne bi bilo smjelo kazati da je individua - barem ako bi apsolutno individualno biće moglo postojati - beskonačna. Nju se njena granica, u osnovi, ne tiče, ona je samo omeđuje [i ona izmiče onoj logici granice kakvu sam prethodno naznačio - no budući da toj logici nije moguće pobjeći, budući da ona pruža otpor, i budući da zajednica pruža otpor u njoj, individua ne postoji].

No *singularni* je bitak, koji nije individua, konačni bitak. Ono što je nedvojbeno nedostajalo tematici individualizacije, onakvoj kakvu ju je određen romantizam predao na Schopenhauera i Nietzschea,²² to je razmatranje singularnosti, od kojega ipak nije bila daleko. Individuacija izdvaja zatvorene entitete iz bezobličnog temelja - dok samo komunikacija, kontaminacija ili zajedništvo čini bitak individue.

No singularnost ne proizlazi iz takvog izdvajanja jasnih oblika i figura [niti iz onoga što je povezano s tim djelovanjem: pozornica oblika i temelja, pojavljivanje povezano s pojavom, klizanje pojave u estetizirajući nihilizam u kojem individualizam uvijek nalazi svoje dovršenje]. Singularnost možda ne proizlazi ni iz čega. Ona nije djelo koje je ishod nekog djelovanja. Ne postoji proces "singularizacije", i singularnost nije ni izlučena ni proizvedena ni izvedena. Njeno se rođenje ne zbiva ni *polazeći od* niti kao *činak* nečega: naprotiv, ona pruža mjeru prema kojoj beskonačno rođenje konačnosti nije proces koji djeluje na nekom temelju ili *polazeći od* nekog izvorišta. No sâm "temelj/izvorište", po sebi i kao takav, je - uvijek već - konačnost singularnosti.

To je "temelj" bez temelja, "temelj" manje u smislu otvaranja jaza nekog bezdana, a više u smislu bivanja sazdanim samo od mreže, prepletanja i dioništva singularnosti: *Ungrund* prije nego li *Abgrund*, no ništa manje vrtoglav. Ne postoji ništa *iza* singularnosti - ali postoji, izvan nje u njoj, nematerijalni i materijalni prostor koji je razmješta i koji je dijeli kao singularnost, koji razmješta i razdvaja međe drugih singularnosti, ili točnije: međe Singularnosti, to jest drugosti - međe između nje i nje same.

Singularno se biće izdiže niti ne osovljava iz temelja nekakvog nerazlučenog, kaotičnog identiteta bića, niti iz temelja njihove unitarne sveobuhvatnosti niti iz temelja nekakvog postanka niti iz temelja nekakve volje. Singularni *se* bitak *pojavljuje*, kao konačnost sama: na kraju [ili na početku], u dodiru kože [ili srca] nekog drugog singularnog bića, na međama *iste* singularnosti koja je, kao takva, uvijek *druga*, uvijek dijeljena, uvijek izložena. To pojavljivanje nije pojava, ono je, naprotiv, istodobno veličanstveno i bijedno pojavljivanje samog konačnog bitka. ["Temelj" je konačnost Bitka: to jest ono što Bataille nikada nije u potpunosti shvatio kod Heideggera, dok Heidegger, bez obzira je li čitao Bataillea ili ne, nikada nije bio u potpunosti u poziciji zamarati se "komunikacijom"]. Bit bitka kao konačnog bitka konačnošću je *a priori* obilježeno kao dioništvo singularnosti.

Prema tome, zajednica znači da ne postoji singularno biće bez nekog drugog singularnog bića te da stoga postoji ono što bismo, u ne baš primjerenom rječniku, nazvali izvorna ili ontološka "društvenost", koja u svom načelu uvelike nadilazi puki motiv čovjekovog društvenog

bitka [zoon politikon je sekundaran prema toj zajednici]. Jer s jedne strane nije izvjesno da je zajednica singularností ograničena na “čovjeka” i isključuje, primjerice, “životinju” [a fortiori nije izvjesno da se čak kod čovjeka ta zajednica tiče samo “čovjeka” a ne “neljudskoga” ili “nadjudskoga” te, primjerice, ako to mogu reći sa ili bez stanovitog vica, “žene” - ta sama je razlika spolova naposljetku jedna singularnost u razlici singularnosti...]. S druge strane, dok se društveni bitak uvijek postavlja kao čovjekov predikat, zajednica bi, naprotiv, označavala polazište iz kojeg bi nešto poput “čovjeka” tek moglo biti mišljeno. No to mišljenje i dalje bi bilo uvjetovano načelnim određenjem zajednice da zajedništvo singularností ne postoji u totalitetu koji bi im bio nadređen i imanentan njihovom zajedničkom bitku.

Namjesto takvog zajedništva postoji komunikacija: preciznije, to znači da sama konačnost *nije* ništa, da ona nije nikakav temelj, bit, niti supstancija. Ona se pojavljuje, ona se opisutnjuje, ona se izlaže te tako egzistira kao komunikacija. Da bi se opisao taj singularni način pojavljivanja, ta specifična i od svih drugih nedvojbeno iskonskija fenomenalnost [jer možda postoji mogućnost da se svijet pojavljuje zajednici, a ne individui], trebalo bi moći kazati da se konačnost pojavljuje²³ i da se ne može nego *su-pojavljivati*: pokušajte u toj formulaciji čuti to da se konačni bitak uvijek pokazuje skupa, dakle kao množina, da se konačnost uvijek pokazuje u bitku-zajedno i kao sâm taj bitak te da se na taj način ona uvijek pokazuje *na saslušanju* i pred sudom zakona zajednice, ili prije i iskonskije pred sudom zajednice kao zakona.

Komunikacija se prvenstveno sastoji u tom dioništvu i tom su-pojavljivanju konačnosti: to jest u tom izmještanju i u tom prizivu koji se tako pokazuju kao konstitutivni za bitak-zajedno - upravo u tome da on nije zajednički bitak. Konačni bitak ponajprije egzistira prema dijeljenju mjestâ, prema protežnosti - *partes extra partes* - zbog čega je svaka singularnost protežna [u Freudovom smislu: “Psiha je protežna”]. Ona nije zatvorena u neki oblik - premda ona cjelokupnim svojim bitkom dodiruje svoju singularnu granicu, no ona je ono što jest - singularni bitak [singularnost bitka] - po svojoj protežnosti, po svojoj arealnosti koja ga prije svega izvrće prema van u samom njegovom bitku - bez obzira na stupanj ili želju njegovog “egoizma” - i koja omogućuje da on egzistira tek time što ga izlaže onome izvan. A samo to izvan sa svoje strane nije ništa drugo nego izlaganje nekoj drugoj

arealnosti, nekoj drugoj singularnosti - istoj ali drugoj. To izlaganje, ili to izlažuće dioništvo dovodi, već od početka, do međusobnog priziva među singularnostima koji prethodi bilo kojem jezičnom obraćanju [no koji čini prvi uvjet njegove mogućnosti].²⁴

Konačnost se su-pojavljuje, to jest ona je izložena: to je bit zajednice.

Komunikacija, u tim uvjetima, nije “odnos”. Metafora “društvenog odnosa” neprikladno nadređuje “subjektima” [to jest, objektima] nekakvu hipotetsku stvarnost [stvarnost “odnosa”], kojoj se nastoji pridati dvojbena “intersubjektivna” narav koja bi bila obdarena vrlinom da te objekte međusobno poveže. To bi podjednako bio ekonomski odnos kao i odnos priznanja. No poredak pojavljivanja iskonskiji je od poretka odnosa. Ono se ne ustanovljuje, ono se ne uspostavlja niti izranja između već danih subjekata [objekata]. Ono se sastoji u pojavljivanju toga *između* kao takvoga: ti i ja [ono između-nas], to je formula u kojoj i nema vrijednost supostavljanja, nego izlaganja. U su-pojavljivanju je izloženo sljedeće i to treba znati čitati u svim mogućim kombinacijama: “ti [i]je/jesi [sve drugo no] ja”. Odnosno, jednostavnije: *ti je dionik u ja*.

Singularna bića dana su samo u toj komunikaciji. To jest, *istodobno* bez odnosa i bez zajedništva, podjednako daleko od motiva povezanosti ili združenosti izvanjskošću koliko i od motiva zajedničke i sjedinjujuće unutarnjosti. Komunikacija je konstitutivna činjenica izlaganja onome izvan koje definira singularnost. U svom bitku i kao svoj vlastiti bitak singularnost je izložena onome izvan. Tim položajem i tom prvotnom strukturom ona je istodobno odvojena, distingvirana i komunitarna. Zajednica je predstavljanje odvojenosti [ili odsječenosti], distingviranja koje nije individuiranje, nego konačnost koja se su-pojavljuje.

[A upravo je to Rousseau prvi mislio: društvo se kod njega zbiva pojavljuje kao odnos i kao odvajanje onih koji, u “prirodnom stanju”, budući da su bez odnosa, ne mogu ni biti odvojeni odnosno izolirani. “Društveno” stanje ih izlaže odvajanju, ali ono time izlaže “čovjeka” te ga, u isti mah, izlaže sudu njegovih bližnjih. Rousseau je uistinu u svakome pogledu mislitelj par excellence su-pojavljivanja - moguće je da je paranoidna opsesija samo naličje - bolesno zato jer je zatvoreno u subjektivnost - komunitarnog određenja.]

Ono što singularnosti navodi da komuniciraju možda nije baš ono što Bataille naziva njihovim razdorom. Ono što razdire to je, doista,

oprisutnjenja konačnosti u zajednici i kroz zajednicu - oprisutnjenje trostrukog žalovanja kroz koje moram proći: žalovanje nad smrću drugoga, žalovanje nad mojim rođenjem i žalovanje nad mojom smrću. Zajednica je provedba tog trostrukog žalovanja [možda ne bih kazao da je ona "rad" tog trostrukog žalovanja, u svakom slučaju nije tek to: u provedbi žalovanja ima nečeg bogatijeg a manje produktivnog]. Ono što tako biva razdrto nije singularni bitak - on se tu, naprotiv, su-pojavljuje. Ono što biva razdrto je tkivo zajedništva, imanencija. Međutim, do tog razdora ne dolazi, jer to tkivo ne postoji. Ne postoji ni tkivo ni meso ni subjekt ni supstancija zajedničkog bitka, te slijedom ne postoji ni razdor tog bitka. Naprotiv, on *jest* dioništvo.

Pravo govoreći, ne postoji razdor singularnog bitka: ne postoji živa posjekotina kroz koju bi se unutrašnjost gubila u izvanjskost, što pretpostavlja neko prethodno "unutra", neku unutrašnjost. Onaj rascjep koji je primjeran za Bataillea - "raspor" žene - naposljetku i nije rascjep. On i dalje u svojim najintimnijim naborima ostaje površina izložena na izvan. [Opsjednutost rasporom, ako on kod Bataillea stvarno i ukazuje na nešto od neizdržive krajnosti u kojoj se odigrava komunikacija, odaje također neželjenu metafizičku referencu više na poredak unutarosti i imanencije te na režim prelaza iz jednog bića u drugo, negoli prelaza od jednoga izloženom granicom drugoga.]

"Rascjep" se ne sastoji u izlaganju izvan: cjelokupno "unutra" singularnog bitka izloženo je onom "izvan" [čime žena čini primjer, ili granicu - što se ovdje svodi na isto - zajednice]. Rascijepjeno nije ništa, ni od čega; ali postoji su-pojavljivanje pred NIČIM [jer samo pred NIČIM se može su-pojavljivati]. Ponovimo još jednom: niti bitak ni zajednica nisu rascijepljeni, već bitak zajednice *jest* izloženost singularnosti.

Ni usta, kada se otvore, nisu rascjep. Ona izlažu onome izvan ono unutra koje bez tog izlaganja ne bi ni postojalo. Riječi ne izlaze iz grla [ni iz "duha" "u" glavi]: one se oblikuju u artikulaciji ustiju. Stoga govor nije *sredstvo* komunikacije, nego sama komunikacija - uključujući i muk - izloženost [slična onom načinu pjevanja kod Eskima Inuita, koji puštaju da njihovi kliktaji odjeknu u partnerovim otvorenim ustima]. Govoreća usta ne prenose, ne informiraju, ne udjelovljuju odnos, ona su - možda, na *na granici*, kao u poljupcu - udaranje nekog singularnog mjesta o druga singularna mjesta:

"Govorim, i od tog trenutka ja sam - bitak u meni je - izvan mene kao u meni." [o. c., VIII, 297].

Nema dvojbe, hegelijanska želja za priznanjem je već na djelu. Međutim prije priznanja ide spoznaja: spoznaja bez znanja, i bez "svijesti" o tome da *ja* jesam ponajprije izložen drugome, i to izložen izloženosti drugoga. *Ego sum expositus*: pogledamo li pobliže, možda ćemo zamijetiti taj paradoks da kartezijanska evidentnost, ta tako izvjesna evidentnost da je subjekt ne može ne imati i da se ni na koji način ne dokazuje, mora iza sebe imati ne nekakvu noćnu zasljepljenost *ega* niti nekakvu egzistencijalnu imanenciju samopodražajnosti, nego jedino zajednicu - zajednicu o kojoj Descartes izgleda zna tako malo ili čak ništa. Kartezijanski bi subjekt u tom pogledu tvorio izokrenutu figuru iskustva zajednice, singularnosti. On također zna za sebe da je izložen, i on zna za sebe jer je izložen [Ne predočava li ga Descartes kao svoju vlastitu sliku?].²⁵

★ ★ ★

Zbog toga zajednica ne može proizaći iz domene *djela*. Mi nju ne proizvodimo, mi prolazimo kroz iskustvo zajednice [odnosno mi proizlazimo iz iskustva zajednice] kao iskustva konačnosti. Zajednica kao djelo, ili zajednica kroz djelâ pretpostavljala bi da je zajednički bitak, kao takav, postvariv ili proizvediv [u mjesta, osobe, zdanja, diskurse, institucije, simbole: ukratko, u subjekte]. U proizvodima toga tipa djelovanja, koliko god htjeli i koliko god oni ponekad uspijevali biti velebni, nema ništa više komunitarne egzistencije no u marijanskim gipsanim poprsjima.

Zajednica se nužno zbiva u onome što je Blanchot nazvao razdjelovljenje - s ove ili s one strane djela, ono što se povlači od djela, ono što nema više posla ni s proizvodnjom ni s dovršenjem, nego ono što doživljava prekid, razlomljenost, obustavu. Zajednicu tvori prekid singularnosti, odnosno obustava koja singularna bića *jesu*. Ona nije njihovo djelo niti ona njima raspolaze kao svojim djelima - podjednako kao što ni komunikacija nije djelo, pa čak ni djelovanje singularnih bića: jer ona je naprosto njihovo bivanje - njihovo bivanje obustavljenim na granici. Komunikacija je razdjelovljenje društvenog, ekonomskog, tehničkog, institucionalnog djela.²⁶

Razdjelovljenje zajednice zbiva se oko onoga što je Bataille dugo vremena nazivao svetim. Međutim, on sam je napominjao:

"Ono što sam prije nazivao svetim - imenom koje je možda puko pedantno -

u osnovi nije ništa drugo do oslobađanje strasti” [o. c., VII, 371.]

Iako je to “oslobađanje strasti” tek nepotpuno predočeno nasilnim i neobuzdanim pokretom slobodne subjektivnosti sposobne za suvereno uništavanje svih *stvari* i za izgaranje u NIŠTA te, iako kao karakterizacija svetoga ono ne uspijeva baciti svjetlo na zajednicu kojom se oslobađa strast, ono uvijek ostaje povlašćena Batailleova smjernica. Ono daje, kao što kaže *Erotizam*, “strašan znak” po kojemu se, barem izdaleka, prepoznaje naša nemoguća istina. No nije izvjesno da sam taj privilegirani status nije podložan ultimativnoj zadržci [ili ultimativnom prevladavanju] od strane Subjekta: suvereno subjektivno uništenje same subjektivnosti. Svojevrsan rasplamsali nihilizam vodi subjekt njegovoj točki sjedinjenja. To je još uvijek Hegel i to više nije Hegel. To već nije više država, međutim još uvijek je djelo smrti. Bataille vidi njegovu fascinirajuću figuru u Sadeu koji predlaže zajednicu kao republiku zločina. A republika zločina trebala bi također biti republika samoubojstva zločinaca, sve do posljednjeg među njima, žrtvovanje žrtvovatelja koji su oslobodili strasti. No, premda je vrlo često afirmirao zajednicu temeljenu na svetom razdvajanju, razdvajanju koje je predstavljalo rascjep strasti, Bataille je svejedno bio ponukan [jer je prejako osjećao istodobno oslobađajući i obuzimajući zahtjev komunikacije] prepoznati u zajednici Sadeova ograničenja: rečenica “Govorim, i od tog trenutka ja sam - izvan mene kao u meni”, u osnovi, neopozivo pobija ono što je Sadeova “gruba pogreška” iskazana ovako: “Svijet nije, kao što ga je Sade granično predočavao, sastavljen od njega i stvari.” [o. c., VIII, 297.]

Ako je razdjelovljena zajednica, prema tome, na strani “svetoga”, ona je to samo u onom smislu u kojemu “oslobađanje strasti” nije slobodno činjenje neke subjektivnosti i u kojemu sloboda nije samodostatnost [Bataille u određenoj mjeri nije prepoznao teret koji je za njegovo mišljenje u mnogim pogledima predstavljao vrlo klasičan i vrlo subjektivan pojam slobode]. “Oslobađanje strasti” je naprotiv nešto u ravni onoga što sam Bataille često označava kao “kontaminaciju”, što je drugo ime za “komunikaciju”. Ono što komunicira, ono što je kontaminantno i ono što se na taj način - i samo na taj način - “oslobađa”, to je *strast* singularnosti kao takva. Singularno je biće, upravo jer je singularno, u strasti, u pasiji - pasivnosti, patnji te ekscesu

- dijeljenja svoje singularnosti. Prisutnost drugoga nije omeđenje koje je postavljeno kako bi ograničilo oslobađanje “mojih” strasti: naprotiv, tek izlaganje drugome oslobađa moje strasti. Dok individua poznaje samo drugu individuu, postavljenu uz nju istodobno kao nešto njoj identično i kao neka stvar - kao identitet neke stvari, singularno biće ne poznaje, nego ima iskustvo njemu *sličnog*: “Biće nikada nije samo, uvijek je to *ja* i njemu *slični*” [*ibid.*]. To je strast. Singularnost je strast bitka.

Sličće biće nosi objavu dioništva: ono mi ne sliči kao što neki portret sliči nekom originalu. Taj tip sličnosti činio je početnu datost klasične i mukotrpe problematike [ili slijepe ulice] “prepoznavanja drugoga” [navodno suprotstavljanog “spoznavanju stvari”] - i valja se upitati ne bi li trebalo, krene li se dalje huserlovskog *alter ega*, ponovno ukazati na tragove te problematike i te slijepe ulice koji su još kod Freuda, kod Heideggera i kod Bataillea zadržavali mišljenje na neki način na pragu zajednice, u izvjesnoj zrcalnosti prepoznavanja drugoga kroz smrt. Međutim, kao što sam već kazao, upravo u smrti drugoga zajednica me uvrštava u svoj najautentičniji registar: ali ne posredstvom zrcalnog prepoznavanja. Jer *ja sebe* ne prepoznajem u toj smrti drugoga - predma me ta njegova granica svejedno bespovratno izlaže.

Heidegger tu ide najdalje:

“*Mi nemamo u autentičnom smislu iskustvo smrti drugoga, nego mi smo uvijek tek “pored”. [...] Smrt, utoliko ukoliko “jest”, u biti je uvijek moja.*”

Zrcalni dispozitiv [samoprepoznavanje u drugome, koje pretpostavlja prepoznavanje drugoga u sebi te, prema tome, instancu subjekta] ovdje je - usudit ću se kazati - izvrnut kao rukavica: prepoznajem da u smrti drugoga nema ničeg za prepoznati. Dionišтво i konačnost mogu se, dakle, zabilježiti ovako: “Sa smrću mišljeno završavanje ne znači biti-završenim tubitka, *nego bitak-pri-svršetku* tog bića.”²⁷ Sličnost sličnog bića zadana je susretom “bitaka-pri-svršetku” koje taj svršetak, *njihov svršetak*, svaki put “moj” [ili “tvoj”], *spaja ili odvaja jednom te istom granicom* - granicom pred kojom ili na kojoj se ona su-pojavljaju.

Slično biće mi “slični” u onome u čemu ja njemu “sličim”: mi zajedno “sličimo”, ako to tako možemo reći. To jest, ne postoji niti izvornik ni izvor identiteta - ono što stoji namjesto “izvora” je dioništvo

singularnosti. To znači da taj “izvor” - izvor zajednice ili izvorna zajednica - nije ništa drugo doli granica: izvor je obris rubova na kojima, ili duž kojih se izlažu singularna bića. Mi smo slična bića jer mi smo svaki pojedinačno izloženi izvan onoga što *mi za sebe* jesmo. Sličan ne znači istovjetan. Ja *sebe* ne nalazim niti se prepoznajem u drugome: ja u njemu stječem iskustvo ili za njega stječem iskustvo drugosti ili promjene u drugo koja “u meni” moju singularnost stavlja van mene i beskonačno je dovršava. Zajednica je singularni ontološki režim u kojemu su drugo i isto slični - to jest, dioništvo identiteta.

Oslobođena strast nije ništa drugo do strast zajednice, a ta se strast ukazuje kao desubjektivizacija strasti za smrti - to jest kao njeno izokretanje: budući da se ne radi o hegelijanskoj želji te, prema tome, ni o odgovarajućem postupku ovladavanja, ona ne traži užitek.²⁸ Ona ne traži prisvajanje u sebe subjektivne imanencije. Ona je, naprotiv, ono što označuje dubleta riječi “užitak” i riječi “*radost*”. “Radost pred smrću” čiju je “praksu” Bataille pokušavao opisati je ushit - u jačem smislu - singularnog bića koje ne prekoračuje smrt [to nije radost uzašašća koja je najintimnije posredovanje subjekta, to nije trijumf, to nije ozarenost - takav je, naime, etimološki smisao francuske riječi za radost “*joie*”, već to je noćna ozarenost], no koje zauzvrat doseže - dotičući ali ne i prisvajajući - krajnost svoje singularnosti, kraj svoje konačnosti, to jest granica na kojima se neumitno zbiva su-pojavljivanje s drugim i pred drugim. Radost je moguća, ima smisao i opstojnost samo kroz zajednicu i kao komunikacija zajednice.

★ ★ ★

“Današnje je ozračje - kad se govori o kolektivnoj egzistenciji - nešto najjađnije što se može zamisliti i nijedna predodžba ne pobuđuje više pomutnje od predodžbe koja smrt predstavlja kao temeljni predmet zajedničke ljudske djelatnosti - smrt a ne prehranjivanje ili proizvodnja proizvodnih sredstava. [...] Ono što je u egzistenciji neke zajednice tragički religiozno, u formalnom zagrljaju sa smrću, postalo je ljudima najčudnija stvar. Nitko više ne misli da stvarnost zajedničkog života - što će reći ljudske egzistencije - ovisi o zajedničkosti noćnih strahota i one vrste ekstatične strepnje kojeg širi smrt.

[...]

EMOCIONALNI ELEMENT KOJI DAJE OPSESIVNI ZNAČAJ ZAJEDNIČKOJ EGZISTENCIJI JE SMRT.” [o.c., I., 486, 489.]

★ ★ ★

Kao što ne treba misliti da je zajednica “izgubljena” - podjednako kao što se sâm Bataille morao otrgnuti tom načinu mišljenju - tako bi bila glupost komentirati i žaliti za “gubitkom” svetoga ne bi li se slavio njegov povratak u vidu lijeka za nedaće našeg društva [što Bataille nikada nije činio, slijedeći u tome najdublji Nietzscheov zahtjev, a što nisu činili ni Benjamin ni Heidegger ni Blanchot, premda se ponegdje ne čini da je tome tako]. Ono što je od svetoga nestalo - što će naposljetku reći *sve* sveto, potonulo u “neizmjerni neuspjeh” - razotkriva, naprotiv, da sama zajednica sada zauzima mjesto svetoga. Ona jest, ako već hoćete, sveto - međutim, sveto ogoljeno od svetoga. Jer sveto - izdvojeno, odmaknuto - više se pokazuje kao ono čije nas je zajedništvo progonilo a istodobno uskraćivalo, nego kao sazdana ni od čega drugoga nego dioništva zajednice. Ne postoji ni entitet ni sveta hipostaza zajednice - međutim, postoji “oslobađanje strasti”, dioništvo singularnih bića te komuniciranje konačnosti. Prelazeći ka svojoj granici, konačnost prelazi “od” jednoga “do” drugoga - i to prelaženje čini dioništvo.

Entitet i hipostaza zajednice također ne postoje, jer je to dioništvo, to prelaženje nedovršivo. Nedovršenje je njegovo “načelo” - ali u smislu u kojem bi nedovršenje trebalo uzeti kao djelatani pojam, koji ne označava nedostatak ili manjak, nego djelatnost dioništva, dinamiku [ako je to moguće reći] neprekidnog prelaženja kroz singularne prekide. To znači - ponovimo - razdjelovljena, razdjelovljujuća djelatnost. Ne radi se o tvorbi, proizvodnji ili uspostavljanju zajednice; ne radi se tu podjednako ni o obožavanju ili strepnji pred svetom moći - radi se o nedovršavanju njenog dioništva.

Zajednica nam je dana s bitkom i kao bitak puno prije naših projekata, htijenja i poduhvata. U osnovi, nemoguće nam ju je izgubiti. Koliko god neko društvo bilo nekomunitarno, ne može se dogoditi da u društvenoj pustoši ne postoji - barem neznatno, pa čak nedostupno - nešto od zajednice. Ne možemo drugo nego se pojavljivati. Jedino, u graničnom slučaju, fašistička masa teži uništiti zajednicu u deliriju utjelovljenog zajedništva. Sukladno tome, koncentracijski logor - logor istrebljenja, logor istrebljujućeg koncentriranja - u svojoj je biti volja za uništenjem zajednice. No zajednica nedvojbeno nikada, pa ni i u samom logoru, ne posustaje u potpunosti od otpora toj volji. Ona je [u

stanovitom smislu] otpor sâm - to jest, otpor imanenciji. Prema tome, zajednica je transcendencija - no "transcendencija" koja više nema "sveto" značenje, koja više ne označava ništa drugo nego upravo otpor imanenciji [zajedništvu svih ili isključivoj strasti pojedinca ili nekolicine: svim oblicima i svim nasiljima subjektivnosti].²⁹

Zajednica nam je dana - ili mi smo dani i napušteni zajednici - to je dar kojeg valja obnoviti, komunicirati, to nije djelo koje treba činiti. No to je zadatak, što je različito - beskonačan zadatak u srcu konačnosti.³⁰ [Zadatak i borba, ona borba koju je Marx pojmió - a koju je i Bataille shvatio - i čiji imperativ, kojeg ne treba brkati s "komunističkom" teleologijom, intervenira na razini komunikacije - kao kad, primjerice, Lyotard govori o "apsolutnoj nepravdi" koja je nanesena izrabljivanome koji čak ne raspolaže jezikom kojim bi iskazao nepravdu koja mu je nanesena³¹; ali također - i tu ulog je u osnovi isti - u nesumjerljivoj "književnoj" komunikaciji, o kojoj ću kasnije govoriti.]

★ ★ ★

Za Bataillea zajednica je prije svega i nakon svega zancila zajednicu ljubavnikâ.³² Radost je radost ljubavnikâ. To je nejasan zaključak, ako uopće je zaključak. Već sam kazao: Bataillevi ljubavnici, suočeni s društvom, u brojnim pogledima predstavljaju figuru zajedništva, ili subjekta koji, ako već nije sadoovski, završava u ponoru svoje ekstaze. Slavljenje ljubavnikâ, ili ono što bismo mogli nazvati Bataillevom strašću za ljubavnike, utoliko otkriva nedostupan kakarakter kako njihove zajednice tako bilo koje druge zajednice - one koju bi dijelio ne jedan par, nego svi parovi i sva ljubav nekog društva. Kao jedna ili kao druga figura, ljubavnici kod Bataillea predstavljaju osim njih samih i radosti također očaj Zajednice, i očaj političkoga.³³ U graničnom slučaju ljubavnici bi se dali uloviti u klopku opreke "privatnoga" i "javnoga" - koja je u načelu tako strana Batailleu a ipak se možda podmuklo javlja kod njega, i to u onoj mjeri u kojoj ljubav izgleda naposljetku izlaže cjelokupnu istinu zajednice, ali suprotstavljajući je onda svakom drugom pluralnom, društvenom ili kolektivnom odnosu - osim, što se svodi na isto, ako se ona u osnovi ne suprotstavlja samoj sebi, budući da joj je njeno vlastito zajedništvo nedostupno [prema tragičnoj dijalektici ljubavi koja je mišljena iz temelja imanencije i koja je time razvidno srodna s mišljenjem političkoga iz istog temelja]. Prema tome, izgleda da ljubav izlaže ono čega se "realni" komunizam odrekao, i zbog čega bi

se trebalo odreći tog komunizma: ali ona bi time društvenu zajednicu ostavila samo s izvanjskošću stvari, proizvodnje i izrabljivanja.

Batailleu unatoč, a ipak zajedno s njim, trebalo bi pokušati kazati sljedeće: ljubav ne izlaže cjelokupnu zajednicu, ona ne zahvaća ili ne ozbiljuje čisto i jednostavno bit - pa bila ona i sama nemogućnost [taj model još uvijek bi bio kršćanski i hegelijanski, premda lišen usvajanja ljubavi u objektivnost države]. Poljubac, unatoč svemu, nije govor. Dakako, ljubavnici govore. Ali to je govor na granici, nemoćan, ekscesivan u tome što je ekscesivno siromašan, ali u koji je ljubav već ugazila: "Ljubavnici govore, a njihove potresene riječi istodobno zatumljuju i pobuđuju osjećaj koji ih pokreće. Jer oni prenose u trajanje ono čija se istina zadržava u bljesku" [VIII., 500]. U političkom uređenju, naprotiv, ljudi se ne ljube. Religiozni ili politički simbolizam poljupca mira ili dodira u znak odlikovanja doduše ukazuje na nešto, ali samo na granicu, i to najčešće komičnu. [Međutim, društveni - kulturni, politički, itd. - govor izgleda podjednako siromašan kao i govor ljubavnika... I tu će trebati iznova postaviti pitanje "književnosti".]

Ljubavnici nisu društvo ni njegov negativ ni njegovo prisvajanje, i upravo ih u tom odmaku od društva Bataille misli: "mogu si predočiti da je čovjek od najranijih vremena otvoren za mogućnost individualne ljubavi. Dovoljno mi je da samo zamislim neprimjetno popuštanje društvenog odnosa." [VIII., 496]. Međutim, on ih je također predočavao kao društvo, kao jedno drugo društvo, nositelja nemoguće istine ili istine zajedništva koje bi društvo takvo kakvo jest očajno htjelo dokučiti: "Ljubav sjedinjuje ljubavnike samo da bi trošila, samo da bi išla iz užitka u užitak, iz veselja u veselje: njihovo je društvo društvo konzumacije, za razliku od države koja je društvo stjecanja." [VIII., 140]. Riječ "društvo" tu nije - u svakom slučaju, samo metafora. Ona nosi zakašnjeli [1951.], i čini se prigušeni ili rezignirani, odjek motiva društva svetkovine, trošenja, žrtvovanja i slave. Ljubavnici kao da čuvaju taj motiv, spašavaju *in extremis* od neizmjernog neuspjeha političko-religioznoga, nudeći tako ljubav kao utočište ili zamjenu za izgublenu zajednicu.

Dakle, kao što zajednica nije "izgubljena" tako ne postoji ni "društvo konzumacije". Ne postoje dva društva niti više ili manje svet ideal društva u zajednici. U društvu, zauzvrat, u cjelokupnom društvu i u svakome trenutku, "zajednica" nije ništa drugo do konzumacija društvenog odnosa ili tkiva - ali konzumacija koja se pojavljuje u tom

odnosu, i to prema dioništvu u konačnosti singularnih bića. Stoga ljubavnici nisu ni društvo ni Zajednica ozbiljena u sjedinjućem zajedništvu. Ako su ljubavnici nositelji istine odnosa, oni to nisu na distanci od društva niti iznad njega, već utoliko ukoliko su oni, kao ljubavnici, izloženi u zajednici. Oni nisu zajedništvo uskraćeno ili otrgnuto od društva, oni naprotiv izlažu činjenicu da komunikacija nije zajedništvo.

No ipak, u batajevskoj predodžbi ljubavnika koja u tom pogledu baštini jednu dugu tradiciju - možda i cjelokupnu zapadnjačku tradiciju ljubavne strasti koja je od Romantizma jasno sukobljava i suprotstavlja s propadanjem političko-religijskoga - zajedništvo ostaje pritažena opsesija. Nema dvojbe da suverenost ljubavnika nije ništa drugo do ekstaza trenutka, ona ne *udjelovljuje jedinstvo*, ona je NIŠTA - ali samo to ništa je također, u svom "konzumiranju", zajedništvo.

Bataille je, međutim, znao granicu ljubavi - i to zato, barem u stanovitim trenucima, da bi joj, paradoksalnim obratom, suprotstavio suverenu sposobnost polisa:

"Smrtna individua nije ništa a paradoks ljubavi želi je ograničiti na zabludu da on jest individua. Jedino je polis, po nama, s punim pravom dobivao smisao koji nadilazi individu, jedino je ona nositelj one suverene istine koju ne mijenjaju ni smrt ni greška privatnog interesa." [O. C., VIII, 497.]

Međutim, Bataille se odmah vraća na nemoć u kojoj se unatoč svemu država nalazi [barem danas, kazivao je u još uvijek nostalgичnoj logici] kada treba pružiti "totalitet svijeta", kojeg onda na kraju ipak valja razmatrati kao dostupnog samo u ljubavi. Izgubljeni totalitet, ili totalitet ozbiljen u zabludi individue - ne izlazi iz kruga raščaranosti.

Trebalo bi misliti o nečemu drugome - ne o naposljetku uspješnom pristupanju tom "totalitetu" [koji je ovdje drugo ime imanencije ili Subjekta], nego o drugačijoj artikulaciji i ljubavi i zajednice.

U stvari, smrt ljubavnika izlaže ih kako jedne drugima tako i van njih zajednici. Priznata granica ljubavi nije izvanjska granica - ona nije, kao što izgleda Bataille vjeruje, granica "privatne" i varljive nedostatnosti "individue" - ona je dioništvo u zajednici utoliko ukoliko ono također prožima ljubav, i u upravo njoj se izlaže. Ljubav ne *dovršava* zajednicu [niti protiv političke zajednice niti van nje niti na njenim rubovima]: ljubav bi u tom slučaju bilo njeno djelo, ili bi je

udjelovljavala. Ljubav naprotiv, ako ona sama nije poimana polazeći od političko-subjektivnog modela zajedništva u jednom, izlaže razdjelovljenje te, dakle, neprestano nedovršenje zajednice. Ona izlaže zajednicu *na njejoj granici*.

Ljubavnici čine krajnju, ali ne izvanjsku granicu zajednice. Oni se nalaze na krajnosti dioništva [a krajnost dioništva smještena je prije u njegovom središtu nego na izvanjskom rubu, koji uostalom ni ne postoji...]. "Oslobađanje strasti" suočava ljubavnike sa zajednicom ne time što bi ih jednostavno distanciralo od nje [kod Bataillea se, ponekad, javlja nešto od te lakomislenosti: prokleti ljubavnici, cenzurirana strast...]; već naprotiv, time što oni njoj, usred nje te na kraju izravno za nju, izlažu krajnost su-pojavljivanja. Jer njihove singularnosti ih dijele, ili dijele sebe u času njihova ljubavnog združivanja. Ljubavnici izlažu, na granici, izloženost singularnih bića jednih drugima, i titraj te izloženosti - su-pojavljivanje, prelaženje i dioništvo. U njima, ili među njima - to je, naime, ista stvar - ekstaza, radost *dodiruje* svoju granicu. Ljubavnici se dodiruju, ne sugrađani [osim, opet, u deliriju fanatične mase - ili u gomilanju istrebljenih tijela, posvuda gdje je ona na djelu]. Ta banalna i adekvatno smiješna istina znači da dodirivanje - ta nedosegnuta ali bliska, i prividno [bez govora, bez pogleda] obećana imanencija - jest granica.

Dodirujući granicu - koja je sama dodir - ljubavnici je, međutim, odlažu: osim u skupnom samoubojstvu - u starom mitu ili staroj želji koja istodobno ukida i granicu i dodir. Radost se zbiva u odlaganju. Ljubavnici doživljavaju radost u utonuću u trenutak prisnosti, no budući da je taj brodolom također njihovo dioništvo, da to nije ni smrt niti zajednica - nego radost, *to je već za sebe singularnost koja se izlaže prema van*. U trenutku, ljubavnici se dijele, njihova singularna bića - koja ne čine identitet ni individu, koja ništa ne udjelovljuju - dijele se, a singularnost njihove ljubavi izlaže se zajednici. A ona se pak su-pojavljuje: primjerice u književnoj komunikaciji.

No to nije primjer: "književnost" tu ne označava ono na što ta riječ uobičajeno ukazuje. Radi se, naprotiv, o sljedećem: da postoji *upisivanje* komunitarne izloženosti, i da se ta izloženost kao takva ne može nego upisivati, odnosno ne može nuditi nego upisivanjem.

Tu nije u igri jedino, pa čak ni prvenstveno, ljubavna književnost niti "književna" književnost, već jedino razdjelovljenje književnosti: cjelokupna razdjelovljena "komunikacija", kako književna tako i

filozofska, znanstvena, etička, estetička i politička. Ta bi komunikacija bila suprotnost od govora ljubavnika kakvim ga predstavlja Bataille, pa bi je makar iz tog razloga valjalo nazivati, ako već ne “književnost”, onda barem “pismo”. Dok govor ljubavnikâ iziskuje za njihovu radost trajanje kojemu radost bježi, “pismo” pojmljeno u tom smislu *upisivalo* bi, naprotiv, kolektivno i društveno trajanje u trenutak komunikacije, u dioništvo. “Književni komunizam” bio bi dioništvo u suverenitetu koje ljubavnici, u svojoj strasti, ne udjelovljuju, nego izlažu prema van: oni ga ponajprije izlažu samima sebi, svojim singularnim bićima, ali ta bića se već, čim se ljubavnici zagrlje, su-pojavljaju u cjelovitoj zajednici i pred cjelovitom zajednicom. Za njih i za zajednicu, u ljubavi i u pismu, to ne prolazi bez tjeskobe - niti bez radosti. No ekstaza ima cijenu - pod cijenu da bude erotičko ili fašističko djelo smrti, ona prolazi kroz upisivanje konačnosti i svojeg komuniciranja. To znači da ona također nužno pretpostavlja [književna, politička, itd.] *djela*, ali ono što se upisuje i što, upisujući se, dospijeva do granice, što se izlaže i komunicira [namjesto da, poput govora, želi dovršiti neki smisao], što se dijeli to je radjelotvorenje djelâ.

48

Ljubavnici uzorno izlažu razdjelovljenje zajednice. Razdjelovljenje je njihovo zajedničko lice i prisnost. No oni ga izlažu *prema* zajednici, koja već *dijeli njihovu prisnost*. Oni se za zajednicu nalaze na njenoj granici, oni su izvan i unutra, i na toj granici oni nemaju smisla bez zajednice i bez komuniciranja pisma: otuda oni vuku svoj besmisleni smisao. Zauzvrat, zajednica je ta koja im, u samoj njihovoj ljubavi, opisutnjuje njihove singularnosti, njihova rođenja i njihove smrti. Njihovo rođenje i njihova smrt im izmiču, premda ih na trenutak dotiče njihova radost. Isto tako im izmiče, ako se ono dogodi, rođenje njihova djeteta: to rođenje dijeli jednu drugu singularnost, što ne čini djelo. Dijete, dakako, može biti dijete ljubavi, ali ono nije njeno djelo, ono nije, kao što je to htio Hegel, “zametak besmrtnosti, zametak onoga što se razvija i proizvodi iz samog sebe”, “nadilazeći svako razlikovanje između ljubavnika”. Kad se dijete pojavljuje on se već su-pojavilo. Ono ne dovršava ljubav, ono ju nanovo dijeli, ono ju nanovo sili na prolaženje kroz komunikaciju, i na ponovno izlaganje zajednici.³⁴

To znači da, sežući preko ili iznad ljubavnikâ, postoji polis ili država koja bi posjedovala njihovu istinu: nema tu ničega što bi se posjedovalo, a u onome što komunikacija piše, u onome što pismo komunicira nema ničega od sadržane, prisvojene ili predavane istine -

premda je to, apsolutno, istina bitka-zajedno.

Postoji zajednica, njeno dioništvo i izloženost te granice. Zajednica ne seže preko ljubavnikâ, ona ne tvore širi krug koji ih obuhvaća, ona ih prožima potezom “pisma” gdje se književno djelo prepleće s najjednostavnijom javnom razmjenom riječi. Bez takvog poteza koji prožima poljubac, koji ga dijeli, sâm poljubac je beznadežan podjednako kao što je zajednica napuštena.

★ ★ ★

Političko, ako ta riječ može označavati ustrojstvo zajednice kao takve, kao svrhu njenog dioništva a ne uređenje društva, ne bi trebalo biti usvajanje ili djelo ljubavi ili smrti. Ono ne bi trebalo ni naći ni povratiti ni udjeloviti zajedništvo koje bi bilo izgubljeno ili koje bi trebalo doći. Ako se političko ne rastvara u socio-tehničkom elementu sila i potreba [u koje se doista izgleda rastvara pred našim očima], ono bi trebalo upisivati dioništvo zajednice. Političko bi bilo oris singularnosti, njegovog komuniciranja, njegove ekstaze. “Političko” bi značilo zajednicu koja se ustrojava prema razdjelovljenju njene komunikacije, odnosno koja je predodređena za to razdjelovljenje: zajednica koja svjesno prolazi iskustvom svog dioništva. Dospjeti do takvog značenja “političkoga” ne ovisi, u svakom slučaju ne jednostavno, o onome što se naziva “politička volja”. To implicira da smo već prethodno uključeni u zajednicu, to jest da prolazimo, na koji god način, njenim iskustvom kao komunikacijom: to implicira pisanje. Ne treba prestati pisati, propustiti izlagati se singularnom orisu našeg bitka zajedno. Ovo nije nešto što pišemo nakon Bataillea, nego njemu, isto kao što je on pisao nama - jer uvijek se piše *nekome* - komunicirajući nam tjeskobu zajednice, pišući o samoći koja prethodi svakoj izolaciji, prizivajući zajednicu koju ne sadrži ni kojoj ne prethodni nikakvo društvo, premda je u nju upleteno cjelokupno društvo:

“Razlozi za pisanje neke knjige mogu naći porijeklo u želji da se promijene postojeći odnosi između čovjeka i njegovih bližnjih. Ti odnosi smatrani su neprihvatljivima i percipirani kao strahovita bijeda.”

Ili, upravo je zajednica - premda je ona ništa, premda ona nije kolektivni subjekt - ta koja se, pišući, ne prestaje dijeliti.

“Tjeskoba koju ne komuniciraš svom bližnjem na neki je način prezrena i zlostavljana. Ona je u najslabijem stupnju nemoćna reflektirati slavu koja

49

dopire iz dubine nebesa.” [O. C., v, 444.]

U *Ma mère* majka Hélène piše svom sinu:

“*Divim se sebi da ti ovako pišem, i divim se pomisli da je moje pismo dostojno tebe.*” [O. C., VI, 260.]

[...]

“*Ali ova ruka koja piše je na umoru i tom njoj obećanom smrću ona pišući izmiče prihvaćenim granicama.*” [O. C., III, 12.]

Prije bih rekao: ona izlaže te granice, ona ih nikada ne prelazi, kao ni zajednicu. Ali u svakom trenutku singularna bića dijele svoje granice, dijele se na svojim granicama. Ona više nemaju društvene odnose [ni odnos “majka” i “sin” ni “autor” i “čitatelj” ni “javni čovjek” i “privatni čovjek” ni “proizvođač” i “potrošač”], oni su, naprotiv, u zajednici, razdjelovljeni.

“*Govorio sam o zajednici kao egzistirajućoj: Nietzsche je dao svoju potvrdu, ali je ostao sam. [...] U meni se rađa želja za komuniciranjem iz osjećaja zajednice koja me veže uz Nietzschea, a ne iz izolirane originalnosti.*” [O. C., v, 39.]

Mi možemo samo ići dalje.

BILJEŠKA

“*Razdjelovljena zajednica*” u svojoj prvoj verziji objavljena je u proljeće 1983. u 4. broju časopisa *Aléa*, kojeg je Jean-Cristophe Bailly posvetio temi zajednice. Uzvodno, ako tako mogu kazati, od tog teksta, postojao je minimalni iskaz kojeg je Bailly predložio za naslov broja: “zajednica, broj”. Već je to jedan tekst, jedna gesta pisma, koja tvori broj, poziva na pisanje.

Na kraju te iste godine pojavila se *Communauté inavouable* Mauricea Blanchota. Prvi dio te knjige pošao je od “Razdjelovljene zajednice” “ne bi li se nadovezala na nikada prekinutu refleksiju o komunističkom zahtjevu” i o “manjkavosti jezika koju takve riječi - *komunizam, zajednice* - izgleda uključuju, osjetimo li da one u sebi nose nešto sasvim drugo od onoga što može biti *zajedničko* onima koji bi aspirirali na pripadnost jednoj skupini, jednoj grupi”.

U načelu članovima neke zajednice ništa nije više *zajedničko* od mita, ili jednog skupa mitova. Mit i zajednica barem djelomično - a možda i u potpunosti - definiraju jedno drugo, pa je refleksija o zajednici nukala da se u nju krene iz pozicije mita.

Nešto kasnije došao je iz Berlina molba Wenera Hamachera za prilog ciklusu radova posvećenih pitanju mita. To je bila prva inačica “*Mythe interrompu*”: to je bio samo drugačiji način da se iznova ponovno prođe Bataillevim “komunitarnim” zahtjevom te da se nastavi Blanchotova “neprekidna refleksija”.

Tu se ne može prekinuti - to upravo nije kao mit. To je otpor i ustrajnost zajednice. Mnogo imena trebalo bi pridružiti onima koje sam netom spomenuo. Treba ih pretpostaviti, ili prije ono što se ispisalo pod njima, preplelo ovdje - zajednica koja je *nezastupljiva* jer je previše *brojna*, ali također jer ona ne poznaje, i ne mora poznavati samu sebe.

...isprepleteni, alternirani, dijeljeni, kao svi tekstovi, nudeći ono što nikome ne pripada i što se vraća svima: zajednica pisma, pismo zajednice.

Uključujući tu - jednoga dana pokušat ću to artikulirati, trebalo bi - one koji ne pišu i koji ne čitaju, i one koji nemaju ničega zajedničkoga. Jer, u stvarnosti, nitko nije takav.

O singularnom pluralnom bitku

“Dobro je živjeti uz druge. Jer nitko ne provodi svoj život sam.”

HÖLDERLIN

“Budući da je ljudska priroda istinska zajednica ljudi, oni proizvodnjom potvrđuju svoju prirodu, ljudsku zajednicu, društveni bitak koji nije nikakva opća, za izoliranog pojedinca apstraktna moć, nego bitak svakog pojedinca, njegova vlastita djelatnost, njegov vlastiti život, njegov vlastiti užitek, njegovo vlastito bogatstvo. Kazati da je čovjek otuđen od samoga sebe znači kazati da je društvo tog otuđenog čovjeka karikatura njegove stvarne zajednice.”

MARX

01 | MI SMO SMISAO

Danas se ponavlja da smo izgubili smisao, da nam on nedostaje te shodno tome da trebamo i očekujemo smisao. To “se” koje tako govori zanemaruje međutim misliti da diskurs kojeg ono pronosi još uvijek ima smisla. Žaljenje za smislom još uvijek ima smisla. Ali ono ga nema samo negativno - nijekanjem prisutnosti smisla, odnosno tvrdnjom da se zna što bi taj smisao bio kad bi ga tu bilo, održavajući na taj način vladavinu i istinu smisla [to je težnja humanističkih diskursa koji zahtijevaju ili predlažu da se “ponovno nađe” smisao]. Suvremeni diskurs o smislu čini više. Bio on toga svjestan ili ne, on čini mnogo više i čini nešto sasvim drugo: on iznosi na svjetlo to da je “smisao”, iskazan tako apsolutno, postao ogoljeno ime našeg bivanja-jednih-s-drugima. Mi više ne možemo “imati” smisao jer smo mi sami smisao, cjelovito, bezostatno, beskonačno, bez drugog smisla osim “nas”.

To ne znači da smo mi sadržaj smisla, njegovo ispunjenje ili dovršenje, kao kad bi se kazalo da je čovjek smisao [svrha, supstancija ili

vrijednost] bitka, prirode ili povijesti. Ono što kazujemo da smo izgubili upravo je smisao u tom smislu, to jest značenje kojem odgovara se odnosi ili prema kojem se mjeri neko stanje stvari. Naprotiv, mi smo smisao kao element u kojemu se mogu proizvoditi i u kojemu mogu kolati značenja. Kako najmanje tako i najuzvišenije značenje [kako smisao “čavla” tako i smisao “Boga”] ima smisla, i shodno tome jest ono što jest, odnosno tvori ono što tvori utoliko ukoliko se komunicira - pa bilo to od “mene” “meni samome”. Smisao je njegovo vlastito komuniciranje, odnosno njegovo vlastito kolanje. “Smisao bitka” nije nekakvo svojstvo koje bi kvalificiralo, ispunjavalo ili dovršavalo sirovu datost pukog i jednostavnog “bitka”.⁰¹ Radi se prije o činjenici da nema “sirove datosti” bitka, da nema toga beznažno siromašnog *ima* kojeg se predočava kada se kaže: “ima jedan čavao koji zapinje...”. No datost bitka, datost koja je dana samom činjenicom da nešto [štogod i kolikogod nejasno ono bilo] razumijemo kada kažemo “bitak” i datost koja je dana činjenicom, konstupstancijalnom sa činjenicom razumijevanja bitka, da mi jedni druge razumijemo kada to kažemo [kolikogod nejasno to bilo], zapravo je sljedeća datost: *sam bitak nam je dan kao smisao*. Nije da bitak *ima* smisao, nego sam bitak, fenomen bitka jest smisao, a taj je sam njegovo vlastito kolanje - a to kolanje smo *mi*.

Nema smisla ako smisao nije dijeljen, i to ne stoga jer bi postojalo neko značenje, bilo krajnje bilo prvotno, kojeg bi sva bića imala zajedno, nego stoga jer je *sâm smisao dijeljenje bitka*. Smisao počinje ondje gdje prisutnost nije čista prisutnost, nego se razdvaja ne bi li ona sama *kao* takva bila. To “kao” pretpostavlja razdvajanje, oprostorenje i diobu prisutnosti. Sam pojam “prisutnosti” nosi nužnost te diobe. Čista nedijeljena prisutnost, prisutnost pred ničim, ničega, za ništa nije ni prisutna ni odsutna: nego jednostavna implozija bez traga bitka koji nikada nije mogao *biti*.

Stoga ono što se naziva “stvaranje svijeta” nije proizvodanja iz ništa nekog čistog nešto koje bi se u tom slučaju samo implodiralo u ništa iz kojega nikada ni ne bi ni proizišlo, ono je eksplozija prisutnosti u izvorno mnoštvo njene diobe. Zapravo, eksplozija toga *ništa*: oprostorenje smisla, oprostorenje *kao* smisao i kolanje. *Nihil* stvaranja je *istina* smisla, no smisao je iskonska dioba te istine. Što se također iskazuje na ovaj način: bitak može biti samo bivanje-jednih-s-drugima, kolajući u tome *sa* i kao to *sa* te singularno pluralne koegzistencije.

Ako je to moguće tako kazati, nema drugog smisla [sens] osim

smisla kolanja - a ono teče u svim smjerovima [sens] istodobno, u svim smjerovima svih vremena-prostora koje prisutnost otvara prisutnosti. Sve stvari, sva bića, sve egzistencije, prošle i buduće, živeće i mrtve, nežive, kamenje, biljke, čavli, bogovi - i “ljudi”, to jest oni koji kao takvi, kazujući “mi”, *kazujući sebi mi* u svim mogućim smislovima tog izraza te kazujući sebi mi za sveukupnost bivajućeg, izlažu diobu i kolanje.

★ ★ ★

[Kazujući mi za svako biće, to jest za sve bivajuće, za sva bića, svaki put u singularu njihovog bitnog plurala. Za sve, namjesto njih, u njihovo ime - uključujući i one koji možda nemaju imena: jezik govori za sve i o svima, govori kako stvari stoje sa svijetom, prirodom, poviješću i čovjekom, govori za njih kao i s obzirom na njih ne bi li bi onoga koji govori, onoga kroz koga jezik dolazi i prolazi [“čovjekom”] odvela prema sveukupnosti bivajućeg koje svejedno jest iako ne govori - stijena, riba, vlakno, tijesto i pukotina, blok i dah. Onaj koji govori govori za svijet, što će reći prema njemu, u njegovom smjeru, u njegovo ime, kako bi ga tek učinio “svijetom”, a time “namjesto njega” te “u skladu s njim”, kao njegov zastupnik, no također ujedno [u svim značenjima latinskog pro], ispred njega, pred njim, izložen njemu kao svom najsvojstvenijem i najintimnijem obziru. Jezik kazuje svijet, to će reći gubi se u njemu te izlaže kako se “u njemu” radi o tome da se izgubi ne bi li se pripadalo njemu, s njim, ne bi li se pripadalo njegovom smislu koji je sav smisao].

★ ★ ★

Kolanje teče u svim smjerovima/smislovima: to je ničanska misao “vječnog vraćanja” - potvrđivanje smisla kao ponavljanje trenutka, ništa drugo do to ponavljanje te, prema tome, ništa [jer se radi o ponavljanju onoga što se po biti ne vraća]. No to ponavljanje je već uključeno u potvrđivanje trenutka, u to potvrđivanje-iziskivanje [*re-petitio*] koje je uhvaćeno u otpuštanje trenutka, koje potvrđuje prolaženje prisutnosti i prolazi s njom, potvrđivanje napušteno u njegovom vlastitom kretanju - što je nemoguća misao, misao koja nije dio kolanja kojeg misli, misao smisla koja je neposredno uz smisao, u kojoj se njegova vječnost pojavljuje kao istina njegovog prolaženja. [Kao što, u trenutku kada pišem, bijelo-riđa mačka prolazi vrtom, odvlačeći podrugljivim bijegom moje misli za sobom.]

Tako je misao o vječnom vraćanju uvodna misao naše suvremene povijesti i zbog toga nam je valja ponoviti [doduše, ako je potrebno, pod

drugim imenom]: valja nam ponovno prisvojiti ono što nas je, već, učinilo “nama”, danas, sada, ovdje, tim *mi* svijeta koji za sebe sluti da nema smisla nego da je on sam taj smisao. *Mi* posvuda kao početak i kraj svijeta, neiscrpn i opcertavanju kojeg ništa ne opcertava - kojeg opcertava “ono” ništa. *Mi tvorimo smisao*: ne pridavanjem cijene, vrijednosti, nego izlaganjem apsolutne vrijednosti koja svijet po sebi jest. “Svijet” ništa drugo ni neće kazati nego to “ništa” koje nitko ne može “htjeti kazati”, a kojeg svako kazivanje kazuje: sam bitak kao apsolutna vrijednost po sebi svega što jest: *no ta apsolutna vrijednost kao su-bitak svega što jest*, ogoljen i nepodložan vrednovanju. Ni htjeti-kazati [vouloir-dire] niti kazati-da-vrijedi [dire-valoir], nego vrijednost *kao takva*, to jest “smisao” koji je smisao bitka samo zato jer je on bitak sam: njegova egzistencija, njegova istina. Dakle, egzistencija *jest sa*: inače ništa ne egzistira.

Kolanje - ili vječnost - teče u svim smjerovima, ali ono njima teče samo protječući od točke do točke: oprostorenje je njegov apsolutni uvjet. Od mjesta do mjesta, od trenutka do trenutka, bez napredovanja, bez pravocrtne putanje, od trena do trena, od slučaja do slučaja, esencijalno akcidentalno, ono je singularno i pluralno u samom svom načelu. Ono podjednako nema konačnog ispunjenja kao ni ishodišta. Ono je iskonska pluralnost izvorâ i stvaranje svijeta u svakoj singularnosti: kontinuirano stvaranje u diskonstituitetu njegovih odijeljenih pojavljivanja. *Mi* smo sada - *mi drugi* [2] zaduženi za tu, više nego ikad prije *našu* istinu, istinu tog paradoksalnog “prvog lica plurala” koje tvori smisao svijeta kao oprostorenje i prožimanje onoliko svijetova - Zemalja, nebesa, povijesti - koliko je mjesta događaja smisla, odnosno prolaženjâ prisutnosti. “Mi” kazuje - i “mi kazujemo” - jedinstveni događaj čija se jedinstvenost i jedinstvo sastoji u mnoštvenosti.

02 | LJUDI SU ČUDNI

Sve se, dakle, odvija i protječe *između nas*: to “između”, kao što ukazuje njegovo ime, ne sadrži ni vlastitu konzistenciju ni kontinuitet. Ono ne vodi od jednoga do drugoga, ono ne tvori tkivo niti vezivo niti sponu. O njemu možda čak nije primjereno govoriti kao o “vezi”: ono niti je vezano niti nevezano, ono je manje i od jednoga i od drugoga, zapravo ono je ono što je u srži veze, ukrštavanje *između* niti čiji krajevi ostaju

odvojeni čak i kada su vezani u čvor. “Između” je razmicanje i razmak kojeg singularno kao takvo otvara, i to kao njegovo oprostorenje smisla. Ono što ne drži razmak toga “između” samo je imanencija urušena u sebe i lišena smisla.

Između jednog singularnoga i drugog singularnoga postoji kontigvitet, no ne i kontinuitet. Postoji bliskost, no u onoj mjeri u kojoj krajnost bliskosti samo naglašava razdaljinu koja je razdvaja. Svako biće dodiruje svako biće, ali zakon dodira je odvojenost i još više heterogenost površina koje se dodiruju. *Kontakt* je s onu stranu punoga i praznoga, s onu stranu vezanoga i nevezanoga. Ako smislenost jednoga za drugo počinje “ulaženjem u kontakt”, taj ulazak ne prodire ni u što, ni u kakav posredujući “među-prostor” između. Smisao nije nekakvo među-prostor u kojeg bismo bili uronjeni: ne postoji “među-prostor” - on može biti ili jedno ili drugo, jedno i drugo, jedno s drugim, ali ništa između toga jednoga i toga drugoga što bi bilo nešto drugo do to jedno ili to drugo [neka druga bit, neka druga priroda, prožimajuća ili pridana općenitost]. Od jednoga do drugoga postoji sinkopirano ponavljanje izvorâ svijeta koji su, svaki put, ili jedno ili drugo.

Izvor je potvrđivanje; ponavljanje je uvjet potvrđivanja. Ja kažem: “ovo jest, da ovo jest”. To nije nikakva “činjenica” i to nema nikakve veze s vrednovanjem bilo koje vrste, to je povlačenje singularnosti u njegovo potvrđivanje bitka: dodir smisla. Bivajuće nije prema nekom drugom bitku, ono *jest* prema singularnosti bitka, odnosno bitka koji *biva bivajuće* u prijelaznom smislu tog glagola [nečuvenom, nečujnom smislu - samom smislu bitka]. Dodir smisla pokreće svoju vlastitu singularnost, svoje vlastito razlikovanje - i pluralnost onoga “svaki put” u svakom dodiru smisla, kako “mojeg” tako i svih drugih, od kojih je svaki “moj” *u svom navratu*, prema singularnom navratu svog potvrđivanja.

Dakle, ispočetka postoji ponavljanje dodirâ smisla koje smisao iziskuje. To apsolutno heterogeno, nesumjerljivo ponavljanje produbljuje od jednog do drugog dodira nesvodivu tuđost. Drugi izvor je neusporediv, neusvojiv, jer je on jedan izvor i dodir bitka, a ne zato jer je on naprosto “drugi”. Ili prije: drugost drugoga je njegov izvorni kontigvitet s “vlastitim” izvorom. Ti si apsolutno tuđ jer svijet započinje *u svom navratu s tobom*.

Mi kažemo: “ljudi su čudni”. Ta rečenica jedno je od naših najpostojanijih rudimentalnih ontoloških svjedočanstava. I doista, ona

kazuje mnogo toga. “Ljudi” [gens] - to su svi oni drugi, bez razlike, koji označavaju sveukupnost stanovništava, pokoljenja ili rasa [gentes] od kojih se izuzima onaj koji govori. [Međutim, on se izuzima na osebujuć način, jer to određenje je tako općenito - i to je upravo poanta - da se ono neumitno povratno odnosi na izricatelja. Kad kažem “ljudi su čudni” na neki način uključujem i sebe u tu čudnost.]

Izraz “ljudi” ne podudara se u potpunosti s hajdegerovskim “se”⁰³, premda je on dijelom njegova preinaka. U “se” - onako kako se inače rabi taj izraz - nije uvijek jasno određeno uključuje li onaj koji govori sebe u anonimnost toga “se” ili ne. Primjerice, mogu kazati “kazuje mi se”, ili pak “kaže se da”, ili pak “tako se to čini”, ili pak “rađa se, umire se”: te uporabe nisu istoznačne, a pogotovu nije izvjesno govori li tu to “se” uvijek za sebe [i polazeći od sebe i o sebi]. Što se tiče Heideggera, on postavlja subjektu *Daseina*, ali on si ne postavlja ono drugo, premda neizbježno pitanje: *tko* daje taj odgovor te *tko*, dajući taj odgovor, izuzima ili teži izuzeti samog sebe. Time se izlaže riziku zanemarivanja činjenice da ne postoji puko i jednostavno “se” u koje bi autentično egzistirajuća egzistencija prethodno bila puko i jednostavno uronjena. “Ljudi” jasno obilježava onu preinaku “se” kojom “ja” sebe izuzimam iz njega - i to ovog puta u toj mjeri da izgleda da zaboravljam ili zanemarujem činjenicu da sam ja sâm dio “ljudi”. Međutim, to distanciranje ne ide bez prepoznavanja identiteta: “ljudi” također jasno iskazuje da smo svi mi, upravo, *ljudi* [gens], to jest, nerazlučivo osobe, čovjek do čovjeka, čitav jedan zajednički rod [genre], ali rod koji ima samo mnogobrojnu, raspršenu egzistenciju koja je neodređena u svojoj općenitosti i uhvatljiva samo u paradoksalnoj simultanosti [anonimne, konfuzne, dapače masivne] zajedničkosti i raspršene singularnosti [ljudi: to su svaki put ovi ili oni “ljudi” ili, kako običavamo kazati, “tip”, “djevojka”, “dijete”].

To “ljudi” nije anonimno govorkanje “javne sfere”, to su istodobno nejasni i singularizirani obrisi, nagovještaji glasa, obrasci ponašanja, nabačaji afekata. No što je afekt, ako ne svaki put nekakav nabačaj? Što ponašanje, ako ne svaki put nekakav obrazac? Što glas, ako ne svaki put nekakav nagovještaj? Što singularnost, ako ne svoje “vlastito” iskrčivanje, svoja “vlastita” iminencija, iminencija “vlastitosti” ili vlastitost sama kao iminencija, uvijek okrnuta, uvijek dotaknuta: ukazujući se *pored*, uvijek sa strane. [Kao što kaže kolokvijalna uzrečica:

“à côté de ses pompes” - “ne sav svoj, van sebe, pored sebe” - i komičnost u tom izrazu nije slučajna, bilo da ona krije nelagodu bilo da oslobađa smijeh nezalice: uvijek se radi o izmicanju, izbjegavanju i uklanjanju onoga što je najbliže, o čudnosti za koje se sluti da je pravilo samo.]

Izuzetak ili razliku kojom sebe izdvajam kada kažem “ljudi” na nejasan način ja također pridajem i svakom/oj od ljudi. I upravo zbog toga ljudi tako često pobuđuju prosudbu “ljudi su čudni” ili “ljudi su nevjerovatni”. Ne radi se samo i ponajviše o [uostalom očiglednoj] tendenciji da se naš vlastiti *habitus* uzdigne u normu. Potrebno je uvidjeti iskonskiji domet te prosudbe, gdje je ono što ona naslučuje ništa drugo do singularnost kao takva. Od lica do glasa, gesta, stavova, držanja i ponašanja - bez obzira na “tipičnost” i rasprostranjenost obilježja - nema toga tko se ne odaje nekom vrstom trenutne naglosti u kojoj se kondenzira tuđost singularnosti. Bez te naglosti naprosto ne bi postojao “netko”. I ne bi bilo ni zanimanja ni neprijateljstva, ni želje ni gađenja prema bilo kome.

Taj ili ta “netko” u onom smislu kao kad se za fotografiju kaže “to je baš on”, iskazujući tim “baš” da se prikriva odudaranje, čini odgovarajućim ono što ne odgovara, što se može odnositi jedino na “trenutno”, fotografsko fiksiranje trenutnoga koje nije ništa drugo do svoje vlastito odudaranje. Fotografija - mislim na svakodnevnu, banalnu fotografiju - istodobno razotkriva singularnost, banalnost i našu radoznalost jednih za druge.

Naše načelo nerazlučivosti tu poprima presudnu značaj. Ne samo da su svi ljudi različiti, nego se svi oni razlikuju jedni od drugih - i ni od čega drugoga. Oni se ne razlikuju od nekog arhetipa ili neke općenitosti. Tipična obilježja [bila ona etnička, kulturna, socijalna, generacijska, itd.], čije pojedinačne sheme tvore zaseban registar singularnosti, ne samo da ne dokidaju singularne razlike nego ih čak uzrokuju. A što se tiče singularnih razlika, one nisu samo “individualne” nego infraindividualne: nikada ne susrećem Pierrea ili Marie, nego njega ili nju u ovom ili onom “obliku”, u ovom ili onom “stanju”, u ovom ili onom “raspoloženju”, itd.

Taj vrlo neznan sloj našeg svakodnevnog iskustva nosi jedno rudimentarno ontološko svjedočanstvo: zapravo, sa singularnostima dobivamo [prije nego opažamo] diskretno prolaženje *drugih izvora svijeta*. Ono što se tu postavlja, što se nadvija, naginje, izvija, obraća, uskraćuje - od novorođenčeta do leša, prije svega nije ni “bližnji” ni “drugi” ni

“tuđ” ni “sličnik”: nego izvor, potvrđivanje svijeta - i znamo da svijet nema drugog izvora osim te singularne mnogostrukosti izvora. Svijet se pojavljuje svaki put prema ekskluzivnom, lokalno-trenutnom navratu. Njegovo jedinstvo, njegova jedinstvenost i njegova cjelokupnost sastoje se u kombinatorici te umrežene mnogostrukosti koja nema rezultante.

Bez tog svjedočanstva ne bi bilo nikakvog prvotnog svjedočanstva ni o *egzistenciji* kao takvoj, to jest o toj neesencijalnosti i neopstojnosti-posebi bitka sepstva. Stoga je hajdegerovsko “se” nedostatno za inicijalno razumijevanje egzistencijalne “svakodnevice”. Ono brka svakodnevno s nediferenciranim, anonimnim i statističkim. Ona nisu manje važna, no ona se mogu konstituirati samo u odnosu prema onoj diferenciranoj singularnosti koja je *svakodnevno* već po sebi: svakoga dana, svakoga puta, dan za danom.

Ne može se tvrditi da se smisao bitka mora izložiti polazeći od svakodnevnosti i onda od početka zanemariti opću različitost svakodnevnoga, njegov neprestano obnavljani rez, njegovu unutrašnju neslogu, njegovu mnogoobraznost i njegovu mnogoglasje, njegov reljef i njegovu raznovrsnost. “Dan” nije samo jedinica računanja. On je svaki put singularni navrat svijeta, a dani, dapače dani pojedinačno, ne bi mogli, kao što se kaže, “nalikovati” da nisu prethodno različiti, razlika sama. Isto tako “ljudi”, ili prije “narodi”, s nesvodivom čudnošću koja ih konstituira kao takve, jesu ponajprije izloženost singularnosti po kojoj egzistencija egzistira, nesvodivo i prvotno - i to singularnosti o kojoj iskustvo svjedoči da također komunicira sa cjelokupnošću bivajućega, odnosno da joj se komunicira: “priroda” je također “čudna”, i mi egzistiramo u njoj, egzistiramo za nju na način stalno obnavljane singularnosti, bilo da je riječ o singularnosti raznovrsnosti i raznorodnosti naših smislova, singularnosti zbunjućeg izobilja njenih vrsta, ili singularnosti njenih preobrazbi u “tehniku”. I tu kažemo za cjelinu bivajućega da je čudno, strano, zanimljivo, zbunjujuće.

Teme “čuđenja” ili “čuda bitka” sumnjive su ako upućuju na ekstatičku mističnost koja želi pobjeći od svijeta. Ništa manje nije sumnjiva ni tema “znanstvene radoznalosti” ako upućuje na skupljačku zaokupljenost rijetkostima. U oba slučaja želja za izuzetnostima pretpostavlja prezir prema uobičajenom. Hegel je, nedvojbeno, prvi imao tu, istinski modernu svijest o silovitom paradoksu mišljenja čije je najsvojstvenije dobro ono nečuvano i čija je domena sivilo svijeta. Uobičajeno sivilo, beznačajnost svakodnevnoga - čiji je naglasak

sačuvan u hajdegerovskom “se” - pretpostavljaju odsutnu, izgublenu ili daleku “velebnost”. Međutim, istina ne može biti ništa drugo do istina bivajućega u cjelini, to jest u cjelini njegove “uobičajenosti”, isto kao što smisao ne može biti drugdje do uz egzistenciju, i nigdje drugdje. Moderni svijet zahtjeva promišljanje te istine: to da je smisao *uz*. On počiva u neodređenoj pluralnosti izvora i u njihovoj koegzistenciji. “Uobičajeno” je tu uvijek izuzetno, uzme li se u obzir da ono ima karakter izvora. Ono što najčešće zamjećujemo kao “čudnost” to je sam karakter. U ogoljenosti egzistencije i prema smislu svijeta izuzetnost je pravilo. [Uostalom, ne svjedoče li o tome umjetnosti i književnost upravo? Naposljetku, u etimologiji riječi “bizarno” - “čudno”, bilo da se radi o baskijskom ili arapskom, nalazi se krepost, valjanost i elegancija.]

03 | PRISTUPITI IZVORU

Prema tome, pristupiti izvoru, odnosno ući u smisao, znači izložiti se toj istini.

To ponajprije znači da mi ne pristupamo: pristup je odbijen izmicanjem izvora u njegovu mnogostrukost. Mi ne pristupamo, odnosno mi ne prodiremo u izvor, mi se ne identificiramo s njime. Ili točnije, mi se ne identificiramo u njemu kao on, nego s njim, u smislu kojeg ovdje valja rasvijetliti - a koji nije drugi do smisao izvorne koegzistencije.

Ono što čini drugost drugoga njegovo je bivanje-izvorom. Zauzvrat, ono što čini izvornost izvora njegovo je bivanje-drugim - no ono je bivanje-drugačijim *od* svakog bivanja za cjelinu bivajućega i *kroz* cjelinu bivajućega. Dakle, izvornost izvora nije neko svojstvo koje bi razlikovalo neko biće od svih drugih: jer to bi biće, da bi i ono imalo svoj izvor, onda trebalo biti neko drugo od sebe samoga. To je najklasičniji aporijski izvod Boga, i dokaz njegove neegzistencije. Zapravo, tu se može gotovo doslovno razabrati izravni domašaj Kantove destrukcije ontološkog dokaza: nužnost egzistencije je dana uz egzistiranje svega egzistirajućega, u samoj njegovoj raznovrsnosti i kontingenciji te ona ne bi mogla konstituirati neko dodatno biće. Svijet nema suplementa: on je po sebi i kao takav suplementiran, beskonačno suplementiran izvorom.

No iz toga proizlazi jedna bitna posljedica: bivanje-drugim izvora nije drugost nekog “drugog-od-svijeta”. Ne radi se o nekom Drugom [neizbježno “velikom Drugom”]¹⁴ do o svijetu, radi se o drugosti, o

postajanju drugim svijeta. To bi se moglo kazati ovako: ne radi se o *aliud*, ili o *alius*, ili o *alienus*, o drugom općenito kao u biti stranom koje se suprotstavlja onom što je vlastito, nego o *alter*, to jest “jednom od dvoje”. To “drugo”, to “malo drugo”, je “jedno” od mnogih utoliko ukoliko ih je mnogo, ono je *svako pojedino* i ono je *svaki put* jedno, jedno između njih, jedno između svih i jedno između svih *nas*. Isto tako, ali obratno, to “mi” je nužno “svi mi”, od kojih nijedno nije “sve” i od kojih je svako u svom navratu - i to kako u simultanim tako i u sukcesivnim navratima, navratima u svim smislovima te riječi - drugi izvor istog svijeta.

Ono “izvan” iskona je “unutar” - u jednom “unutar” koje je unutrašnjije od ekstremne unutrašnjosti, to jest unutrašnjije od *intimnosti* svijeta i svakoga “ja”. Ako intimnost treba definirati kao ekstremnost koincidiranja sa sobom, onda je ono što nadmašuje intimnost u unutrašnjosti razmaknutost u samoj ko-incidenciji: to je ko-egzistencija izvora “u” sebi samom, to jest koegzistencija izvora - nije slučajnost da riječ “intimnost” češće upotrebljavamo da bismo označili odnos između ljudi a ne odnos prema sebi. Naš subitak, kao bitak-u-množini, nije ni u čemu akcidentalan, nije ni u čemu sekundarno i aleatorno raspršenje prvotne biti: on tvori svojstveni i nužni status i ustroj izvorne drugosti kao takve. *Pluralnost bivajućega je u temelju bitka*.

Jedinstveno biće je protuslovlje u pojmovima. Takvo biće, koje bi samom sebi bilo temelj, izvor i intimnost, ostalo bi zapravo nesposobno *da to bude* i nesposobno *za bitak*. “Bitak” ovdje nije stanje niti kvaliteta, on je djelovanje/trpljenje po kojem se zbiva [“jest”] ono što Kant naziva “puko postavljanje stvari”⁰⁵. A sama pukost “postavljanja” ne implicira ništa više - i ništa manje - od njegove u matematičkom smislu diskretnosti, odnosno njegove različitosti *spram* drugih [barem mogućih] postavljanja odnosno *među* drugim postavljanjima. Moglo bi se kazati: nema postavljanja [position] koji ne bi bio ispostavljanje [disposition] te razmotrimo li, sukladno, pojavljivanje koje se zbiva kao postavljanje i u postavljanju, nema pojavljivanja koje ne bi bilo su-pojavljivanje. Zbog toga je smisao bitka dan kao egzistencija, bitak-za-sebe-van-sebe kojeg *mi* ekspliciramo, mi “ljudi”, ali kojeg time ekspliciramo, kao što sam kazao, *za cjelokupnost bivajućega*.

Ako je izvor nesvodivo pluralan, ako je on beskonačno rasprostrana i umnažana intimnost svijeta, nemogućnost pristup poprira drugi smisao. Njena negativnost nije negativnost ponora niti zabrane niti

skrivenoga ili zakrivenoga niti tajne niti nepredstavljivoga. Dakle, ona ne operira na dijalektički način gdje bi subjekt trebao u sebi sadržavati svoju vlastitu negaciju [jer je to negacija njegova izvora] niti na mistični način, koji je sve u svemu naličje dijalektičkoga, gdje bi subjekt trebao uživati u svojoj negaciji. I u jednoj i u drugoj figuri negacija je dana kao *aliud*, a alijenacija je proces kojeg treba preokrenuti u ponovno prisvajanje. Svi oblici “velikog Drugoga” pretpostavljaju tu alijenaciju vlastitoga: ona je ta koja konstituira “majuskulaciju” “Drugoga”, jedinstvenost i vrtoglav jaz njegove transcendencije. No time svi oblici “velikog Drugog” predstavljaju uveličan i preuveličan način vlastitosti vlastitoga, koja opstoji i koja se sastoji u “negdje” jednoga “nigdje” i u “nekada” jednoga “nikada”, to jest u *punctum aeternum* izvan svijetu.

Međutim, izvanjsko je unutra, ono je oprostorenje ispostavljenosti svijeta, ono je naša ispostavljenost i naše su-pojavljivanje. Njegova “negativnost” mijenja smisao. Ona se ne preobraća u pozitivnost, ona odgovara onomu načinu bivanja koji je način bivanja ispostavljanja-su-pojavljivanja, a koji, pravo govoreći, nije ni negativan ni pozitivan, nego je način bivanja bitka-skupa ili *su-bitka*. Izvor je skupa s drugim izvorima, dijeljen od izvora. U istinu/uistinu, dakle, mi pristupamo. Pristupamo upravo na način pristupa: mi pridemo, mi smo na rubu, blizu, na pragu, *dodirujemo* izvor. “U istinu/uistinu mi pristupamo...” [“À la vérité, nous accédons...”] Bataillea je fraza [6] čiju dvoznačnost ponavljam dajući joj drugi smjer, jer kod Bataillea ona prethodi tvrdnji o trenutnom gubitku pristupa. Sve se možda odvija upravo između gubitka i prisvajanja: ne radi se ni o jednom ili drugom, podjednako kao ni o jednom i drugom, kao ni o jednom u drugom, nego o nečemu daleko čudnijem, daleko jednostavnijem.

“Dodirnuti cilj” još uvijek znači rizik da ga se promaši. Ali izvor nije cilj. Svrha, kao i Princip, oblik je Drugoga. Dodirnuti izvor ne znači promašiti ga: to znači biti mu istinski izložen. Budući da nije nešto drugo [neki *aliud*], izvor nije moguće promašiti niti prisvojiti [niti proniknuti niti usvojiti]. On nije podložan toj logici. On je pluralna singularnost bitka bivajućega. Mi ga dodirujemo u onoj mjeri u kojoj mi *sebe* dodirujemo, i u kojoj dodirujemo ostatak bivajućega. Mi se dodirujemo budući da egzistiramo. Dodirnuti se je ono što nas čini “nama”, i tu nema nikakve druge tajne koju treba otkriti ili iskopati iza samog tog dodirivanja, iza tog “sa” koegzistencije.

U istinu izvora mi pristupamo onoliko puta koliko smo jedni u

prisutnosti drugih i ostatka bivajućega. Pristup je “dospijevanje u prisutnost”, ali sama prisutnost je ispostavljanje, oprostorenje sinularnosti. Prisutnost nije nigdje drugdje nego u “dospijevanju u prisutnost”. Mi ne pristupamo nekoj stvari ili nekom stanju, nego dospijeću. Mi pristupamo - pristupu.

I to je to čemu odgovara “čudnost”: svaka singularnost drugi je pristup svijetu. Tamo gdje bismo očekivali “nešto”, neku supstancu ili instancu, načelo ili svrhu, značenje, postoji samo način, navrat drugog pristupa koji nam se uskraćuje istom onom gestom kojom nam se nudi - a čije uskraćivanje *jest* samo navraćanje. Tako je svako dijete koje se rodi već u singularnosti koju naglo iskazuje uskratilo pristup koji ono “za sebe” jest i u kojemu se ono samo uskraćuje “unutar sebe” - kao što će se jednoga dana uskratiti u posljednjem okretu mrtvačkog lica. I to je razlog zbog kojeg s toliko radoznalosti ispitujemo ta lica u potrazi za identifikacijom, razmišljajući kome dijete sličiti li mrtvac samom sebi. Ono što tu, kao i na fotografijama, vrebamo nije lik nego pristup.

I nije li to ono što nas zanima, što nas se tiče u “književnosti” i u “umjetnostima”? I u razdvojenosti *između* umjetnosti, po kojoj one jesu ono što kao umjetnosti jesu: singularne pluralne? Što drugo ako ne izloženost nekog pristupa koji je uskraćen već u svom vlastitom otvaranju, zbog čega ga je upravo i “nemoguće oponašati”, prenijeti, prevesti *jer* svaki put tvori apsolutnu točku prevođenja, prenošenja i prelaženja iz izvora *u izvor*. Ono što se računa u umjetnosti, ono što od umjetnosti čini umjetnost [i ono što čovjeka čini umjetnikom svijeta, to jest onim koji izlaže svijet za svijet] nije “lijepo” niti “uzvišeno”, nije “svrhovitost bez svrhe” niti “sud ukusa”, nije “osjetilno očitovanje” niti “udjelovljenje istine”. Nedvojbeno ono jest sve to, ali drugačije: ono je pristup raspršenom izvoru, u samoj njegovoj raspršenosti, ono je pluralno dodirivanje singularnog izvora. I upravo je to ono što je “oponašanje prirode” uvijek značilo. Umjetnost je uvijek kozmogonijska, no ona izlaže kozmogoniju onakvu kakva jest: nužno pluralna, razlomljena, diskretna kozmogonija, natruha boje ili zvuka, rečenica ili naborana masa, sjaj, miris, pjev ili zadržani korak, jer ona *jer* rađanje jednog *svijeta* [a ne konstrukcija jednog sistema]. Jedan svijet je uvijek onoliko svjetova koliko je potrebno da se načini jedan svijet.

Mi imamo pristup samo sebi - i svijetu. No ni o čemu drugome se ni ne radi: sav pristup je tu dan - pristup svakom izvoru. To se, u hajdegerijanskom rječniku, naziva “konačnost”. Prema tome, jasno je

da “konačnost” znači: beskonačna sinularnost smisla, pristupa u istinu. Konačnost *jest* izvor, to jest ona je beskonačnost izvora. “Izvor” ne označava ono otkuda svijet dospijeva, nego dospijeće, i to svaki put singularno dospijeće, svake prisutnosti svijeta.

04 | STVARANJE SVIJETA I RADOZNALOST

Pojam “stvaranja svijeta” dobro bi predstavljao taj status izvora, i to utoliko bolje ukoliko on pridonosi da pojam “autora” svijeta postane neodrživ. Moglo bi se, zapravo, pokazati kako je motiv stvaranja jedan on onih motiva koji su najsigurnije vodili prema smrti Boga-autora, Boga-prvog uzroka, Boga-najvišeg bića. Uostalom, ako se bolje pogleda, ne postoji Bog metafizike koji bi se jednostavno povinovao tom statusu proizvođača. Posvuda - bilo da se radi o Augustinu, Tomi Akvinskom, Descartesu, Malenbrancheu, Spinozi ili Leibnizu - naići ćemo na to da problematika proizvodnje opterećuje i otprirođuje problematiku stvaranja, sve do onog, tu još uvijek presudnoga, trenutka kada se urušava ontološki argument [čije je ponovno uspostavljanje kod Hegela samo razrada pojma stvaranja, kojemu će u istom tom razdoblju Schelling pridati već poznati značaj].

Odlika tog pojma nije da postavlja tvorca: naprotiv, on čini “tvorca” nerazlučivim od njegovog “stvaranja”. [Ovdje treba na općenitoj razini napomenuti: odlika Zapadnog monoteizma nije da postavlja jednog boga nego da, naprotiv, dokida božanstvo kao takvo u transcendentnosti svijeta. Upravo se u toj točki stvorila spona koja nas čini, s obzirom na provenijenciju, neosporivo i u svim pogledima Semito-Grcima - kao što iz te točke mi, s obzirom na odredište, krećemo u “globalni” prostor kao takav].⁰⁷ U mitološkoj kozmogoniji bog ili demijurg tvori svijet polazeći od situacije koja je već tu, kakva god da bila.⁰⁸ Kod stvaranja se radi o bitku-već-tu toga već-tu. Naime, ako je stvaranje *ex nihilo*, to ne znači da tvorca čini “polazeći od ništa”. To prije znači, kao što je to razrađivala cijela jedna bogata i kompleksna tradicija, da je s jedne strane sam “stvoritelj” *nihil*, a s druge da to *nihil*, logički, nije nešto “iz čega” bi mogla proizaći tvorevina, nego općenito samo proizlaženje, i odredište, neke stvari, odnosno svijet stvari. Ne samo da *nihil* nije ništa prethodeće, nego ne postoji toga “ništa” koje prethodi stvaranju - koje je čin izranjanja, izvor sam utoliko ukoliko on nije i ne čini ništa drugo do ono što označava glagol “izvirati”. Ako to ništa nije ništa prethodeće, preostaje onda samo ono *ex*, ako to možemo

tako kazati, da bi se odredilo to stvaranje-na-djelu. Odnosno, izranjanje ili dospijeće u ništa [u smislu kao kad se kaže “in personam”].

Ništa je, dakle, samo iz-postavljanje izranjanja. Iskon je razmicanje. To je razmicanje koje odmah ima cjelokupni opseg cjelokupnog prostora-vremena, a koje je također odmah sâm međuprostor intimnosti svijeta: *među-bivanje* svih bića, koje samo nije ništa bivajuće, i koje nema drugu konzistenciju, drugo kretanje ili drugu konfiguraciju do konfiguracije bitka-bivanja svih bića. Taj bitak ili to između sudjeluju u singularnosti svih izranjanja. Stvaranje se zbiva svugdje i svagda - no ono je taj jedinstveni događaj, odnosno nadolazak, samo pod uvjetom da je stvaranje svaki put ono što ono jest, odnosno da je stvaranje ono što ono jest “svaki put posebno”, izranjajući svaki put singularno.

Tako je moguće shvatiti kako je stvaranje u svojoj teološko-mističkoj židovsko-kršćansko-islamskoj figuri manje [i u svakom slučaju nikada isključivo] svjedočilo o proizvodnoj moći Boga no o njegovoj dobroti i njegovoj slavi: u odnosu na moć, naime, stvorenja su samo učinci, dok su ljubav i slava položeni uz stvoreno - ona su sam sjaj Božanskog dospijevanja u prisutnosti. Tako bi trebalo shvatiti i temu “slike [i/ili “traga”] Boga”: ne prema logici oponašanja iz druge ruke, nego prema onoj drugoj logici prema kojoj bi sam “Bog” bio singularno pojavljivanje slike ili traga, ispostavljanje [disposition] svog izlaganja [exposition]: mjesto kao božansko mjesto, božansko kao samo *mjesno* - prema tome, ne više “božansko”, nego iz-mještanje i iz-postavljanje svijeta [božanska protežnost, kaže Spinoza] kao otvaranje i izvor koji potječe iz daljega i seže dalje, točnije beskonačno dalje od sviju bogova.

Ako je “stvaranje” uistinu to singularno iz-laganje bivajućega, onda je njegovo istinsko ime *egzistencija*. Egzistencija je stvaranje - *naše* stvaranje, onaj izvor i svrha koji smo *mi* sami. Ta je misao misao koja nam je najnužnija: ako nju ne uspijemo misliti, nećemo doći do onoga što mi sada jesmo, mi koji nismo ništa više do mi sami u svijetu koji nije ništa više do svijet sâm - ali koji smo dospjeli ovdje upravo jer smo mislili *logos* [sebeoprishćenje prisutnosti] kao stvaranje [kao singularno dospijeće].

Ta misao nije ni najmanje antropocentrična: ona ne postavlja čovjeka u “središte” stvaranja nego, naprotiv, nadmašuje čovjeka u suvišku izranjanja koje izranja u razmjerima totaliteta bivajućega, ali kao njegova neizmjenost koju nije moguće totalizirati: njegova

beskonačna izvorna singularnost. U čovjeku, ili prije uz čovjeka, egzistencija je izložena i izlažuća - formuliramo li to jednostavnije u registru jezika, mogli bismo reći da čovjek kazuje egzistenciju, ali da je ono što on kazuje u njegovom kazivanju cjelokupnost bivajućega. Ono što Heidegger naziva “ontičko-ontološkim privilegijem” *Daseina* nije ni nadležnost ni povlastica - on angažira bitak, a bitak *Daseina* nije drugi do bitka bivajućega.

Iako je kroz ljude egzistencija izložena kao takva, ono što je pritom izloženo vrijedi podjednako za cjelokupni ostatak bivajućega. Ne radi se tu s jedne strane o izvornoj singularnosti a s druge strane o jednostavnoj predručnosti stvari manje ili više prepuštenih nama na upotrebu. Naprotiv, izlažući se kao singularnost egzistencija izlaže singularnost bitka kao takvog, u svakom biću. Razlika između čovjeka i ostatka bivajućega [gdje se ne radi o tome da ju se niječe, iako njena priroda ipak nije dana], koja je sama neodjeljiva od ostalih razlika u bivajućem [jer čovjek je “također” životinja, “također” živo biće, “također” fizikalno-kemijsko biće, itd.], ne razlikuje istinsku egzistenciju od neke vrste niže egzistencije. Ta je razlika, naprotiv, konkretni uvjet singularnosti. Ne bismo bili “ljudi” da nema “pasa” ili “kamenja”. Kamen je izvanjskost singularnosti u onome što bi trebalo nazvati njegovom mineralnom ili mehaničkom stvarnošću. Ali ja podjednako ne bi bio “čovjek” da “u sebi” nemam tu izvanjskost u vidu kvazi-mineralnosti kostiju - to jest, kada ne *bih bio* “tijelo”, “oprostorenje” svih drugih tijela i “mene samog” u “meni samom”. Singularnost je uvijek neko tijelo - i sva tijela su singularnosti [tijela, njihova stanja, kretanje, preobrazbe].

Prema tome, egzistencija nije svojstvo *Daseina* - ona je izvorna singularnost bitka kojeg *Dasein* izlaže ispred cjelokupnosti bivajućega. I stoga čovjek nije “u svijetu” kao u nekoj sredini [zašto bi mu i trebala nekakva sredina?] - on je u svijetu utoliko ukoliko je svijet *njegova* vlastita izvanjskost, vlastiti prostor njegovog bitka-vani-u-svijetu. No treba ići još dalje, pa i pod cijenu da se ostavi dojam da svijet unatoč svemu ostaje “svijet čovjeka” - on je takav, on je svijet ljudi samo utoliko ukoliko je on ono ne-ljudsko kojemu je ljudsko izloženo, i kojeg pak ljudsko izlaže. Moglo bi se to još pokušati izreći sljedećom formulacijom: *čovjek je onaj koji izlaže svijet, on nije ni njegova svrha niti temelj - svijet je ono što čovjek izlaže, svijet nije ni njegovo okruženje ni predodžba.*

Daleko, dakle, od toga da je čovjek svrha prirode, ili da je priroda svrha čovjeka [već smo pokušali sa svim varijantama], već je svrha neodređeno bitak-u-svijetu i bitak-kao-svijet cjelokupnog bivajućeg.

Čak i ako pretpostavimo da se svijet svejedno želi uzeti za čovjekovu predodžbu, iz toga rigorozno ipak ne slijedi nikakav čovjekov solipsizam - jer onda me upravo sama moja predodžba obavještava budući da mi ona nužno predočava neku izvanjskost koja je neosporna utoliko ukoliko je moja izvanjskost. Predodžba nekog oprostorenja sama je oprostorenje. *Intuitus originarius*, koji nije predodžba nego uranjanje u samu stvar, egzistirao bi sam i sam bi bio i izvor i stvar: to se ranije pokazalo kao proturječno. Sam Descartes svjedoči o izvanjskosti svijeta, kao o svom vlastitom tijelu - jer on u nju uopće ne sumnja, on stvara fikciju da u nju sumnja, a hinjenje kao takvo potvrđuje da je *res extensa* istinita. Također, nije li iznenađujuće da je stvarnost ovog svijeta, o kojoj me Bog ne bi mogao varati, upravo održavana na bitku *stalnim stvaranjem* tog istog Boga. Stvarnost biva u svakom pojedinačnom trenutku, iz mjesta u mjesto, svaki put u novom navratu, isto kao što se stvarnost *res cogitans* potvrđuje u svakom “ego sum”, svaki put za svakoga u novom navratu.

Prema tome - i ponovno - nema Drugoga. “Stvaranje” upravo znači da nema Drugoga i da ono “ima” nije neko Drugo. Bitak nije Drugo, već je izvor punktualno i odjelito oprostorenje *između nas*, u smislu *između nas i ostataka svijeta, između svih bića*.⁹⁹

Ta drugost nas intrigira primarno i esencijalno. Ona nas intrigira jer ona izlaže uvijek drugi, uvijek neprisvojivi, uvijek tu prisutan, uvijek u svom svaki put neponovljivom navratu prisutan izvor. Stoga smo mi primarno i esencijalno *radoznali* [*curieux*] o svijetu i o nama samima [drugačije rečeno, “svijet” je rodno ime predmeta te ontološke radoznalosti]. Korelat stvaranja, shvaćenog kao egzistencija sama, radoznalost je koju treba razumijeti u posve drugom smislu od onoga kojeg joj pridaje Heidegger. Za njega je radoznalost nemirna užurbanost koja ide od bića do bića, nezasićeno, ne znajući kako se zaustaviti u kontemplaciji. Ona zacijelo svjedoči o bitku-jednih-s-drugima, ali svjedoči o njemu iz nemoći da dosegne egzistencijalno otvaranje *Daseina* u “trenutku”.¹⁰ Naprotiv, nužno je unutar te nekonzistentne radoznalosti ali i unutar pažnje koja se brine za druge [*Fürsorge*] razlučiti prvotniji sloj radoznalosti u kojem smo u prvom redu *zainteresirani* onim što je par excellence interesantno - izvorom, ali

zainteresirani na način zaintrigiranosti stalno obnavljanom drugošću izvora i, ako to tako možemo kazati, na način upuštanja u intrigu s njim [seksualna radoznalost nije slučajno paradigmatička figura radoznalosti - dapače, više no samo figura].

Kao što francuski dopušta da se kaže, druga su bića za mene *curieux* - čudna, bude radoznalost, jer mi omogućuju pristup izvoru, ona su razlog da ga mogu dodirnuti, ona me puštaju pred njega i pred njegovu navraćanje koje se svaki put uskraćuje. Neko drugo - a to je možda neki drugi čovjek, neka životinja, neka biljka, neka zvijezda - prije svega je flagrantna prisutnost točke i trenutka apsolutnog, neotklonivog izvora koji je ponuđen kao takav i koji kao takav iščezava u svom prolaženju. Da još jednom ponovim - lice novorođenčeta, lice susretnuto slučajno na ulici, kukac, iglozub strašni, oblutak... - valja jasno shvatiti da se ne radi o izjednačavanju tih čudnih pojava.

Ne pristupamo li drugome na način pristupa kakav je opisan, nego tražimo prisvajanje izvora - premda ga uvijek i tražimo - ista ta radoznalost se pretvara u prisvajalačko i uništavalačko bjesnilo. U drugom više ne tražimo singularnost izvora, nego jedinstveni i isključivi izvor, bilo da bi ga prihvatili ili odbacili. Bilo žudnjom ili mržnjom to drugo postaje Drugo. Divinizacija drugoga [s dobrovoljnim pokoravanjem] ili njegova dijabolizacija [uz njegovo isključenje i istrebljenje] kob su radoznalosti koja više nije zainteresirana u ispostavljenost i su-pojavljivanje, nego je postala želja za Postavljenošću: fiksirati, *dati si* izvor jednom za svagda i na jednom mjestu za sve - uvijek van svijeta. Zbog toga je ta želja želja za ubijanjem, i ne samo za ubijanjem nego i za onim suviškom okrutnosti i užasa koji je poput tendencije prema intenziviranju ubijanja: sakaćenje, čerećenje, svirepost, polagano smaknuće, uživanje u agoniji, ili pak na drugoj razini masakr, stratište, masovno i tehnički potpomognuto ubijanje, računovodstvo u kampovima. Tu se uvijek radi o tome da se drugo preobrazi u Drugo, ili da Drugo izbije na mjesto drugoga te da se tako identificira Drugo i izvor u njemu.

To Drugo samo je korelat te lude želje, dok su drugi, naprotiv, *naši izvorni interesi*. Međutim, istina je da je mogućnost lude želje sadržana u samoj ispostavljenosti naših izvornih interesa: diseminacija izvora izluđuje izvor u “meni” u onoj mjeri u kojoj u meni budi radoznalost za njim, to jest “mene” čini nekim “ja” [ili “subjektom”, u svakom slučaju *nekim*]. [Iz toga slijedi da ne postoji etika koja ne bi ovisila o nekoj

ontologiji te da zapravo samo ontologija može biti etična u smislu koji nije nekonzistentan. Na drugom mjestu će se trebati vratiti na to.]

05 | IZMEĐU NAS: PRVA FILOZOFIJA

Što se više, na raznorazne načine, ponavlja da je filozofija suvremenica grčkog polisa time se naposljetku sve više gubi iz vida ono što je tu posrijedi - i to s pravom. Ali - također s pravom - što se više ono gubi iz vida to nam se stvar, nakon dvadeset i osam stoljeća, vraća u svoj svojoj problemskoj akutnosti.

Vraća nam se, naime, kao pitanje izvora naše povijesti. Nema nikakve koristi od ponovnog teleološkog sazdanja niti se tu radi o tome da se nekadno opiše neki proces koji bi bio je usmjeren prema nekoj svrsi. Naprotiv, povijest se tu jasno pokazuje kao kretanje koje je pokrenula neka singularna okolnost, kretanje koje tu singularnost neće ugraditi natrag u neku univerzalnost [ne postoji “univerzalna povijest” - Marx i Nietzsche su to shvatili], nego će odjek njegovog utjecaja prenijeti u nove singularne događaje. Samo tako i imamo “budućnost” [avenir] i “nadolaženje” [à-venir] - u onoj mjeri u kojoj postoji neko “prošlo” koje nije prošlo kao što bi prošlo ishodište nekog usmjerenog procesa, nego je prošlo na način jedne “bizarnosti” [dugo vremena zvane “grčkim čudom”...] koja sama intrigira i zbog toga tek treba “nadoći”. Upravo je ta iz-postavljenost povijesti ta koja je uzrok da uopće postoji *neka* povijest, a ne ipak neki *proces* [kao i drugdje i tu se pokazalo da hegelijanski model krije istinu upravo u svojoj suprotnosti]. Tako se može shvatiti i Heideggerovu “povijest bitka” - i shvatiti kako je naš odnos prema toj povijesti nužno onaj njene *Destruction* ili njene *dekonstrukcije*: to jest, iznošenja na vidjelo njene singularnosti kao zakona koji rastavlja njeno jedinstvo te samog tog zakona kao zakona smisla.

Ono što taj koliko zahtjevan i hitan toliko i neizmjeran zadatak očigledno pretpostavlja jest shvatiti kako je povijest kao singularni Okcidentalni akcident “postala” poviješću koju nazivamo “globalnom” ili “planetarnom” a da ipak sebe nije preobrazila u povijest koju bismo nazvali “univerzalnom”; shvatiti, prema tome, kako Zapad nestaje ne-kako se to kao u bunilu ponavlja - u svom jednoobraznom poopćenju nego ekspanzijom, pod tom “jednoobraznošću” i posredstvom nje, plurane singularnosti koja istodobno i jest i nije “svojstvo” tog “O/akcidenta”. Jasno je da to strašno pitanje upravo pitanje “kapitala” [ili

“kapitalizma”]. Želimo li pokazati pune razmjere “kapitala” - u čijim je povojima, u trgovačkim gradovima, povijest i započela - treba ga, daleko radikalnije no što je to Marx mogao, osloboditi iz predodžbe njegove linearne i kumulativne povijesti *podjednako kao i* iz njoj simetrične predodžbe teleološke povijesti njegova nadilaženja ili njegova odbacivanja. Upravo je to izgleda pouka - problematična pouka - povijesti. No to ne možemo pojmiti ne pojmimo li prethodno na posve drugačiji način najviše uloge naše povijesti, odnosno filozofije.

U različitim verzijama, ali dominantno, tradicija je nametnula predodžbu prema kojoj bi filozofija i polis bili [su bili, bi trebali biti] jedno prema drugome u odnosu predmeta. Filozofija kao izricanje *logosa*, bila bi predmet za polis, kao prostor tog izricanja, dok bi polis kao okupljalište onih *logikoi*, bio predmet za filozofiju kao proizvodnju njihovog zajedničkog *logosa*. Sam *logos* dobiva svoju bit ili svoj smisao iz te recipročnosti - on je zajedničko utemeljenje zajednice te zajednica kao utemeljenje bitka.

I upravo iz tog horizonta mi danas još uvijek poimamo dominantno i u različitim bilo slabijim bilo jačim, bilo sretnijim ili manje sretnim verzijama znamenitu Aristotelovu “političku životinju”: pretpostavljajući da je *logos* uvjet zajednice, koja je opet uvjet ljudskosti, i/ili recipročno svakog od tih triju elemenata koji svoje jedinstvo i svoju konzistenciju dobivaju iz posredovanja svoje biti drugoj dvojici [pri čemu svijet kao takav ostaje relativno izvan čitave te stvari, uz pretpostavku da se priroda ili *physis* u čovjeku udjelovljuje kao *logos politikos*, dok je *tehné* podređena kako njoj tako i njemu].

Ali taj horizont - horizont političke filozofije u najpunijem smislu [dakle, ne “filozofije politike”, nego filozofije kao politike] - mogao bi zbilja biti ono što u isti mah ukazuje na singularnu situaciju iz koje kreće naša povijest i prijeći pristup toj situaciji. Ili prije: taj bi horizont zbilja mogao biti ono što svojom poviješću ukazuje na svoju vlastitu dekonstrukciju i izlaže situaciju na nov i drugačiji način [11]. “Filozofija i politika” doista je iskaz te situacije. Ali to je disjunktivni iskaz, i to stoga jer je sama ta situacija disjunktivna. Polis, koji prije svega nije “zajednica” kao što nije ni iznošenje na vidjelo bitka-zajedno *kao iz-postavljanja* [*dis-position*] [disperzije i dispariteta] zajednice koju se predočava kao utemeljenu u unutrašnjosti ili u transcendenciji. To je “zajednica” bez zajedničkog izvora. Prema tome, i utoliko ukoliko je filozofija potraga za izvorom, polis je njen problem a niti približno njen

predmet ili njen prostor. Ili, on jest njen predmet i njen prostor, ali na način problema, štoviše aporije. A filozofija, sa svoje strane, jest potraga za izvorom, ali samo pod uvjetom ispostavljenosti *logosa* [to jest izvora kao ponuđenog i raspravljenog razloga]: *logos* je oprostorenje na samom mjestu izvora. Prema tome, filozofija je problem za polis: ona mu uskraćuje njegov očekivani predmet - "zajednicu".

To je razlog zašto se filozofska politika i politička filozofija redovito spotiču o bit zajednice, ili o zajednicu kao izvor. Marx i Rousseau, ograničimo se samo na njih, paradigmatički su u svojim spoticanjima. Prvi je razotkrio aporiju zajednice koja bi trebala prethoditi samoj sebi da bi se konstituirala: već u samom pojmu "ugovor" je osporavanje ili zaključenje izvorne nepovezanosti singularnosti koje bi ga trebale "zaključiti". Sigurno puno radikalniji u tom pogledu, sa svojim zahtjevom za rastvaranjem i prelaskom politike u sve sfere egzistencije [što ujedno odgovara "ozbiljenju filozofije"], Marx ne prepoznaje da tako nadidešana i dokinuta podijeljenost zapravo nije slučajna podijeljenost "političke" instance, nego podijeljenost koja je konstitutivna za ispostavljenost. "Komunizam", unatoč snazi njegove misli o "stvarnom odnosu" i onome što je on nazivao "pojedinač", još uvijek nije mogao misliti bitak-zajedno kao različit od "zajednice".

U tom se smislu filozofska politika vrlo redovito predaje neprimjetnim čarima metafizike jednog izvora, i to upravo tamo gdje istodobno, *volens nolens*, izlaže situaciju iz-postavljenosti izvora. Ishod toga je, također, vrlo redovito, da iz-postavljenost biva izokrenuta u isključivanje te da je svekolika filozofska politika politika isključivosti i odgovarajućeg isključivanja - neke klase, nekog staleža, neke dane "zajednice" kako bi uvijek završila na jednom "narodu" u "niskom" smislu tog pojma. Zahtjev za jednakošću ponekad je onda nužna, krajnja i apsolutna gesta - zapravo, on je gotovo naznaka iz-postavljenosti kao takve. Međutim, dokle god se radi o "egalitarnom zahtjevu utemeljenom na rodnom identitetu"¹² jednakost još uvijek ne daje puno važenje singularnosti, odnosno suočava se s znatnim poteškoćama pokušavajući to učiniti. I upravo tu kritika apstrakcije pravâ dobiva svoje puno obličje. No "konkretno" koje joj treba suprotstaviti nisu prije svega empirijske zadatosti koje u kapitalističkom režimu iscrpljuju i najbolju egalitarnu volju. *Konkretno* prije svega označava stvarni predmet mišljenja bitka-zajedno, a taj stvarni predmet je, u krajnjoj instanci, singularni plural izvora, pa

prema tome i izvora same "zajednice" [pod uvjetom da želimo zadržati to ime za nju]. Što je, nedvojbeno, naznačeno i riječju koja dolazi nakon jednakosti u republikanskom sloganu: "bratstvo" želi biti rješenje za "jednakost" [ili za "égaliberte"]¹³ prisjećanjem ili pozivanjem na "rodni identitet". Dakle, upravo je taj zajednički izvor zajedničkoga ono što nedostaje.¹⁴

Ili barem "nedostaje" utoliko ukoliko ga se razmatra iz horizonta filozofske politike. Jednom kada taj horizont bude dekonstruiran - što se već zbiva - na vidjelo će izaći nužnost singularnog plurala izvora. Nemam nakanu tim povodom predlagati neku "drugu politiku". Zapravo, nisam ni siguran da taj pojam [ili pojam "političke filozofije"] više može imati konzistenciju koja ne bi bila tek taj otvor u horizontu koji nam se javlja na kraju duge povijesti naše Zapadne situacije, i to kao ponovno otvaranje naše situacije. Želim samo pridonijeti tome da se pokaže da par filozofija-politika, u svoj snazi njegove povezanosti, *istodobno izlaže i uskraćuje ispostavljenost izvora* i su-pojavljivanje, koje je njen korelat.

Filozofsko-politički horizont je ono što uspostavlja vezu ispostavljenosti s kontinuitetom i zajednicom biti. Takav odnos, da bi zbilja bio, zahtjeva jedan esencijalistički postupak - postupak žrtvovanja. Pogledamo li pažljivo naći ćemo u svakoj političkoj filozofiji udio žrtvovanja [odnosno, naći ćemo njegovo *apstraktno* osporavanje, što se svodi na žrtvovanje konkretne singularnosti]. No kao singularni izvor egzistenciju nije moguće žrtvovati.¹⁵

U tom pogledu, hitnost našeg zahtjeva nije još jedna politička apstrakcija. Hitno treba iznova razmotriti sam smisao "politike" - prema tome, i "filozofije" - pod uvjetima izvorne situacije: golog izlaganja singularnih izvora. Dakle, potrebna je jedna "prva filozofija", i to u kanonskom smislu tog izraza, to jest jedna ontologija. Filozofija mora početi iznova, započeti iznova polazeći od sebe protiv sebe, to jest protiv političke filozofije i filozofske politike. A za to ona mora u načelu misliti o tome kako smo to "mi" između nas - kako je ustroj našeg bitka u tom biti-u-zajedništvu, jer se taj upravo doslovno sastoji u onom "u" odnosno u onom "između" njegovog oprostorenja.

Posljednja "prva filozofija", ako se usudimo to tako kazati, dana nam je s Heideggerovom fundamentalnom ontologijom. Upravo nas je ona dovela na put na kojem smo sada, znali mi to ili ne, jedni s drugima. Upravo stoga se i njen autor mogao, u svojevršnom obratu

same *Destruktion*, tako neoprostivo kompromitirati u filozofskoj politici koja se pretvorila u zločin. I upravo nam to ukazuje odakle treba iznova započeti: treba iznova razraditi fundamentalnu ontologiju [i ono što je prati - kako egzistencijalnu analitiku tako i povijest bitka te mišljenje *Ereignisa*], no ovog puta jasno *polazeći od singularnog plurala izvora*, to jest polazeći od *su-bitka*.

Kasnije ću se vratiti na taj program, ali bez smiješne pretenzije da ja sam budem njegov izvršitelj - po definiciji i po biti tu "prvu filozofiju", poput Maldororove poezije, moraju "sačiniti svi, a ne jedan". Za sada samo želim naznačiti načelo njene nužnosti. Heidegger jasno proglašava su-bitak [*Mitsein*, *Miteinandersein* i *Mitdasein*] bitnim za ustrojstvo samog *Daseina*. Na osnovu toga trebalo bi biti apsolutno jasno da *Dasein* isto kao što nije "čovjek" niti "subjekt" nije ni "jedini", jedinstven i izdvojen, nego uvijek samo jedan, svaki pojedini, jedan-drugim. Ako je to određenje bitno, ono mora bezrezervno poprimiti ili pokazati jednu su-izvornu dimenziju - no kao što je već često primjećivano, unatoč potvrđivanju te su-izvornosti ono je ustupila mjesto razmatranju *Daseina* "po sebi". Dakle, valjalo bi ispitati mogućnost da se izričito i kontinuirano izloži su-izvornost te da se pokaže koji je njen značaj po cjelinu ontološkog poduhvata [kao i po njegove političke konsekvence].¹⁶

Potrebno je samo odmah nadodati da za takvo ispitivanje postoji daleko dublji razlog od onoga što se isprva može činiti tek jednostavnim "prebacivanjem težišta" u hajdegerovskom diskursu - njegov je domašaj daleko veći, jer na kraju ne radi se ni o čemu manjemu od same mogućnosti govorenja o "Daseinu" općenito, o "egzistirajućem" ili "egzistenciji". Što bi se dogodilo u filozofiji kada bi u njoj bilo isključeno govoriti o bitku drugačije osim kazujući "mi", "ja" i "ti"? Gdje govori bitak i tko govori bitak?

A taj najavljeni razlog vezan je upravo uz govorenje bitka/o bitku. Tema su-bitka i su-izvornosti mora se obnoviti i treba "ponovno pokrenuti" egzistencijalnu analitiku jer ona ima za cilj odgovoriti na pitanje smisla bitka, odnosno bitka kao smisla. Dakle, ako se smisao bitka prvo ukazuje udjelovljenjem bitka u *Daseinu* i kao *Dasein*, onda to udjelovljenje, upravo kao *smisao*, može sebe potvrditi i izložiti samo na način su-bitka - jer smisao nikad nije za jednoga, nego od jednoga ka drugom, uvijek između jednoga i drugoga. Smisao bitka, dakako, nikada nije u onome što se kaže - u značenjima, nego sasvim sigurno u

tome da "je on govoren" u apsolutnom smislu tog izraza. "Govori se", "to govori" što hoće reći "bitak je govoren", on jest smisao [a ne on ima smisla]. Ali ovo "se" ili "to", to smo uvijek samo *mi*.

Drugim riječima, otkrivajući se kao ulog smisla bitka *Dasein* se već, prije bilo kojeg drugog izlaganja, otkrio kao biti-sa. Smisao bitka nije prvo na djelu u *Daseinu* kako bi se zatim "priopćio" drugome - njegovo udjelovljenje je *istovjetno biti-sa*. Odnosno drugačije: *bitak je udjelovljen kao "sa"*. To je odsad minimalna, apsolutno neosporna ontološka premisa. Bitak je udjelovljen između nas, on ne može imati drugi smisao osim izpostavljenosti toga "između".

Uostalom, sam Heidegger piše: "u Daseinovom razumijevanju bitka već se nalazi... razumijevanje drugih".¹⁷ Ali time je, dakako, još uvijek premalo rečeno - razumijevanje bitka nije ništa drugo do razumijevanje drugih, što znači, u svim smislovima, razumijevanje drugih kroz "mene" i "mene" kroz drugih, razumijevanje jedni drugih. Sasvim jednostavno može se reći: bitak je komunikacija. Preostaje onda saznati što je "komunikacija".

U ovom trenutku nije toliko važno odgovoriti na pitanje [ako to uopće i jest pitanje, i ako u osnovi na njega već nismo odgovorili, ako na njega ne odgovaramo svakim danom i svaki put...] koliko zaustaviti se na činjenici njegovog izlaganja. Ako je "komunikacija" za nas, danas, tako značajna stvar - u svim smislovima te riječi... - ako teorije o njoj cvjetaju, ako njene tehnike bujaju, ako "medijatzacija" "medija" sebe povlači u autokomunikcijski vrtlog, ako se s raščaranom ili slavljeničkom fascinacijom toliko pretresa tema nerazlučivosti "medija" i "poruke", to je stoga jer je nešto ogoljeno - gole i "sadržaja" lišene spone komunikacije - gole spone onoga *kom-* [onoga *telekom-*, budi rečeno uz svu njegovu zasebnost], to su *naše* spone, ili "mi" kao spone, mreža, jedno mrežasto, protežno *mi* sa svojom protežnošću kao svojom biti i svojim oprostorenjem kao svojom strukturom. Mi, "mi sami", previše smo lako naklonjeni tomu da u tome vidimo kob modernosti. Međutim, unatoč takvim oskudnim dokazima, moguće je da mi još, s pravom, ništa nismo shvatili od situacije te da nam treba iznova početi shvaćati nas same - našu egzistenciju i egzistenciju svijeta, naš tako ispostavljeni bitak.

06 | SINGULARNO PLURALNO BITI

Singularno pluralno biti - te tri poredane riječi bez određene sintakse - “biti” je glagol ili imenica, “singularno” i “pluralno” su imenice ili pridjevi, sve kombinacije su moguće - obilježavaju istodobno apsolutnu jednakost i njenu otvorenu artikulaciju koju je nemoguće zatvoriti u jedan identitet. To *biti* je istodobno nerazlučivo i razlučivo singularno i pluralno. Ono je singularno pluralno i pluralno singularno. No to ne konstituira nikakav pojedinačni predikat bitka, kao da bi on bio ili imao neki određeni broj atributa, a među njima i taj dvostruki, protuslovni ili hijazmatski atribut toga singularno-pluralno biti. Naprotiv, singularno-pluralno [ili singularno pluralno] je konstitucija biti bitka: konstitucija koja posljedično razgrađuje ili izmješta svaku jedinstvenu i supstancijalnu bit samog bitka. Međutim, to je samo način govorenja, jer ne postoji nikakva prethodna supstancija koja bi potom bivala razgrađena. Bitak egzistencijom ne prethodi svoj singular plural. Točnije, on apsolutno ne *egzistira prethodno*, ništa ne egzistira prethodno - egzistira samo ono što egzistira. Od Parmenida nadalje bitna je osobitost filozofije da razvija tu jedinstvenu postavku u svim njenim smislovima - postavku koja ništa ne postavlja osim postavljenosti i ispostavljenosti egzistencije. To je pluralna singularnost filozofije i jedini njen zadatak.¹⁸

Ono što egzistira, štogod to bilo, upravo zato jer egzistira ko-egzistira. To su-upletanje egzistiranja je dioba svijeta. Svijet nije ništa izvanjsko egzistenciji, on nije izvanjsko pridruživanje drugih egzistencija - on je ko-egzistencija koja ih ispostavlja skupa. Pa ipak, moguć je prigovor, nešto treba egzistirati. Kant je dokazao da nešto uistinu i egzistira jer egzistenciju mislim barem kao mogućnost - a kako je mogućnost sekundarna u odnosu na zbilju, onda već egzistira i nešto što je zbiljsko.¹⁹

Valja napomenuti da ovaj izvod zapravo navodi na zaključak o pluralnosti egzistencija: egzistira nešto [barem “ja”] i nešto drugo [barem ono drugo “ja” koje predstavlja mogućnost], prema kojem se postavljam u odnos kako bih se mogao zapitati postoji li nešto takvo kao ono što mislim kao moguće. Ko-egzistira barem više od jednog “ja”. To bi se trebao proširiti ovako: ipak ne egzistiraju samo ti “ja”, shvaćeni kao subjekti predočavanja, jer sa stvarnom razlikom između dvaju “ja” ujedno je dana općenito razlika između stvari, barem između mog

tijela i mnogih drugih tijela. Ta varijacija na starinski način služi samo da bi pokazala ovo: nikada nije bilo niti će ikada biti filozofskog solipsizma, a na određen način nikada nije bilo niti će ikada biti filozofije “subjekta” u smislu beskonačne zatvorenosti nekog za-sebe u sebe.

Međutim itekako važi, i to za čitavu filozofiju, ono što je paradigmatično predočeno u ovoj Hegelovoj rečenici: “Ja je ono po sebi i za sebe univerzalno, a zajedništvo [*Gemeinschaftlichkeit*] je također oblik univerzalnosti, ali izvanjski”.²⁰ Dobro je poznato da dijalektička logika zahtijeva prolaženje izvanjskim kao bitnim za samu unutrašnjost - no ipak za tu logiku *istina* univerzalnoga i njegove zajednice na kraju se ponovno pronalazi i postavlja u “unutrašnjem” i subjektivnom obliku onoga “Ja”. Prema tome, preostaje nam da zadržimo taj moment “izvanjskosti” kao moment koji je od bitne važnosti, tako bitne da tu izvanjskost ne možemo dovesti u odnos ni prema kakvom individualnom ili kolektivnom “ja” a da nedokidivo ne održimo i *izvanjskost samu i to kao takvu*.

Singularno pluralno biti znači da bit bitka jest, jedino jest, kao *su-bit*, *ko-esencija*. Ali su-bit ili *su-bitak* [su-bitak-u-množini] sa svoje strane označava bit toga *su-*, *ko-*, odnosno, ili prije, samo to *ko-* [lat. *cum-*] u poziciji biti ili kao bit. Naime, su-bitnost se ne može sastojati u sabiranju biti gdje bi preostajalo za odrediti bit tog sabiranja kao takvog - u odnosu na tu bit sabrane biti bile bi akcencije. Subitnost znači bitna dioba bitnosti - ako baš hoćemo, dioba u vidu sabiranja. Što je moguće izreći i na sljedeći način: ako je bitak su-bitak, onda je u su-bitku upravo to “sa” ono koje tvori bitak a ne pridolazi mu tek naknadno. Tu vrijedi isto što vrijedi za kolektivnu moć - moć nije ni van članova kolektiva ni unutar svakog od njih, ona se sastoji od same kolektivnosti.

Dakle nije prvo bitak kojem se pridružuje to sa, nego je to sa u srži bitka. S obzirom na to apsolutno je nužno promijeniti barem poredak filozofskog izvođenja za koje je to “sa” - i drugo koje ide uz sa, ako je to moguće tako reći - redovito dolazi naknadno, premda taj slijed istodobno opovrgava dublja logika koja je tu na djelu. A taj je poredak na vrlo osebujan način zadržao čak i Heidegger koji su-izvornost *Mitseina* uvodi tek nakon što je utvrdio izvornost *Daseina*. Isto se može primijetiti u huserlijanskoj konstituciji *alter ega*, premda je on također na svoj način suvremen [opet to *sa, cum*] s *egom* u “jednoj

jedinoj...zajednici”.²¹

Moguće je, *a contrario*, pokazati - iako Hegel započinje fenomenologiju duha momentom “osjetilne izvjesnosti”, u kojoj svijest naizgled još nije ušla u odnos s drugom sviješću - da se taj moment svejedno odlikuje jezikom kojim svijest prisvaja istinu osjetilne neposrednosti [glasovito “sada je noć”] te da je time odnos prema drugoj svijesti krišom pretpostavljen. Lako bi bilo navesti opažanje te vrste: primjerice, evidentnost *ego sum* konstitutivno i su-izvorno je upućena na svoju mogućnost u svakome od Descartesovih čitatelja, i upravo toj mogućnosti u svakome od nas, to jest u toj su-mogućnosti, evidentnost kao evidentnost duguje svoju moć i svoju istinosnost.²² *Ego sum = ego cum*.

Na taj način moglo bi se pokazati da za čitavu filozofiju da nužni slijed izlaganja nije prepreka tome da je dublji poredak razloga uređen prema su-izvornosti. Zapravo, kada predlažem preokretanje poretka ontološkog izlaganja, ja samo predlažem da se iznese na vidjelo ishodište koje je više ili manje prikriveno prisutno kroz čitavu povijest filozofije - i to utoliko više prisutno ukoliko daje odgovor na gore opisanu situaciju: filozofija započinje sa “sugradanskom” koegzistencijom kao takvom i u njoj [što, za razliku od oblika “imperija” moć odmah postavlja kao problem]. Odnosno, “polis” nije primarno oblik političke institucije, on je primarno su-bitak *kao takav*. Filozofija je sve u svemu mišljenje su-bitka te je zbog toga također sumišljenje kao takvo.

No ne radi se, dakako, samo o tome da se razjasni dosad manjkavo izlaganje... Radi se također o tome da se dâ pun značaj bitnim razlozima zbog kojih je tijekom čitave povijesti filozofije su-bitak podređivan bitku, *premda* se on istodobno i razmjerno toj podređenosti stalno nametao kao sâm problem bitka. Sve u svemu, *su-bitak je najsvojstveniji problem bitka* - i zadatak je saznati zašto i kako on to jest.²³

Ponovimo dakle: ne prvo bitak bivajućega, a zatim sâm bivajuće koje biva jedno-s drugim, nego bivajuće - i to svako bivajuće - u svom bitku određeno kao bivanje jednog-s drugim. Singularno pluralno: tako da je singularnost svakoga nedjeljiva od njegovog bitka-s-množinom i *zato jer* je, u stvari, singularnost općenito nedjeljiva od pluralnosti. Još jednom, ne radi se o dodatnom svojstvu. Pojam singularnoga implicira njegovo singulariziranje i shodno tome njegovo razlikovanje naspram ostalih singularnosti [za razliku od primjerice pojma individue, budući

da bi savršena individua bila totalitet koji je imanentan i bez drugoga; ili pojma partikularnoga, budući da ono pretpostavlja skup kojega je on dio te naspram drugih partikularnosti ne može očitovati nikakvu drugu osim numeričke razlike]. Uostalom, *singuli* na latinskom se može reći samo u pluralu, jer označava “jednog” iz “jednog po jednog”. Singularno je istodobno *svaki* pojedini te, prema tome, i svako *sa* svima drugima i *između* svih drugih. Singularno je plural. Dakako, ono također nudi individualno svojstvo nedjeljivosti - ali ono nije nedjeljivo kao kakva supstancija, ono je nedjeljivo iz navrata u navrat, u samom događaju svojeg singulariziranja. Ono je nedjeljivo kao trenutak, što znači da je također beskonačno djeljivo, odnosno *punktualno* nedjeljivo. S druge strane, ono je također kao partikularno, ali pod uvjetom *pars pro toto*: singularno je uvijek *pro toto*, za cjelinu, namjesto nje i spram nje. [Ako čovjek stoji za bivajuće u cjelini, kao što sam to pokušao pokazati, on je onda izlaže singularno kao takvo i to općenito]. Singularnost se ne izdvaja iz pozadine bitka - ona je, onda kada jest, sam bitak ili njegov izvor.

Još jednom, lako je prepoznati gdje te odlike odgovaraju odlikama kartezijanskog *ego suma*. Singularno je *ego* koji nije “subjekt” u smislu odnosa sebe prema sebi. Ono je “ipseitet” koji nije odnos nekog “ja” prema “sebi”.²⁴ Ono nije ni “ja” ni “ti”, ono je ono što je razlikovano u razlikovanju, odjelito u odijeljivanju. Ono je biti-odvojeno samog bitka i u samom bitku: bitak iz maha u mah - koji svjedoči o tome da je bitak iz maha u mah.

Bit bitka je mah. “Bitak” je uvijek, svaki put, mah bitka [udarac, napad, udar, lupanje, sraz, susret, pristupanje]. Prema tome, uvijek i mah onoga “sa” - singularnosti koje su singularno skupa, no čiji skup nije ni zbroj niti sveobuhvatnost niti “društvo” niti “zajednica” [te riječi samo izazivaju probleme]. Skup singularnosti je singularnost “sama”. Ona ih “skuplja” utoliko ukoliko ih oprosturuje, ona su “vezana” utoliko ukoliko nisu objedinjena.

U tim uvjetima bitak kao su-bitak možda se ne bi mogao izricati u trećem licu kao u “jest” ili “ima”. Više ne bi bilo izvanjskog motrišta na bitak-skupa, odakle bi se moglo iskazati da “ima” bivajućega i su-bitka bivajućih jednih s drugima. Ne bi bilo ni onoga “jest” te stoga ni onoga “jesam” koje je podređeno iskazivanju onoga “jest”. Treće lice singulara trebalo bi prije misliti kao da je zapravo prvo. Ono onda postaje prvo lice plurala. Bitak se može izreći samo na taj singularni način: “jesmo”.

Istina *ego sum* je *nos sumus* - i to "mi" ljudi iskazuju za sva bića s kojima "mi" jesmo, za svaku egzistenciju kao biti-po-biti-sa, kao bitak čija je bit ono *sa*.

["Govorit će se..." - tko *se*? Mi ćemo govoriti - tko je to "mi"? Kako mogu reći "mi" za vas koji čitate? A kako za sebe? Kako postići da mi mislimo zajedno, iako smo svejedno na putu da to učinimo, bili mi "složni" oko toga ili ne? Kako smo to mi jedni s drugima? A to znači pitati: kako stvar stoji s našom komunikacijom i ovom knjigom, dakle s ovim rečenicama te sa cjelokupnom situacijom koja im više ili manje daje smisao? To je pitanje filozofije kao "književnosti", to jest sljedeće pitanje: do kojeg je to momenta moguće održati filozofski diskurs u trećem licu kada bi on trebao prerasti u - što? razgovor? lirizam?... Stroga konceptualna rigoroznost su-bitka iscrpljuje diskurs njegovog koncepta...]

★ ★ ★

Time je ono što se naziva "društvo", u najširem i najdifuznijem smislu te riječi, šifra za jednu ontologiju koju tek treba iznijeti na vidjelo. Rousseau ju je naslutio kada je dobro koje je loše nazvano "ugovorom" učinio događajem "koji je glupu i ograničenu životinju učinio inteligentnim bićem i čovjekom"²⁵, a ne tek sporazumom među pojedincima. [Nietzsche na paradoksalan način potvrđuje tu slutnju kada Zaratuštra grmi da je "ljudsko društvo pokušaj, a *ne* 'ugovor'". [26]] Marx ju je nazreo kada je čovjeka označio kao društveno biće po njegovom postanku, njegovoj proizvodnji i njegovom telosu - te kada je tendencijalno, čitavim kretanjem i čitavim stavom svog mišljenja, sam bitak pripisao tom društvenom bitku. Heidegger ju je odredio kada je su-bitak postavio kao konstitutivan za tubitak. Međutim, nijedan od njih nije radikalno tematizirao ono *sa* kao bitnu značajku bitka i kao njegovu singularnu pluralnu bit. No oni su nas, skupa i jedan za drugim, doveli do točke gdje više ne možemo izbjeći ono u korist čega svjedoči i svekoliko iskustvo suvremenosti - odsad je ulog više ne misliti:

- ni polazeći od jednoga niti polazeći od drugoga,
- ni polazeći od njihove skupnosti koja je čas poimana kao Jedno čas kao Drugo,

nego misliti apsolutno i bezostatno polazeći od onoga *sa*, kao bitnog svojstva jednog čiji je bitak samo jedno-s-drugim.

Jedno/drugo znači ni "pomoću" ni "za" ni "u" ni "unatoč", nego "sa". Istodobno i manje i više od "odnosa" ili "veze", pogotovo ako odnos ili veza pretpostavljaju prethodnu egzistenciju članova koje povezuju - jer "sa" je točno suvremeno sa svojim članovima, ono je zapravo njihova suvremenost. "Sa" je dioba prostoru-vremenu, ono je ono u-isto-vrijeme-na-istom-mjestu kao ono samo, u sebi samome, raspršeno. Ono je u trenutku umnoženo načelo identiteta - bitak je u isto vrijeme na istom mjestu oprostoren u beskonačno mnoštvo sinularnosti. Bitak je s bitkom; on se ne poklapa nego je pored sebe, kraj sebe, tik uz sebe, gotovo se dodiruje, u paradoksu bliskosti koja otkriva udaljenost i stranost. Mi smo uvijek netko drugi, uvijek s drugima. "Sa" ne ukazuje ništa više na dioništvo u zajedničkoj situaciji no na postavljenost čistih izvanjskosti skupa [klupe sa stablom sa psom sa prolaznikom].

Pitanje bitka i smisla bitka postalo je pitanje su-bitka i bitka-skupa [smisla svijeta]. Upravo je to značenje moderne tjeskobe koja nam manje otkriva "križu društva", a više nalog kojeg "društvenost" ili "društvovanje" ljudi zadaje samoj sebi ili kojeg dobiva od svijeta - nalog da ona ima biti samo ono što ona jest te da, naposljetku, ona sama ima biti bitak kao takav. Takva formulacija je prije svega očajna tautološka apstrakcija - i zbog toga smo zabrinuti. No naš je zadatak probiti tvrdu ljušturu te tautologije: što je su-bitak bitka?

U stanovitom smislu uvijek se ponavlja polazišna situacija Zapada, uvijek se radi o problemu polisa, i u njegovom ponavljanju istkana je našu povijest - kako u dobru tako i u zlu. Danas se to ponavljanje javlja kao situacija čije dvije glavne datosti tvore svojevrsnu antinomiju - s jedne strane izloženost svijeta, s druge strane kraj predstavljanja svijeta. To znači ništa manje do promjena u odnosu "politika-filozofija". S jedne strane više se ne može raditi o jednoj jedinjoj zajednici, o njenoj biti, o njenom zatvaranju i njenoj suverenosti, s druge strane više se ne može raditi o tome da se uredi zajednica prema zapovijestima neke Druge suverenosti, a niti o krajevima povijesti. No više se ne može raditi ni o tome da se društvo tretira kao žalostan a neizbježan događak, prisilu s kojom se treba ili ovako ili onako nositi. Zajednica jest gola, međutim ona je imperativ.

Dakle, s jedne strane sam pojam zajednice ili polisa je razlomljen u svakom smislu - znak toga su raznolike i kaotične pojave infranacionalnoga, supranacionalnoga, paranacionalnoga te izmještanja "nacionalnoga" općenito; s druge strane pojam zajednice

sada, čini se, ima za sadržaj samo svoj vlastiti prefiks, ono *cum*, ono *sa* lišeno supstancije i vezanosti, ogoljeno od unutrašnjosti, subjektivnosti i osobnosti. I na jedan i na drugi način suverenost je ništa.²⁷ Suverenost je ništa osim ono *cum*-, ono *sa*-, te kao takva uvijek i beskonačno “za-svršiti”.

Ne treba misliti dokidanje suverenosti. Treba misliti sljedeće pitanje: ako je suverenost bila taj veliki politički termin za definiranje zajednice [njenog osnova i njene biti] iznad koje nema ničega, nema drugog utemeljenja i svrhe osim nje same, što se događa kada toj suverenosti više ne preostaje ništa osim singularno pluralnog oprostorenja? Kako misliti suverenost kao ogoljeno “ništa” onoga “sa”? Istovremeno, ako je politička suverenost uvijek značila odbacivanje dominacije [nad nekim državom od strane druge države ili od strane Crkve, nad nekim narodom od strane nečeg drugog a ne njega samoga], kako misliti голу suverenost onoga “sa” protiv dominacije, bilo da je to dominacija neke druge instancije nad bitkom-skupa ili dominacija skupnosti nad njom samom [njenim reguliranjem i “automatskim” nadzorom]? Aktualnu transformaciju “političkog prostora”²⁸ moglo se početi opisivati kao prelaz prema “imperiju”. Imperij istodobno označava dominaciju bez suverenosti [bez provedbe takvog koncepta] te širenje, oprostorenje i pluralnost koje je u suprotnosti s koncentriranjem prema unutra koju zahtjeva politička suverenost. Kako misliti oprostorenje imperija protiv njegove dominacije?

I na jedan i na drugi način gola suverenost [što bi mogla biti reformulacija Batailleve suverenosti] pretpostavlja distanciranje kako od “političko-filozofskog” poretka tako od poretka “političke filozofije”: ne na korist depolitiziranog mišljenja, nego na korist mišljenja koje preispituje samu konstituciju, imaginaciju i značenje političkoga, koje omogućuje da se identificira političko u njegovom povlačenju i polazeći od tog povlačenja. Povlačenje političkoga²⁹ ne znači njegovo nestajanje. To znači da nestaje filozofska pretpostavka svega političko-filozofskoga koja je uvijek ontološka pretpostavka. Ona ima različite oblike: ona se može sastojati u tome da se bitak misli kao zajednica a zajednica kao telos; ili, naprotiv, da se bitak misli kao prethodeći i izvanjski poretku društva a da se društvo misli kao akcidentalna vanjski učinak trgovine i moći. No na taj način biti-skupa nikada stvarno ne postaje tema i problem ontologije. Povlačenje političkoga je ontološko otkrivanje, ogoljenje su-bitka.

Singularno pluralno biti: u jednom potezu, bez puntuacije, bez znaka jednakosti, implikacije ili posljedičnosti. Jedan jedini kontinuirano-diskontinuirani potez, koji zacrtava cjelokupnost ontološke domene, bitak-sa-samim-sobom koji je određen kao ono “sa” između bitka, singularnoga i pluralnoga, te koji u isti mah ontologiji nameće ne samo drugo značenje, nego drugu sintaksu. “Smisao bitka” ne samo kao “smisao onoga sa”, nego još, i nadasve, kao ono “sa” smisla. Jer nijedan od njegovih triju članova ne prethodi niti je temelj drugima, a svaki označuje su-bit drugih. Su-bit postavlja samu bit u povlaku - “biti-singularno-pluralno” - u povlaku jedinstva koja je također povlaka diobe, povlaka dioništva koja se dakle briše, ostavljajući svaki član u njegovoj izoliranosti i njegovom bitku-jednog-s-drugima.

Jedinstvo neke ontologije sada valja tražiti u tom povlačenju, u tom razvlačenju, tom razdvajanju i tom oprostorenju koje je simultano oprostorenje između bitka, singularnoga i pluralnoga, uzetih kao razlučene i nerazlučene. U takvoj ontologiji - koja nije “ontologija društva” u smislu jedne “regionalne ontologije”, nego je ontologija sama kao “društvenost” ili “društvovanje” koje je izvornije od svakog “društva”, od svake “individualnosti” i od svake “biti bitka” - bitak je *sa*, on je *kao ono sa* samoga bitka [su-bitka bitka], premda bitak nije identičan sam sebi *kao takav*³⁰ [*kao bitak bitka*], *nego postavlja se, daje se ili nadolazi, iz-postavlja se* - stvara događaj, povijest i svijet - kao svoje vlastito singularno pluralno *sa*. Kazano opet drugačije: *bitak nije bez bitka* - što je bijedna tautologija dokle god se ne shvati da on jest na su-izvoran način bitka-s-bitkom-samim.

Na taj način bitak je simultan. Isto kao što je, da bi se kazao bitak, potrebno ponoviti ga i kazati da “bitak jest”, isto tako bitak jedino tako jest da je simultan sam sa sobom. Vrijeme bitka [vrijeme koje on jest] je ta simultanost, ta koincidencija koja pretpostavlja “incidenciju” općenito, gibanje, premještanje ili razmještanje, izvorna vremenska derivacija bitka, njegovo oprostorenje.

Pollakôs legomenon - bitak se kazuje mnogostruko: doista ovdje valja ponoviti taj aristotelijanski aksiom. Ponovimo opet - u skladu s onime “sa”, onime “također”, onime “još” povijesti koja ponavlja to iskapanje i to povlačenje bitka - singularnost bitka je njegov plural. No on se više ne

kazuje mnogostruko polazeći od jedne jedine pretpostavljene srži smisla. Ta mnogostrukost kazivanja [to jest, onih koji kazuju] - sa svakim uvijek singularnim kazivanjem - pripada Bitku kao njegov ustroj. A u kazivanju, i onkraj kazivanja, u njegov ustroj ulazi i mnogostrukost bića u cjelini.

Bitak stoga ne konincidira sam *sa* sobom a da se sama ta koincidencija odmah i bitno ne očituje kao *ko*-struktura njegovog događaja [incidencija, susret, kut otkona, udar, neskladni sklad]. Bitak *ko*-incidira s bitkom - to jest, on *jest* oprostorenje, izbijanje - izbijajuće oprostorenje onoga *ko*-, izbijanje singularnoga pluralnoga.

Moglo bi se postaviti pitanje zašto je potrebno i dalje nazivati "bitak" nečim čija bi se bit svodila na jedan prefiks bitka, na jedno *ko*-van kojega ne bi bilo ničega, ničega osim bića ili egzistencijâ, ali ne i nekakve supstancije ili konzistencije koja bi pripadala bitku kao takvom. I zapravo radi se upravo o tome. Bitak se ne sastoji ni u čemu drugome nego egzistenciji svih egzistencija. Međutim, sama ta konzistencija ne raspršuje se u prašinu supostavljenih bića. Ono na što pokušavam ukazati govoreći o "iz-postavljenosti" nije ni jednostavna postavljenost ni supostavljenost. Ono *ko*- dobro definira jedinstvo i jedinstvenost onoga što općenito jest. Ono što treba pojmiti upravo je ta konstitucija u onome "ko-" tog jedinstvenog jedinstva: ono *singularno pluralno*.

[Uostalom, bez muke bi se moglo pokazati da je to pitanje kojeg je prenosila i ponavlja jedna duga tradicija, tradicija Leibnizove monadologije isto kao i tradicija svih oblika "izvorne diobe" te, još obuhvatnije, svih oblika razlike jednoga u sebi ili za sebe. I upravo je to ponavljanje važno: koncentriranje i iskapanje pitanja - što ne znači nužno napredak niti njegovu suprotnost - osiromašenje, nego prije izmještanje, skretanje, premještanje prema nečemu drugome, prema nekom drugom filozofskom stavu.]

Pokušat ćemo provizorno kazati sljedeće: podjednako kao što se ne radi o izvornom jedinstvu i njegovom dijeljenju, ne radi se ni o izvornoj mnogostrukosti i o njegovim suodnosima [ni o Jednom koje se sam arhidijalektički dijeli, niti o atomima i klinamenu]. U oba ta slučaja nužno je misliti prethodnost izvora naspram nekog događaja koji ga sustiže kasnije [čak i ako potječe od njega]. Naprotiv, treba misliti izvorno pluralno jedinstvo - i to znači misliti pluralno kao takvo.

Plus, na latinskom, je komparativ od *multus*. To ne znači

"mnogobrojno", nego "više". To je prirast ili eksces izvora, eksces u izvoru. Želimo li to izraziti s obzirom na modele na koje se smo netom pozivali - Jedno je *više* od jednog, ne tako da "se ono dijeli", nego je jedno=*više* od jednoga, jer "jedan" se ne može brojati a da se ne broji *više* od jedan. Ili pak u atomističkom modelu: postoje atomi *više* klinamen. Ali klinamen nije nešto drugo, drugi element van atoma, on nije povrh njih, on je ono "više" njihovog izlaganja - budući da ih je *više*, oni se samo mogu naklanjati ili otklanjati jedni u odnosu na druge. Nepokretnost ili paralelni pad dokinuo bi izloženost, sveo bi se na postavljenost i ne bi se razlikovao od Jednoga-čisto-jednoga [ili, drugačije rečeno, Drugoga]. Jedno čisto jedno je manje od jednoga - ono se ne može ni postaviti ni brojiti. Jedno stvarno jedno je uvijek *više* od jednog, on je u suvišku jedinstva, on je jedno-s-jednim - njegov bitak po sebi su-prisutan.

Samo to *su*- i to kao takvo, su-prisutnost bitka, nije oprisutnjivo kao bitak koji "jest", jer ono jest bitak samo u distanciranju. Ono je neoprisutnjivo ne zato jer bi ono zauzimalo najzabitije i najmisterioznije područje bitka, naime područje nebitka, nego jer ono, sasvim jednostavno, nije podložno logici oprisutnjenja. Ono *sa* - niti prisutno niti ono što bi trebalo oprisutniti [prema tome, u strogom smislu niti "neopristunljivo"] - uvjet je, singularno pluralan, prisutnosti općenito kao su-prisutnosti. Su-prisutnost nije prisutnost povučena u odsutnost, kao što nije ni prisutnost *po* sebi a ni prisutnost *za* sebe.

Isto tako ona nije ni čista prisutnost *pred* ni pred *sobom* ni pred *drugim* ni pred *svijetom*. Istina je da se nijedan od ovih načina prisutnosti ne može dogoditi - ako se uopće događa - ako se prije svega ne događa su-prisutnost. Jedan jedini subjekt ne bi se čak mogao odrediti niti odnositi prema sebi kao subjekt. Subjekt, u najklasičnijem smislu tog termina, ne pretpostavlja samo svoje razlikovanje od predmeta svog predočavanja ili vještine - on barem isto toliko pretpostavlja svoje vlastito razlikovanje od ostalih subjekata čiji ipseitet [štoviše, ako je to moguće tako reći, aseitet, samoopstojnost] može razlikovati od izvorišta svog vlastitog predočavanja ili vještine. *Sa* je dakle pretpostavka onoga "sebe" općenito. No ono upravo *više* nije u osnovu pod-stavljena pretpostavka, na način beskonačnog samopretpostavljanja subjektivne sub-stancije. Kao što ukazuje njegova sintaktička funkcija "*sa*" je predpostavljanje postavljanja općenito, i time konstituirala njegovu izpostavljenost.

“Sebe”, ono “sebe” općenito, zbiva se *sa* prije no što se zbiva kao vlastito i/ili kao drugo. Ta “samoopstojnost” toga sebe prethodi vlastitom i drugom, dakle prethodi također i razlikovanju svijesti i njenog svijeta. Prije fenomenološke intencionalnosti i prije egološke konstitucije, ali također i prije predmetne svijesti kao takve, postoji su-izvornost prema onome *sa*. Dakle, pravo govoreći, nema prethodnosti - su-izvornost je najopćenitija struktura svake kon-sistencije, svake konstitucije i svake *s*-vijesti.

Prisutnost-*sa*: *sa* kao isključivi način onoga biti-prisutan, tako da biti-prisutan i prisutno bitka koincidira po sebi - to jest, *sa* sobom - samo ako on ko-incidira, ako se “podudara *sa*” drugom prisutnošću koja opet *sa* svoje strane ispunjava isti taj zakon. Biti-u-množini-zajedno je izvorna situacija - to je ono što definira neku “situaciju” općenito. I upravo time izvorno i transcendentalno “*sa*” sada, uz osjetnu hitnost, zahtijeva da ga se razluči i artikulira zasebno. No taj pojam donosi i sljedeću, ne baš najmanju poteškoću: prema toj “izvornoj” ili prema toj “transcendentalnoj” poziciji se ne “vraćamo” ili “uspinjemo”, ona je strogo suvremena *sa* svakom egzistencijom kao i svakim mišljenjem.

88 07 | KO-EGZISTENCIJA

Nije slučajnost da su svakovrsni komunizmi i socijalizmi u sebi nosili bitan dio očekivanja modernoga svijeta te nadu u rez i bespovratnu inovaciju - zaista, nadu u revoluciju, to jest ponovno stvaranje svijeta. Svakim danom svjesniji smo toga da nije dovoljno stigmatizirati zablude, prevare i zločine kako “realnih socijalizama” tako i “nacional-socijalizama”. Moralna i politička osuda - osuda koja prije svega predstavlja izvjesnu i zahtjevnu svijest o “pravima čovjeka” - uvijek riskira da pod svojom neospornom legitimnošću prikrije onu drugu legitimnost koja je bila i koja dalje jest legitimnost jednog nesvodivog zahtjeva: da možemo kazati “mi”, da mi možemo sebi kazati mi [kazati to za nas same i kazati to jedni drugima], polazeći od onog momenta gdje to za nas ne mogu kazati ni gospodar ni Bog. Taj zahtjev nije ni najmanje sekundaran, i to je ono što mu daje njegovu strahovitu snagu stihije, subverzije, otpora i bjesnila. Jer ne moći kazati “mi” predstavlja ono što svako “ja” - individualno ili kolektivno - baca u pomućenost u kojoj ono više ne može ni kazati “ja”. Nema ničeg sentimentalnoga, familijarnoga ili “komunitarističkoga” u htijenju da se kaže “mi”. To je egzistencija koja potražuje ono što joj pripada, odnosno svoj uvjet: ko-

egzistenciju.

Ako se “socijalističku” nadu, kao takvu, moralo shvatiti kao iluziju ili obmanu, smisao koji ju je nosio - smisao koji je kroz nju davao znak - time je samo jače izašao na svjetlo. Nije se radilo o tome da se vladavina jednih zamijeni vladavinom drugih, dominacija nad “masama” dominacijom nad njihovim gospodarima. Radilo se o tome da se dominacija općenito zamijeni dijeljenom suverennošću, koja je bila suverenost sviju budući da je bila suverenost svakoga - no suverenost shvaćena upravo ne kao provođenje moći i dominacije, nego kao praksa smisla. Dok su tradicionalne suverenosti [teološko-politički poredak] gubile ne moć [koja se samo premjestila] već mogućnost smislenosti, sam smisao, to jest ono “mi”, zahtijevao je ono što mu pripada - ako se to tako može reći. Ono što je Marx shvaćao kao otuđenje - za koje nadasve ne valja zaboraviti da je za njega bilo ujedno i otuđenje proletarijata i otuđenje buržoazije [u osnovi, dakle, otuđenje onoga “mi”, ali nesimetrično, nejednako] - bilo je u krajnjoj instanciji otuđenje smisla. Međutim, Marx je ostavio nerazriješenim pitanje prisvajanja i ponovnog prisvajanja smisla - primjerice, ostavljajući otvorenim pitanje o tome što bi valjalo poimati pod “slobodnim radom”. Ta je nerazriješenost naposljetku vodila k zahtjevu za jednom drugom ontologijom čovjekovog “rodnog bitka” kao “bitno društvenog” bitka - ko-ontologijom.

Isto tako, raščaranost ili pomutnja našeg kraja stoljeća ne zadovoljava se time da oplakuje socijalističke vizije, kao što se ne može zadovoljiti time da ih zamijeni naivnim srljanjem u “komunitarističke” teme. Raščaranost čini nešto drugo, i ne samo to - ona našu veliku brigu, onu koja “nas” danas čini onim što “mi” jesmo, određuje kao brigu za “društveni bitak” kao takav - utoliko ukoliko “društvenost” ili “društvo” očigledno nisu pojmovi koji odgovaraju njegovoj biti. Upravo zbog toga “društveni bitak”, na isprva beskrajno osiromašen i problematičan način, postaje “bitak-zajedno”, “bitak-u-množini”, “bitak-jedih-s-drugima”, razotkrivajući “*sa*” kao kategoriju koja još nema statusa i uporabe, ali iz koje u osnovi proizlazi sve što nam daje za misliti - i sve ono što “nas” daje za misliti.

U trenutku kada više nema “socijalističke vizije” koju bi se moglo podastrijeti i predložiti “zapovjednom mjestu” nekog subjekta povijesti i politike, u trenutku kada, uzeto još šire, takorekuć više nema “polisa” pa čak ni društva prema kojemu bi se mogla oblikovati neka figura-

vodilja, bitak-u-množini koji je uskraćen svakoj intuiciji, svakoj predodžbi ili imaginaciji, nameće se u svoj akutnosti svog pitanja, u svoj suverenosti svoje hitnosti.

To pitanje i taj zahtjev proizlaze iz konstitucije bitka-u-množini kao takvoga, dakle iz konstitucije pluralnosti u bitku. Ko-egzistencija se tu susreće sa svojim pojmom u krajnje zaoštrenom i složenom obliku. Zapravo, začuđuje da taj termin uvijek služi da bi se označilo uređenje ili status koji je više manje nametnut izvanjskim okolnostima. To je pojam čiji tonalitet varira između ravnodušnosti i rezignacije, ili još točnije, između suobitavanja i kontaminacije. Uvijek obilježena slabim ili mrskim konotacijama, ko-egzistencija označava prinudu, ili u najboljem slučaju prihvatljivu popratnost, ali ne i ulog bitka ili biti, osim u obliku neprevladive aporije s kojom se samo može usuglašavati - one "nedruštvene društvenosti" s kojom se ni sam Kant danas možda ne bi zadovoljio, kada njegov paradoks više nije vodilja razboritom promišljanju o usavršivosti narodâ, nego prije služi kao *pudendum* cinizmu zvanom "liberalizam". No ipak, liberalizam pokazuje sve znakove iscrpljenosti - iscrpljenosti barem u pogledu smisla - kada na pad "socijalizma" on uspijeva odgovoriti samo određujući "društveno" i "sociološko" kao relativno autonomne sfere djelovanja i znanja. Popravljanje napuknuća ili opisivanje struktura nikada neće moći zauzeti mjesto mišljenja samog bitka kao bitka-zajedno. Na pad komunizma tako se samo odgovara ishitrenim potiskivanjem samog pitanja bitka-zajedno [kojeg je pak takozvani "realni" komunizam potiskivao pod zajednički bitak]. Dakle, upravo je to pitanje izašlo na vidjelo, ono i nijedno drugo, i neće nas pustiti, neće prestati vraćati se, jer u njemu u pitanju smo *mi*.

Ono što tako izlazi na vidjelo nije "društvena dimenzija" niti "komunitarna dimenzija" koja bi bila nadodana na prvotnu individualnu datost - pa bio to bitan i određujući dodatak [valja se prisjetiti brojnih shema i okolnosti u uobičajenom razgovoru u kojima nam je nametnut taj poredak: prvo pojedinac a onda skupina, prvo jedan a onda drugi, prvo pravni subjekt a onda stvarni odnosi, prvo "individualna psihologija" a onda "kolektivna psihologija" te, nadalje, kao što se začuđujuće uporno govori, prvo "subjekt" a onda "intersubjektivnost"...]. Ne radi se čak ni o društvenosti ili drugosti koja bi prožimala, usložnjavala, udjelovljavala - *pretvarala u drugo* - u njenom načelu instanciju subjekta, shvaćenog kao *solus ipse*. Posrijedi je nešto

više i nešto sasvim drugo. Posrijedi je ono što određuje načelo tog *ipse*, kakvo god da bilo ["individualno" ili "kolektivno", ako ti termini uopće imaju jasan smisao], samo su-određujući ga sa pluralnošću onih *ipse* od kojih je svako su-izvorno i su-bitno prema svijetu, prema svijetu koji je sada definiran koegzistencijom koju treba razumjeti u jednom još nečuvanom smislu, jer ona se ne zbiva "u" svijetu, nego ona tvori bit i strukturu svijeta. Ne susjednost ili zajednica tih *ipse*, nego ko-ipseitet, su-septvo je to koje izlazi na vidjelo, ali kao enigma o koju se spotiče naše mišljenje.

U filozofiji 20. stoljeća hajdegerovska je ontologija *Mitseina* ostala u skici [vratit ću se na to]. Huserlijska ko-egzistencija ili zajednica dobiva status tek u korelaciji s *egom*, dok takozvana "solipsistička" egologija ostaje prvom filozofijom. Izvan filozofije značajno je da nije socijalna i politička teorija ta koja se najviše približila enigmatičnosti ko-ipseiteta [te sukladno hetero-ipseiteta]. Već je to, s jedne strane, etnologija koja je uvijek suočena s fenomenima su-pripadnosti [31], i to je, s druge strane, Freud u drugoj topici čije je trostruko određenje, sve u svemu, konstituirano prema načelnoj koegzistenciji [što su "to" i "nad-ja", ako ne su-bitak, ko-konstitucija onoga "ja"?]. Moglo bi se isto kazati i za lakanovsku teoriju "označitelja" utoliko ukoliko njegov učinak upravo nije ukazivanje na neko značenje, nego uzajamna korelacija koja uspostavlja "subjekte" [u skladu s tim, lakanovski "Drugi" je sve samo ne neki "Drugi" - taj naziv je teologizirajući atavizam upotrebljen da se označi "društvovanje"].

Međutim, podjednako je značajna činjenica da psihoanaliza još uvijek predstavlja najindividualniju moguću praksu, štoviše svojevrsnu paradoksalnu privatizaciju onoga čiji je zakon upravo "odnos" u svakom smislu te riječi. I tu se, zanimljivo, stvari odvijaju isto kao u ekonomiji - "subjekti" razmjene tu su najstrože su-izvorni, i ta uzajamna izvornost iščezava, kao ko-egzistencija u jakom smislu, pri nejednakom prisvajanju izmjene. To nije slučajnost da Marx i Freud, u svojevrsnoj simetriji, predstavljaju dva pokušaja, oba nerazlučivo i teorijska i praktička, da se dođe do "bitak-zajedno" kao kritične točke [nereda, bolesti] povijesti ili civilizacije. Dopustimo li jedno sumarno shematiziranje, kazat ćemo: između ekonomije i psihoanalize - a budući da nije postojala "socijalistička ekonomija" [nego državni kapitalizam] kao što nije postojala ni "kolektivna psihoanaliza" [osim projekcijom individualnog modela] - rasprostire se goli prostor jednog

“bitka-zajedno” čije je teološko-političko prisvajanje iscrpljeno i izbija samo u reaktivnim klipsajima. A taj prostor je postao *svjetski*, što ne znači samo rasprostiranje po čitavoj površini planete i dalje, nego sve u svemu nadolaženje kao površine onoga što se odvija u temelju - biti su-bitka.

Iz toga proizlazi istodobno zgušnjavanje, koncentracija kojoj je izgleda sudbina jednoobraznost i anonimnost te, s druge strane, atomizacija, su-raspršenost kojoj je izgleda sudbina idiocija, podjednako u grčkom smislu privatnog vlasništva kao i u suvremenom smislu tvrdokorne gluposti [“privatnog vlasništva” kao depriviranost-od-smisla]. Time je izgleda konačno blokirana dijalektika za koju je Marx vjerovao da ju je predvidio, dijalektika “individualnog” prisvajanja koje je u sebi posredovalo momente privatnog vlasništva i kolektivnog vlasništva. I time je istodobno, izgleda konačno, potvrđeno frojdovsko razlikovanje između mogućeg lijeka za individualnu neurozu i neizlječivosti bolesti civilizacije. Ali, isto tako, time su ta dijalektika i to razlikovanje - kao i njihovo paralizirano suočavanje, suočavanje bez komunikacije - označili, na svoj način i nejasno, stjecište pitanja, očekivanja i strepnji jedne epohe: kako se bitak-zajedno može prisvojiti kao takav kada je prepušten samom sebi onakav kakav jest, u svojoj ogoljenoj formulaciji i bez supstancijalističke pretpostavke, odnosno, u drugom leksiku, bez simboličke identifikacije? Što postaje su-bitak kada se *sa* više ne pojavljuje kao sa-stavljenost, nego kao iz-postavljenost?

Što je to *sa-* kao *iz-* koje je to “kao takav” bitka koje ga izlaže kao njegovo vlastito dijeljenje i koji iskazuje da je on, kao bitak, između bitka i bitka samoga? I k tome: što to u bitku spaja to “kao” = “kao takav” i “kao” = “poput”? Bitak kao takav svaki put je bitak kao bitak *jednog* bića, i to svaki puta poput. Što je uzrok da je bitak kao takav bitak-poput, koji kola od bića do bića te koji stoga implicira disparitet, diskontinuiranost i simultanost koji su potrebni da se odmjeri neka “sličnost”? Koja je to kom-plikacija - ko-implikacija i kompleksnost - kojom čovjek, u temi “sličnoga” [dakle, i nesličnost], u toj tako teškoj temi koja uvodi u igru “ljudskost” kao takvu, izlaže [ne]sličnost bitka kroz totalitet bivajućega? Kako bitak kao takav može biti bilo što drugo osim [ne]sličnosti bivajućega u njegovoj simultanosti?

Kazati da je to pitanje ontološko pitanje - i isto tako da ono apsolutno postaje ontološko pitanje - uopće ne znači napuštanje područja ekonomije ili bolesti kao ni napuštanje poretka *prakse*.

Naprotiv kao što sam već kazao, to pitanje nije nikakvo drugo pitanje do pitanje kojeg nazivamo “kapital” i isto tako nije nikakvo drugo pitanje do pitanje “povijesti” i pitanje “politike”. “Ontologija” ne zauzima neki načelni, daleki, spekulativni, ukratko rečeno apstraktni registar. Njen naziv znači: misliti egzistenciju na visini onog izazova mišljenju koje predstavlja globalnost kao takva [bilo da ju se određuje kao “kapital”, “[de]okcidentalizaciju”, “tehniku”, “povijesni rez”, itd.]

08 | UVJETI JEDNE KRITIKE

Povlačenje političkoga i religioznoga - odnosno teološko-političkoga - nema nikakav drugi smisao do povlačenja svakog prostora, svake instancije ili svakog projekcijskog ekrana za figuru zajednice. U pravo vrijeme postavlja se onda pitanje može li bitak-zajedno biti bez figure te u skladu s tim bez identifikacije a da se čitava njegova “supstancija” sastoji u njegovom oprostorenju. Međutim, to pitanje ne može se u cijelosti i odgovarajuće izreći dokle god se ne uvide puni razmjeri tog povlačenja figure i identiteta. Ishitrena, plašljiva i reaktivna misao danas proglašava neizostavnima najuvriježenije forme identifikacije, tvrdeći da ih je njihova vlastita sudbina iskoristila ili izopačila: “narod”, “crkva”, “kultura”, a da i ne govorimo o nejasnoj “etnijski” ni o mučnim “korijenima”. Postoji čitava jedna panorama pripadnosti i vlasništva čiju političko i filozofsku povijest tek treba sastaviti³²: ta povijest samopredstavljanja kao određujućeg elementa u originarnom konceptu društva.

Povlačenje se očituje na dva simultana načina: s jedne strane teološko-političko se povlači u element prava, a s druge strane u vrtoglavicu samopredstavljanja koja više ne upućuje na neki izvor, nego na prazninu svoje vlastite spekularnosti.

Prelaz u element prava dijeli “političko” na dvoje: s jedne strane formalnu apstrakciju prava, koja, kao što se kaže, “daje pravo” svakoj pojedinačnosti i svakom odnosu, ali ne daje tom pravu drugi smisao osim njega samog. S druge strane stvarnost odnosa sila - ekonomske, tehničke, strastvene - tu poprma naglašen i autonomni oblik, osim ako se pravo ne pokuša uspostaviti samo kao izvor ili kao temelj u vidu apsolutnog Zakona. [U tome se ponekad začuđujuće vidi kako se psihoanaliza nastoji suprotstaviti supstancijalističkoj i autoritarnoj viziji društva.] Zakon kao takav nužno je Zakon Drugoga, ili Zakon kao Drugo. Drugo implicira svoju nepredstavljenost. A ona u teološkom

režimu može dati temelj “zabrani predstavljanja”, koja pretpostavlja svetu narav Drugoga, a s njom i čitavu jednu ekonomiju svetoga, žrtvenoga, hijerarhijskoga i unatoč svemu hijerofaničkoga, čak i ako teofanija, a zajedno s njom i teologija, ostaje negativna: pristup Prisutnosti i čak “natprisutnosti” uvijek je sačuvan. U a-teološkom režimu zabrana postaje poricanje predstavljanja - drugost zakona prikriva, potiskuje ili poriče svoj iskon i svoju svrhu u singularnoj prisutnosti svakoga pojedinog od drugih. U tom smislu instancija “nepredstavljivoga” ili “nefigurabilnoga” nosi rizik toga da se pokaže savršeno opresivnom, i ako ne terorizirajućom onda barem zastrašujućom, otvorenom prema strepnji zbog izvornog Nedostatka. “Figura” se, naprotiv, sada može dokazati kao ono što je sposobno otvoriti se prema onome “sa” kao samom obrisu i granici njegovog obličja.

Međutim, ne radi se o tome da se poriče sam zakon - prije se radi o tome da se “dade pravo” singularnom pluralu izvora, te sukladno tome budući da se radi o pravu, onome što se može nazvati njegovoj “izvornoj anarhiji” odnosno samom izvoru prava u onome što je “s pravom bez prava” - egzistenciji koja se kao takva ne da opravdati.

94

Svakako, izvođenje i deduciranje prava polazeći od toga “nepravdljivoga” nije neposredno i ne ide samo od sebe. Ono možda čak po biti izmiče procesu “deduciranja”. No i to treba promisliti, jer inače pravo bez ontologije vraća bitak i njegov smisao u praznu istinu Zakona. Pretpostavljanje da je politika pitanje “ljudskih prava” ujedno je prikriveno pretpostavljanje da je “čovjek” pitanje Druga. I to je upravo ono što pozivanje na “etiku” prikriva - transcendentalnu nepredstavljivost najkonkretnije prisutnosti.

Naprotiv, na drugom polu povlačenja predstavljanje je to koje trijumfira i koje istovremeno u sebe apsorbira sve transcendentalno i sve konkretno. Ono što preostaje iza osiromašene riječi “društvo”, iza te riječi koja je postala siromašna, ispražnjena od svakog “društvovanja, štoviše od svakog “udruživanja”, a da i ne govorimo o “zajednicama” i “bratstvima” iz kojih su iskovane primitivne scene življenja [pri čemu su se primitivne scene pokazale scenom fantazme] - ono što onda preostaje izgleda nije ništa više do to spomenuto “društvo” suočeno sa samim sobom, samim društvenim bitkom kojeg određuje ta igra zrcala i koji se gubi u bljescima svoga zrcaljenja. Ni Drugo ni drugî, nego singularno pluralno čije se podvrgavanje događa njegovom vlastitom

radoznalošću za sebe, u poopćenoj jednakosti svih samopredstavljanja koje ono sebi daje na konzumiranje.

To je nazivano “spektakularno-tržišno društvo” i “društvo spektakla”. To je bila postmarksistička ili metamarksistička intuicija situacionizma. On je smatrao da se “fetišizam robe” - to jest, dominacija kapitala - dovršava u općoj komodifikaciji fetišâ, to jest u proizvodnji i konzumiranju materijalnih i simboličkih “dobara” [a među njima na prvom mjestu demokratskog pravnog poretka] koja sva imaju narav slike, varke ili privida. “Dobro” kojega je “spektakl” opća varka nije ništa drugo doli stvarno prisvajanje društvenog bitka od strane njega samoga. Za poretkom koji je strukturiran vidljivom podjelom društva i koji svoje opravdanje nalazi tek u nevidljivoj onostranosti te podjele [religija, ideal] slijedi imanentni poredak koji poput same vidljivosti u svim pojedinostima oponaša svoje samoprivajanje. Društvo spektakla je društvo koje dovršava otuđenje imaginarnim prisvajanjem stvarnog prisvajanja. Tajna te varke sastoji se u tome da se stvarna varka ne treba sastojati ni u čemu drugome do u slobodnoj kreativnoj imaginaciji sebe, nerazdvojivo i individualnoj i kolektivnoj imaginaciji - spektakularna roba, u svim svojim oblicima, sastoji se u biti u imaginarnome koje ona prodaje namjesto te autentične imaginacije. Ono s čime se univerzalno trguje to je predodžba egzistencije kao invencije i kao događaja koji sebe prisvaja. Subjekt predočavanja - to jest, subjekt sveden na zbir ili protok predodžbi koje on kupuje - zauzima mjesto i ulogu subjekta bitka i povijesti. [Zbog toga se odgovor na spektakl formulira kao slobodno stvaranje “situacije” - prisvajajućeg događaja koji je, u trenutku, otrgnut iz logike spektakla. Zbog toga je situacionizam, proizašao iz umjetničkih pokreta, upućivao na paradigmu umjetničkog stvaralaštva koje je neestetičko i čak antiestetičko.]

Na taj način situacionizam [o kojemu ovdje ne želim proučavati, nego ga razmatram kao simptom³³ - a s njim i neki od njegovih nastavljača u različitim tipovima analize autosimulacije i autokontrole našeg društva - shvatio je da je marksizam promašio moment simboličkog prisvajanja, brkajući ga s momentom proizvodnog prisvajanja, odnosno misleći da proizvodno prisvajanje treba proizvoditi samo sebe te time nadići sebe u simboličkom prisvajanju - samodokidanje kapitala kao integralno ponovno prisvajanje bitka kao zajedničke egzistencije. Točnije, on je shvatio da se takvo nadilaženje

95

upravo i događa. Međutim, ono se ne događa time što dolazi do prisvajanja bitka-zajedno kao simboličkog bitka [koji tvori *symbol* u jakom smislu, to jest vezu prepoznavanja, ontološku instanciju onoga “zajedno” - kao što je za Marxa slučaj s vezom “slobodnog rada” u kojem bi svatko proizvodio sebe kao subjekt s drugima i kao subjekt *toga* bitka-jednih-s-drugima]; on sebe proizvodi kao simbolizaciju same proizvodnje koja ko-egzistenciju stvara samo u vidu tehničke i ekonomske ko-ordinacije robnih mreža.

Situacionizam je tako shvatio da “humanističke znanosti” e koje naposljetku konstituiraju tu autosimbolizaciju društva koja u stvarnosti nije simbolizacija, nego samo predstavljanje, i to, preciznije, predstavljanje subjekta koji nema nikakve druge subjektivnosti osim samog tog predstavljanja. U stvari “humanističke znanosti”, sve očitije [čak i u funkciji kritičke analize za koju su sposobne, onda gdje se ta funkcija nije preobrazila u neku vrstu podmuklog natpredstavljanja], tvore istinski oslonac onoga što je nazvano generaliziranim “spektaklom”. I tu zapravo takozvano pitanje “medijâ” poprima svu svoju ozbiljnost. “Medijalizacija” uopće ne ovisi o napuhanoj halabuci, koja po sebi nije ništa novo, niti o tehničkim i ekonomskim mogućnostima kao takvima. Ona prije svega ovisi o tome što neko društvo sebe predstavlja kroz aspekt simboličnosti. Zbog toga ona i pokazuje takvu sposobnost apsorpiranja svoje vlastite kritike i svog vlastitog kritikantskog, ironičnog ili distanciranog uprizorenja. Svojevrsna opća psiho-sociologija zauzima mjesto pretpostavke neke figure ili identiteta društvenog bitka.

U tom pogledu situacionizam nije bio u krivu kada je prepoznao bijedu koja se nalazi u srcu izobilja, simboličku bijedu koja uostalom ni po čemu ne isključuje trajnu materijalnu bijedu i sve goru oskudicu za neke, a pogotovu za cjelokupne potkontinente južne hemisfere... Bijeda “spektakla” je ime za ko-egzistenciju gdje ko- ne upućuje ni na šta čime bi egzistencija mogla sebe simbolizirati - što će reći: ništa čime bi se egzistencija mogla izreći kao takva, ništa čime ona može tvoriti smisao bitka, u samom trenutku kada se egzistencija potvrđuje i kada se pokazuje kao cjelokupno vlasništvo bitka. Ništa što može tvoriti smisao, ni zajednički ni individualni, u samom trenutku kada zajedno s egzistencijom ništa nije dano osim egzistencije-sa kao prostora za razvijanje i prisvajanje. Bitak-skupa je određen bitkom-skupa-na-spektaklu, i taj bitak-skupa sebe poima kao inverziju one predodžbe o

sebi koju smatra da može sebi postaviti kao izvornu [i izgublenu]: grčki polis okupljen u zajednicu u teatru svojih vlastitih mitova. Danas bi tome odgovarala, primjerice, ova reklama - koja je, uostalom, spektakularni i vrtoglavi povratak situacionističke kritike: “Pored nogometa svaki druga forma umjetnosti je beznačajna”³⁴.

U svakom slučaju, upravo ta neodređena sposobnost vraćanja situacionističke kritike trebala bi izazvati oprez. Samo prokazivanje privida kreće se bez poteškoća u prividu, jer ono ne mora odrediti što je autentično - ne-privid - osim kao nejasno naličje spektakla. No budući da on okupira sav prostor, njegovo naličje može se naznačiti samo kao neprisvojiva tajna izvorne autentičnosti skrivene iza pričinâ. Upravo je zbog toga obmanjujućem “imaginarnom” suprotstavljena stvaralačka “imaginacija”, kojoj kao model još ipak poprilično jasno služi romantički genij. Umjetnik je preuzeo palicu od subjekta-proizvođača, ali još uvijek prema istoj strukturi ontološke pred-postavke koja ne uključuje nikakvo specifično ispitivanje onoga “u zajedništvu” ili onoga “zajedno” bitka i smisla bitka o kojem se radi.

Dakle, također valja pojmiti kako je ta verzija marksističke kritike, a s njom sve verzije kritičke misli u smislu kojeg je uveo Marx [bilo da se radi o više “ljevičarskim” verzijama ili više “sociološkim” verzijama, o Batailleovoj verziji ili verzijama Frankfurtske škole, itd.], pomutila na neki način već *in statu nascendi* ispravnost svoje intuicije. A radilo se o intuiciji da je društvo izloženo samom sebi, potvrđujući svoj društveni bitak bez drugog horizonta osim sebe samog - to jest, bez horizonta Smisla na koji bi se odnosio bitak-zajedno kao takav, bez instancije sastavljenosti za svoju rastvorenu i ogoljenu iz-postavljenost. Ali sama ta intuicija samo se interpretirala kao vladavina pojave, kao zamjena autentične prisutnosti spektaklom - pri čemu je pojava shvaćena na najklasičniji način, znači kao “puka pojava” [površina, sekundarna izvanjskost, nebitan odraz] ako ne i kao “lažna pojava” [privid, varljivi sjaj]. U tom pogledu ta je kritika ostala podređena najpostojanijoj - i, u Nietzscheovom smislu, najtemeljnije “metafizičkoj” - filozofskoj tradiciji: odbijanju da se razmatra poredak “privida”, a povlašćivanju neke autentične stvarnosti [duboke, žive, izvorne - i uvijek na razini Drugoga].

Znano je da se u toj tradiciji osjetilnu pojavu gradilo, i istom gestom odbijalo razmatrati, iz zahtjeva za inteligibilnom stvarnošću, isto tako kao što se pluralnost gradilo i odbijalo razmatrati iz potrebe za

jedinstvom. U skladu s tim, javnu pojavu se grdilo i odbijalo razmatrati zbog neke unutrašnje i teorijske stvarnosti [prisjetimo se samo Platonova Talesa koji je nevješt u poslovima polisa] - pa kada politički ili zajedničarski poredak zahtijevaju autentičnu stvarnost, onda se to događa tako da se političko ili zajedničarsko smjesti u unutrašnjost i zanemari puko "društvena" vanjština [sfera vanjskih potreba i razmjena, sfera svjetovnih pojava, itd.]. Situacionistička kritika - pokazujući time gotovo konstantnu značajku svekolike moderne kritike [barem počevši od Rousseaua] vanjštine, pojave i društvenog otuđenja - nastavila je u biti ukazivati na nešto što je na razini unutrašnje istine [označavane, primjerice, pojmovima "želja" ili "imaginacija"] a čiji je cjelokupni koncept koncept subjektivnog prisvajanja "istinskog života" samog koji je mišljen kao autentični izvor, kao samorazvoj i samoispunjenje.

Dakako, time ne želim zaključiti da se ništa zbilja ne krije iza onoga što se kritizira kao otuđenje, kao iluzija ili ideologija. No nužno je upitati se u kojoj mjeri kritika otuđenja dolazi u opasnosti da ona sama ostane podređena jednom drugom, simetričnom otuđenju - otuđenju na kojeg pokušavam ukazati kada referiram na različite vidove Drugoga, koje još uvijek znači Isto i Samo-sebe jedinstvenog, isključivog, egoističkog prisvajanja, bez obzira kako se poimalo taj *ego* [kao rodni, komunitarni ili individualni]. Na jednom drugom planu moguće je isto tako kazati da je to referiranje uvijek, više ili manje izričito, referiranje na neku "prirodu": univerzalnu prirodu, ljudsku prirodu, prirodnost svakoga pojedinačno ili prirodnost nekog naroda. Pod idejom prirode očuvana je, dakle, dominantna tema samodostatnosti, samouređenja i procesa koji je usmjeren prema nekom krajnjem stanju. Ta priroda je izuzeta od izvanjskosti i kontingencije, no one su ipak, drugdje, obilježja "prirode" jer u njoj se radi o onome "izvan" kojem smo izloženi i bez kojega ne bi bilo *mjesta* našoj izloženosti. Isto tako je *ego* odmah izuzet od izvanjskosti i kontingencije bez kojih ne bi ni bio *izloživ kao ego*.

Kritika - i to ne samo njena teorija, nego i njena praksa - time sada pokazuje da ima apsolutnu potrebu da se osloni na neko drugo načelo osim načela ontologije Drugoga i Istoga. Potrebna joj je jedna ontologija bitka-jednih-s-drugima, ontologija koja će trebati držati skupa sfere "prirode" i "povijesti", "ljudskoga" i "nadljudskoga", ontologija koja će trebati biti ontologija za svijet, za svakoga - ako to

smijem tako kazati, za svakoga-pojedinačno i za svijet "u totalitetu", za sav svijet i ništa manje, jer to je sve što uopće i jest [ali na taj način, jest sve].

Situacionizmu, posljednjem velikom obliku radikalne kritike, ta nužnost nije bila strana. Naime, on je proveo kritiku a da, unatoč svemu, nije previše u igru uvodio problematiku svođenja društva na nekakav model [u čemu je njegov rez s raznovrsnim marksizmima bio nesumnjivo najodlučniji, ali u čemu je on također bio, s nekolicinom drugih kritika i dijelom u Marxovo ime, jedna od prvih i najpogubnijih kritika kako onoga što je donedavno nazivano "realnim" socijalizmima tako i socijal-demokracija]. Naprotiv, on je iznio na vidjelo, premda ne u potpunosti, problematiku svođenja društva na njega samoga. "Društvo spektakla" je istodobno prokazivanje [sveopćeg tržišnog spektakla] i potvrđivanje - potvrđivanje društva suočenog sa samim sobom, a možda još i više društva *kao* izloženog sebi i jedino samom sebi.

Trebalo bi stoga istodobno postaviti sljedeća dva pitanja:

1) pitanje toga koliko i u kojoj je mjeri kritika - kažimo sada, revolucionarna kritika, uključujući njena najskorija javljanja, premda to također vrijedi *a fortiori* za sve takozvane "reformističke" kritike - paradoksalno i nesvjesno ostala podvrgnuta klasičnom modelu stvarnosti suprotstavljene pojavi i jedinstva suprotstavljenog pluralnosti [što također pretpostavlja da se stanovita ničeańska lekcija u kritičkoj tradiciji stalno krivo poimala ili izokretala te da u isti mah iz gledišta društvene kritike ostaje netaknuto čitavo pitanje onoga što se naziva "umjetnost"] - dakle, u kojoj mjeri "kritička" misao i "kritički" stav kao takvi mogu implicirati to podvrgavanje [pretpostavlja li "kritika" uvijek mogućnost otkrivanja inteligibilnosti stvarnosti?] te, prema tome, koji se drugi stav nameće a da nije opet rezignacija;

2) pitanje toga nije li "spektakl", na ovaj ili onaj način, konstitutivna dimenzija društva - to jest, može li se ono što se naziva "društveni odnos" misliti drugačije nego u simboličkom poretku, a simboličko drugačije nego u poretku "imaginacije" ili "figuracije" koje, kao što sve ukazuje, treba misliti na novi način. Ponovno bi u igru ušla "umjetnost" - ali radi se o posve drugačijem promišljanju pitanja kojeg se trivijalno naziva "umjetnost i društvo" te istodobno o posve drugačijem promišljanju same "umjetnosti" i onoga što se može predstaviti pod idejom "kritičke umjetnosti".

Ta su pitanja ovdje postavljena programatski. Ja se neću izravno

upustiti u njih, preobuhvatna su. Samo ću pokušati utrti nekoliko puteva prema njima.

Za sad ću se usredotočiti na sljedeće: posljednja pouka koju nam nudi kritika - društvena, politička, ekonomska kritika, i kritika *od strane* društva, *od strane* politike i *od strane* ekonomonije - bila bi ova:

Treba također kazati da, u samoj srži tradicije, "inteligibilna stvarnost" ne bi trebala biti ništa drugo do stvarnost *osjetilnoga* kao takvog - te da, na istovjetan način, "inetligibilna stvarnost" zajednice ne bi trebala biti ništa drugo do stvarnost *bitka-u-zajedništvu* kao takvog. Zbog toga svođenje na ili podvođenje pod inteligibilnost [Ideju, Pojam, Subjekt] redovito razvija napetost, do točke puknuća, sa zahtjevom - *koji je ujedno njegov zahtjev* - da inteligibilnost osjetilnoga bude dana ne van osjetilnoga, nego za njega i uz njega, odnosno u osjetilnoj inteligibilnosti u kojoj se ta velika opreka sama na sebi slama i rastvara.

Ono što nas danas snalazi to je zahtjev da se smisao bitka-u-zajedništvu dade prema onome što ono jest, znači, *u-zajedništvu* ili *sa*, a ne prema nekom bitku ili nekoj biti toga zajedno - dakle, da se dade smisao su-bitka po onome sa te, naposljetku, u "tvorenju-smisla-sa" [u *praksi* smisla-sa] u kojemu bi se rastvarala ili slamala opreka Smisla [horizonta, povijesti, zajednice] i pukoga "sa" [oprostorenja, izvanjskosti, disparatnosti]. Naposljetku, postaje stvar hitnosti znati iznosi li se kritika društva u ime pretpostavke u kojoj nema ničega "društvenoga" [u ime ontologije bitka-naprsto, ako to tako smije kazati], ili pak u ime onotologije bitka-u-zajedništvu, to jest singularne pluralne biti bitka. Zbog toga govor o "ontologiji" prije svega, i u najmanju ruku, znači kritičko preispitivanje uvjeta kritike općenito.

09 | SU-POJAVLJIVANJE

Moguće je onda da se aktualna situacija "društvenog bitka" mora pojmiti sasvim drugačije a ne polazeći od sheme nesagledive spektakularne autokonzumacije u kojoj bi se rastvarala i urušavala istina zajednice - bilo zajednice kao subjekta ili zajednice koja se pojavljuje među subjektima. Moguće je da bi fenomen generaliziranog "spektakla" - s nazovimo "tele-globalnom" dimenzijom koja ga ne samo prati, nego mu je konsupstancijalna - razotkrio nešto sasvim drugo kad bi se učinio barem mali napor da ga se drugačije čita. Što prije svega znači sljedeće: ne pretpostavljati da je subjekt "društvenog bitka" pa, prema tome, ni subjekt bitka naprosto, nešto uspostavljeno.

Međutim, ovdje se ne radi o onoj klasičnoj gesti da se želi krenuti bez pretpostavki [ako pretpostavimo da sama ta želja nije već čitava pretpostavka]. Naprotiv, radi se o tome da se strogo misli ono što znači bitak-bez-pretpostavke-o-sebi - odnosno, ponovimo, "stvaranje svijeta". Općenito, apsolutno općenito [ako to možemo tako kazati], primarni zahtjev ontologije ili prve filozofije treba onda biti da bitak nije ni na koji način ni u kojem pogledu pretpostavljen, odnosno još točnije: da se *čitavo pretpostavljanje bitka treba sastojati u njegovom nepretpostavljanju*.

Bitak ne može biti pred-pod-stavljen, ako je bitak nečega što egzistira a ne neka druga egzistencija koja prethodi ili je podložena egzistenciji koja egzistira kao takva. Dakle, egzistencija egzistira u pluralu, singularnom pluralu. Prema tome, temeljni formalni zahtjev je barem sljedeći: da "bitak" čak ne može biti pretpostavljen ni kao jednostavni singular kako to daje naslutiti ta imenica. Njegov je singular u samom svom bitku plural. Iz toga onda, između ostaloga, slijedi da *ne samo da bitak-jednih-s-drugima ne treba poimati polazeći od toga da se pretpostavlja biti-jedno nego, naprotiv, biti-jedno* [bitak kao takav, apsolutni bitak, ili ens realissimum] *može biti pojmljeno samo polazeći od bitka-jednih-s-drugima*. To pitanje koje još uvijek nazivamo "pitanjem društvenog bitka" mora u stvari postati primarno ontološko pitanje.

Ako se uistinu poima nužnost tog pretpostavljanja bez temelja, onda treba pokušati kazati sljedeće: ako situacija društvenog bitka nije situacija spektakularnog samootuđenja, uz popratno pretpostavljanje "stvarne prisutnosti" koja je izgubljena ili skrivena, ona zacijelo nije ni situacija općeg komunikacijskog sklopa s njegovom pretpostavkom "racionalnog subjekta" komunikacije. Što, međutim, ne znači da nema varke s jedne strane ni racionalnosti s druge. Nego to znači da se "stvarna prisutnost" i "racionalnost" ne mogu militi i vrednovati osim polazeći od nečega drugoga i da same po sebi one ne mogu biti pretpostavka. Ako se taj dvostruki oblik kontrasta "spektakla" i "komunikacije" prepusti samom sebi kao svojevrsnoj velikoj hermeneutičkoj antinomiji modernog svijeta [kakvo je, zapravo, posvuda vidno na djelu], on mogao bi brzo zamijeniti predznake - da "spektakl" nije ništa drugo do "komunikacija" i obratno. Uostalom, upravo nas taj hijazam i taj krug uznemiruju u nejasnoj svijesti i strepnji da se "društvo" samo "vrti u krug", bez supstancije, bez temelja i bez svrhe.

U stvari, možda je ono što nam se događa samo neka druga vrsta

“kopernikanskog obrata” - ne “kopernikanski obrat” kozmološkog sistema niti odnosa između objekta i subjekta, nego “društvenog bitka” koji se sada vrta oko samog sebe ili u samom sebi, a ne više oko nečega drugoga [Subjekta, Drugoga ili Istoga].

Ono sa čime se tako susrećemo, ono za što su “spektakl” i “komunikacija”, “roba” i “tehnika” samo figure - možda izopačene, ali u svakom slučaju još nemišljene figure, bilo bi ogoljenje društvene stvarnosti - onog samog realnoga društvenog bitka - u simboličkosti, putem simboličkosti i kao simboličnost koja ju konstituira.

No potrebno se sporazumjeti što to “simboličko” znači. Svojstvo tog simboličkoga je da tvori *simbol*, to jest vezu, spoj³⁵ te da tvori figuru te povezanosti, ili da u tom smislu tvori *sliku*. Simboličko je realno odnosa utoliko ukoliko se on predstavlja i jer odnos kao takav nije ništa drugo do svoje vlastito predstavljanje. Odnos nije nikakvo predstavljanje realnoga [u sekundarnom mimetičkom smislu predstavljanja], naprotiv, on je realno predstavljanje, njegova zbiljskost i njegova učinkovitost, i ništa drugo. [Njegova je paradigma “volim te”, ali možda još izvornije “obraćam ti se”.]

Važno je onda u tom pogledu naglasiti da simboličko i imaginarno nikako nisu opreka, kako to tvrdi vulgata koja brka sliku [kao manifestaciju i raspoznavanje] i simulakrum [kao opsjenujuća i mistificirajuća hipostaza]. Jednostavna - odnosno pojednostavljujuća - kritika “slike” [i “civilizacije slika”] koja je postala svojevrсни ideološki tik kako u teorijama “spektakla” tako u teorijama “komunikacije”, samo je mitski i mistificirajući učinak izbezumljene žudnje za “čistom” simbolizacijom [i simptomatična manifestacija slabosti “kritike” općenito]. Jedini kriterij simbolizacije nije isključivanje ili obezvređivanje slike, nego sposobnost da se - u slici-simbolu i putem slike-simbola - omogući igra spajanja, razmicanja, otvorenog intervala koji ju artikulira kao *sim-bol* - ta riječ ne znači ništa drugo do “stavljjen” [grčko *sym* = latinsko *cum*]. I upravo su dimenzija, prostor i priroda toga “sa” ovdje u igri. “Simboličko”, dakle, nije aspekt društvenog bitka - s jedne stane ono je sam taj bitak, a s druge ono ne postoji bez predstavljanja/opristunjenja: posrijedi je predstavljanje/opristunjenje jednih drugima po kojemu oni jesu jedni-s-drugima.

Dakle, kada govorim o “društvenoj” stvarnosti koja je ogoljena kao vlastita simboličnost, govorim o “društvu” koje je razotkriveno kao nešto što upravo više nije pojava ničeg drugog do pojava sebe samoga,

što ne upućuje ni na kakvu pozadinu, što ne “simbolizira” [u uvriježenom smislu] ništa [nikakvu zajednicu, nikakvo mistično tijelo], nego tvori simbol sa samim sobom, pojavljujući se pred samim sobom da bi tako bilo ono što jest i sve ono što mora biti. Prema tome, društveni bitak ne upućuje ni na kakvo podvođenje pod unutrašnje ili više jedinstvo. Njegovo jedinstvo je u cijelosti simboličko - ono je u cijelosti od onog sa. Društveni bitak je bitak koji biva pojavljujući se pred samim sobom, sa samim sobom - on je *su-pojavljivanje*.

★ ★ ★

Su-pojavljivanje ne znači samo da se subjekti pojavljuju skupa. Jer u tom slučaju [koji je, uzorno, slučaj “društvenog ugovora”] treba se opet upitati otkuda se oni “pojavljuju” - iz kojih društvenom bitku kao takvome nedostupnih dubina, iz kojeg izvora. Također se treba upitati zašto se oni pojavljuju “skupa” i za koje druge dubine su oni predodređeni “svi skupa”, odnosno “preko toga skupa”. Predikat “skupa” ili je samo izvanjska kvalifikacija za subjekte - on ne pripada pojavljivanju svakoga subjekta kao takvoga i označava čistu indiferentnu supostavljenost, ili on, naprotiv, pridodaje jednu posebnu kvalitetu s vlastitim smislom koja mora važiti za sve subjekte “skupa” i kao “skupa”. Ta dva pitanja vode direktno u slijepu ulicu jedne metafizike - i odgovarajuće politike - u kojoj društveno su-pojavljivanje nikada nije mišljeno osim kao prolazni epifenomen, a samo društvo kao etapa procesa koji uvijek vodi čas u hipostaziranje onoga skupa ili onoga zajedno [zajednice, zajedništva], čas u hipostaziranje individue.

U jednom i u drugom slučaju dospijevamo u slijepu ulicu jer je društveni bitak - kao takav, odnosno ono što se može nazvati *društvovanje bitka* - instrumentaliziran, postavljan u odnos s nečime što nije on. U tom pogledu, sama bit “društvenoga” nije “društvena”. Prema tome, ona nikada nije oprisutnjiva pod vidom “društvenoga”, nego samo pod vidom čas jednostavnog “udruživanja” koje je izvanjsko i prolazno, čas podvođenja pod nadruštveno, jedinstvenu entelehiju bitka zajedno - što su dva načina da se potisne i zaključa problem “društvovanja”.

Sam smisao riječi “skupa”, isto kao i riječi “sa”, izgleda oscilira bez kraja i bez točke ravnoteže između dvije uporabe: ili kao “zajedno” supostavljanja *partes extra partes*, izdvojenih dijelova bez odnošenja, ili kao “skupa” okupljanja *totum intra totum*, jedinstvene cjelovitosti gdje se

odnos nadilazi u čistom bitku. No iz toga je jasno vidljivo da je izvorište tog termina upravo u točki ravnoteže između dvaju uporaba. “Skupa” ne predstavlja ni *extra* ni *intra*. Naime, čisto izvan i čisto unutar čine nemogućim zajedno svake vrste - i jedno i drugo pretpostavljaju čistu supstanciju koja je tako jedinstvena i izolirana da se za nju ne može kazati da je “izolirana”, jer bismo se lišili svakog odnosa s njom. Pa tako Bog nije skupa ni sa čim niti ni sa kim, nego je, naprotiv - barem kod Spinoze i kod Leibniza, premda na različite načine - ono skupa ili bitak-skupa svega što jest - pa time i nije “Bog”.³⁶

Ali to skupa i taj bitak-skupa nisu istovjetni [naprotiv, između njih postoji dvoznačnost koja čini neizvjesnim status bogova onto-teologije: panteizma, panenteizma, politeizma, monoteizma, ateizma, deizma, itd... - onih koji su predstavljeni, nepredstavljeni, koji utemeljuju ili povlače predstavljanje, ili koji su pak predstavljanje samo...]. Skupa, u smislu imenice, je skup [primjerice u teoriji skupova]. Skup pretpostavlja izvanjsko pregrupiranje koje je indiferentno upravo prema bitku-skupa [“u zajedništvu”] predmeta skupa. I to je registar u kojemu se, općenito, kreću tematike i prakse “kolektiva” i “kolektivizma”. Stoga ćemo kazati da ontološko “skupa” koje treba misliti nikada nije imenica, nego uvijek prilog jednoga biti-skupa.

Ali taj prilog nije predikat “bitka” - on mu ne pridaje nikakvu posebnu i dodatnu kvalifikaciju. Kao svaki prilog on modificira ili modalizira glagol - no modalizacija je ovdje bitna i izvorna. Bitak je skupa, a ne nikakav skup.

“Skupa” znači simultanost [franc. *ensemble*, lat. *in, simul*] - ono “u isto vrijeme”. Biti skupa je, dakle, biti u isto vrijeme [i na istom mjestu, što je pak samo određenje “vremena” kao “suvremenog vremena”]. To “isto vrijeme/isto mjesto” pretpostavlja da subjekti, da ih tako nazovemo, dijele taj prostor-vrijeme - ali ne u izvanjskom smislu “dijeljenja” - potrebno je da ga *sebi* dijele, potrebno je da ga *sebi* “simboliziraju” kao “isti prostor-vrijeme”, bez čega ne bi bilo ni vremena ni prostora. Sam prostor-vrijeme je prije svega mogućnost toga “sa”. Tu bi bile potrebne vrlo opsežne analize. Svest ću na najosnovnije i zadovoljit se time da ovdje kažem: vrijeme ne može biti ni čisti trenutak niti čisti slijed a da nije “u isto vrijeme” i simultano. Samo vrijeme implicira “u isto vrijeme”. Simultanost neposredno otvara prostor kao oprostorenje samog vremena. Krene li se od simultanosti “subjekata”, vrijeme je moguće ali i prije svega nužno - jer da bi se bilo skupa i da bi se

komuniciralo, potrebna je korelacija mjesta i tranzicija prolaženja. Dionštvo i prolaženje uzajamno se uvjetuju. Husserl piše: “Koegzistencija monada, njihova čista *simultanost*, nužno znači *vremensku koegzistenciju*...³⁷” U stvari simultano ne znači bezrazličnost - naprotiv, ono je razlikovanje mjesta uzetih skupa. Prolaženje od mjesta do mjesta *zahtijeva vrijeme*. I za mjesto zasebno kao takvo, potrebno je vrijeme - vrijeme za mjesto da se otvori kao takvo, vrijeme da se oprostori. Zauzvrat, “izvornom” vremenu - izbijanju kao takvom, *potreban je prostor* njegovog protezanja, prostor prolaženja koji, prema tome, tvori dionštvo. Nitko i ništa ne može nastati a da ne nastane za druge i sa drugima koji mu dolaze, koji mu nastaju u susret. Ono što nije skupa nalazi se u ni-na-jednom-mjestu-ni-u-jednom-vremenu nebitka.

Su-pojavljivanje, dakle, mora značiti - to je sada ulog - da je “pojavljivanje” [to jest, dolazak u svijet i bitak u svijetu, egzistencija kao takva] strogo neodjeljivo, nerazlučivo od onoga *cum*, onoga *sa* koje nije samo njegovo mjesto i mjesto njegovog zbivanja, nego također - što je ista stvar - njegova fundamentalna ontološka struktura.

Valja nam misliti je da je bitak, apsolutno, biti-sa. [38] *Sa* je prvo obilježje bitka, obilježje singularne pluralnosti izvora i izvora u njemu.

Dakako, to *sa* kao takvo nije predstavljivo. Već sam to kazao, ali treba inzistirati na tome. To *sa* nije “nepredstavljivo” u vidu uskraćene prisutnosti ili Drugoga. Ako subjekt jest samo utoliko ukoliko jest s drugim subjektima, onda samo to “sa” nije subjekt. Ono jest ili tvori obilježje jedinstva ili nejedinstva koje po sebi ni jedinstvo ni nejedinstvo kao supstancije ne određuje koje bi bile uvrštene pod to obilježje - jer ono nije znak neke stvarnosti, čak ni znak “intersubjektivne dimenzije”. Radi se istinski - “u istinu” - o obilježju povučenom nad prazninom, koje istodobno prekoračuje i potcrtava tu prazninu, koje tvori njenu težnju i njeno opiranje, težnju i opiranje - odnosno, privlačenje i odbijanje - onoga “između”-nas. “Sa” ostaje između nas i mi ostajemo između nas: i ništa osim nas, ništa osim intervala između nas.

Također, ne treba reći ono “sa”, nego samo “sa”, kao prijedlog svake postavke koji sam nije postavljen. Međutim, ako neoprisutnjivost “sa” nije neoprisutnjivost skrivene prisutnosti, onda ona to nije upravo jer je posrijedi neoprisutnjivost tog pred-laganja, drugačije rečeno samo oprisuštenje. “Sa” se ne pridolazi bitku, nego čini unutrašnji, imanentni uvjet oprisuštenja općenito.

Prisutnost je moguća jedino kao su-prisutnost. Kada kažem da je jedinstveno prisutno, ja sam mu već sâm dao u pratnju prisutnost [pa čak i ako je ono ta prisutnost, podijeljena na dvoje]. To *su-* prisutnosti je ono neoprisutnjivo *par excellence* - no ono nije ništa drugo do prisutnost [a ne Drugo prisutnosti], egzistencija koja se su-pojavljuje.

Ako bi sada valjalo misliti nešto drugo o društvenom bitku a ne njegovo spektakularno-tržišno samoizrugivanje ili njegovo komunikacijsko samosuoćenje, jedno i drugo temeljeno na malo vjerojatnoj i nostalgичnoj autentičnosti, vjerojatno ne bi bilo ničega drugoga o čemu bi se prije, kao što se kaže, meditiralo, to jest razglabalo i pretresalo između nas. Autentičnost zajednice nije nekakva kreativnost niti nekakva racionalnost koja bi bila pohranjena kao unutrašnje fundamentalno izvorište i dostupna tek kad je kritika iznese na vidjelo. Očigledno je da mi više nismo ni u epohi prosvjetiteljstva ni u epohi romantizma. Mi se nalazimo drugdje, ali to ne znači da smo u opreci s njima ili da smo otišli dalje, kao da smo ih dijalektički nadišli. Mi se nalazimo u svojevrsnoj istodobnoj tenziji dvaju epoha, suvremenici smo jedne i druge epohe, ali također suvremenici njihove istrošenosti - jedne u krajnjoj otrcanosti a druge u mraku istrebljenja. Nalazimo se, dakle, u suspenziji povijesti gdje se ponovno sabire jedna enigma; mi smo suvremenici nas samih, to jest suvremenici ogoljenja bitka-u-zajedništvu.

Autentičnost zajednice ukazuje nam se ovako: zajednica nema drugog izvorišta kojeg bi prisvajala osim onog samog "sa" koje ju konstituira, onog *cum* "zajednice", njezine unutrašnjosti bez nutrine, pa možda na neki način čak i njenog *interior intimo suo*. Prema tome, ono *cum* su-pojavlivanja u kojemu mi ne činimo ništa drugo do pojavljujemo se skupa, jedni s drugima, ne su-pojavljujući se ni pred kojom drugom instancijom do pred samim tim "sa", čiji smisao nam se naizgled u istom trenu rastvara u beznačajnost, izvanjskost, neorgansku, empirijsku i aleatornu inkonzistentnost čistoga i jednostavnog "sa".

Dakle, mi smatramo da je autentičnost zajednice ništa više od generalizirane neautentičnosti banalnosti, anonimnosti, usamljenog mnoštva i kolektivne izolacije. Najjednostavnije solidarnosti, najelementarnije bliskosti tu se izgleda izmještaju. "Komunikacija" je samo tegobno usuglašavanje racionalne i bezinteresne slike zajednice posvećene svom održanju koje se zapravo pokazuje kao održanje

spektakularno-tržišnog stroja.

Valja doista kazati: su-pojavljivanje bi moglo biti samo drugo ime za kapital. I u isti mah ime koje - pružajući još jednom utješnu, potajno rezigniranu misao - nosi opasnost da opet prikrije ono o čemu se radi. Međutim, ta opasnost nije dovoljan razlog da bismo se zadovoljili kritikom kapitala koja bi ostala zarobljena u pretpostavci da postoji neki "drugi subjekt" povijesti i ekonomije te da postoji prisvajanje autentičnoga općenito. Određujući "kapital" Marx je odredio opću lišenost koja kao takva ne omogućuje pretpostavljanje ili očuvanje drugoga ili Drugoga koje bi bilo subjektom općeg ponovnog prisvajanja.

Točnije, pretpostavka ne može imati formu pretpostavke "subjekta", nego pretpostavke bitka-jednih-s-drugima, i to na puno problematičniji način, ali također - ako se to može tako kazati - radikalniji način no što je to Marx slutio. Prema tome, također treba reći da klasična kritika kapitala, čak i u njenim recentnim postmarksističkim oblicima, ne može biti dovoljna da se zahvati sve ono što kapital otkriva. I upravo je ta strepnja ono što mišljenje su-pojavljivanja treba pobuditi.

Skrivena Marxova intuicija počiva nedvojbeno u sljedećoj ambivalenciji: kapital istodobno izlaže opće otuđenje autentičnoga - sveopće razvlaštenje, odnosno prisvajanje bijede u svakom smislu te riječi, *i* ogoljenje onoga *sa* kao obilježja bitka ili kao obilježja smisla. Naše mišljenje još nije na razini te ambivalencije. Zbog toga nas upravo ona neprestano, počevši od Marxa pa preko Heideggera, vraća na veliko, neodređeno kolebanje u pogledu "tehnike", koja je granični predmet - i možda predmet-ekran - za mišljenje koje na njega projicira čas obećanje samoprevladavanja kapitala čas uvjerenje o neumoljivom karakteru njegove pomahnitale mašinerije van kontrole - i koja zbog odsutnosti kontrole kontrolira svime.

To je također razlog zašto se istina našeg vremena ne može iskazati u marksističkim ili postmarksističkim terminima, bilo da se radi o tržištu, o bijedi, o socijal-demokratskoj ideologiji ili supstancijalističkim ponovnim prisvajanjima koji daju odgovor na nju [nacionalizmima, fundamentalizmima, fašizmima]. Ali sama ta istina zahtjeva da ju se misli polazeći od onoga *sa* su-pojavljivanja, budući da njegovo rastvaranje i ogoljenje označava, sažeto u formulu, barem ovo: ulog nije ponovno prisvajanje toga *sa* [biti nekog zajedničkog bitka], nego jedno *sa* ponovnog prisvajanja [gdje se autentično vraća i dolazi

jedino sa].

[Upravo zbog toga ne stvaramo ekonomiju iz ontologije, no upravo zbog toga ta ontologija mora identično biti i *ethos* i *praxis*. Ovo će trebati jednom razložiti.³⁹ No imajmo na pameti sljedeće: ontologija su-bitka može se locirati samo unutar razlikovanja pojmova bitak, djelovanje, događaj, smisao, svrha, ponašanje, i to podjednako koliko unutar i zbog razlikovanja “singularnoga” i “pluralnoga”, “zasebno” i “u množini”.]

10 | SPEKTAKL DRUŠTVA

Ako je su-bitak dioništvo u simultanom prostoru-vremenu, on implicira opprisutnjenje tog prostora vremena kao takvog. Da bismo kazali “mi” potrebno je opprisutniti ono “ovdje i sada” toga “mi”. Odnosno, kazati “mi” znači udjeloviti opprisutnjenje jednoga “ovdje i sada”, bez obzira kako ono bilo određeno - bilo da se radi o prostoriji, regiji, skupini prijatelja, udruženju, “narodu”. U stvari, *mi* nikada ne može biti jednostavno “Mi”, niti kao jedinstven subjekt niti kao neko nerazlučivo “mi”, kao difuzna općenitost. “Mi” uvijek iskazuje pluralnost, dioništvo i isprepletenost toga “mi” - nikada “se” ne biva “sa” na općenit način, nego uvijek, svaki put, na točno određene načine koji su mnogostruki i simultani [narod, kultura, jezik, rod, mreža, skupina, par, družina, itd.]. Ono što se tako svaki put opprisutnjuje scena je na kojoj množina može kazati “ja”, svako za sebe, svaki u svom navratu. Ali “mi” nije pridruživanje i supostavljanje tih “ja”. Uvjet mogućnosti svakoga ja je neko “mi”, pa čak i neiskazano. Nijedno “ja” ne može *sebe* odrediti ako nema prostora-vremena “autoreferencijalnosti” općenito. No ta “općenitost” nema “općenite” konzistencije - njena je konzistencija “svaki put” singularna konzistencija svakoga “ja”. To “svaki put” implicira u *jedno te isto vrijeme* odjelitost onoga “jedan po jedan” i simultanost onoga “svaki pojedini”. Jer taj neki “svaki” koji ne bi bio ni u kakvoj simultanosti, koji ne bi bio u-isto-vrijeme-uz-druge “sve”, nalazio bi se u izoliranosti koja čak više ne bi bila izoliranost, nego čista i jednostavna nemogućnost određivanja *sebe*, dakle bivanja “sobom”. Stanje čiste distribuiranosti odmah bi se preobrazilo u apsolutni autizam. [No ni “skupina”, koja god bila, nije identitet višega reda - ona je scena, mjesto identificiranja. Općenito gledano, pitanje toga “sa” može se, bez sumnje, također iskazati u sljedećim terminima: nikada identitet, uvijek identifikacije.]

Kao što sam već pokazao, i sam Descartes može hiniti da je sam i

bez svijeta upravo zato jer nije sam i jer nije bez svijeta. Svojim hinjenjem on naprotiv iznosi na vidjelo da bilo tko koji hini samoću samim tim potvrđuje “autoreferencijalnost” toga *bilo tko*. I upravo u tome da *bilo tko prepoznaje* izvjesnost onoga *ego sum* sastoji se “evidentnost” te prve istine. Njegov potpuni iskaz glasi dakle: *ja kažem da svi mi i svatko kaže “ego sum, ego existo”*. Dakle, ne treba čitati Descartesa kako je to činio Heidegger, koji ne dopijeva do tog apsolutno prvotnog uvjeta, nego ostaje na poziciji supstancije - *res cogitans*. Descartesa treba čitati, kao što nas on sam poziva, doslovno - prolazeći s njim i poput njega iskustvo hinjenja. Jedino to mišljenje sa dopijeva do evidentnosti koja nije dokazivanje. U metodološkom hinjenju, u njegovom prvom momentu, nema ničeg supstancijalističkoga kao ni solipsističkoga - ono scenu onoga “svaki put” razotkriva kao našu scenu, scenu “nas”.

Ta scena - taj “teatrum mundi”, kako bi to Descartes vjerno stalnom motivu svog doba također volio kazati - nije scenska u smislu umjetnog prostora mimetičkog predstavljanja. Ona je scenska u smislu izdvajanja i otvaranja prostora-vremena razmjешtanja singularnosti, od kojih svaka igra singularnu ulogu “sebe” ili “bivanja-sobom”. A “sepstvo” nikako ne znači ni za sebe ni po sebi niti poradi sebe, nego “jedan između nas” - svaki pojedini put izdvojen iz imenanencije i kolektiva, ali, prema tome svaki pojedini put su-bitan u ko-egzistenciji svakoga pojedinoga, “svakog tog svakog pojedinog”. Scena je prostor su-pojavljivanja bez kojega bi postojao samo čisti i puki bitak, to jest sve i ništa, sve kao ništa.

Bitak se daje kao singularan pluralan te se time uređuje kao svoja vlastita scena. Mi se predstavljamo s “ja” jedni drugima, a “ja” nam svaki put predstavlja “nas” jedne drugima. U tom smislu ne postoji društvo bez spektakla, odnosno točnije, nema društva bez spektakla društva. Ta postavka, koja je dobro znana kao etnološka postavka ili, pogotovu u Zapadnoj tradiciji, kao postavka o kazalištu, treba biti pojmljena u svoj svojoj ontološkoj radikalnosti. Ne postoji društvo bez spektakla jer društvo je spektakl sebe samoga.

No ovo ne treba shvatiti u smislu igre zrcala [barem dokle god “igra” i “zrcalo” naprosto označavaju umijeće i nestvarnost]. Su-pojavljivanje kao koncept bitka-skupa sastoji se u uzvratnom pojavljivanju - to jest, u pojavljivanju samom sebi i pojavljivanju jednih drugima. Nitko se ne pojavljuje sebi bez pojavljivanja jednih drugima.

Ako nam je stalo do toga da to iskažemo na klasičan način polazeći od pretpostavljene sfere vlastite i izolirane individualnosti, treba kazati da se netko pojavljuje samom sebi utoliko ukoliko je već za samog sebe netko drugi. [40] No odmah je vidljivo da se ne može ni početi biti netko drugi za samog sebe ako se prethodno nije krenulo od drugosti sa - ili od - drugih općenito. Drugi “općenito” nisu ni druga “ja” [jer “ja” ili “ti” postoji samo polazeći od drugosti općenito] niti ne-ja [iz istog razloga]. Drugi “općenito” nisu ni Isto ni Drugo. Oni su jedni-drugi, odnosno jedni-od-drugih, prvotna pluralnost koja se su-pojavljuje. “Pojaviti se”, pojaviti se sebi podjednako kao i jedni drugima nije, dakle, ništa što bi imalo smisao pojave, manifestiranja, fenomena, razotkrivanja ili nekog drugog pojma za postajanje-vidljivim, uključujući sve ono što to neumitno donosi - od izvora u nevidljivom i od odnosa s tim izvorom kao izrazom ili kao iluzijom, kao naličjem ili kao prividom.⁴¹ Su-pojavljivanje dakle ne znači “pojaviti se” - ne znači izaći iz bitka-po-sebi da bi se došlo prema drugima niti prema svijetu. To znači biti u simultanosti su-bitka gdje nema nikoga “po sebi” tko ne bi bio neposredno “sa”.

Međutim, “neposredno sa” ne upućuje na neposrednost u smislu odsutnosti izvanjskosti. Naprotiv, posrijedi je trenutna izvanjskost prostora-vremena [sam trenutak kao izvanjskost: simultanost]. I upravo tako su-pojavljivanje oblikuje scenu koja nije igra zrcala - odnosno, tako istinu igre zrcala treba shvatiti kao istinu onoga “sa”. U tom smislu, “društvo” jest “spektakularno”.

★ ★ ★

Pogledamo li pomnije, uvidjet ćemo da se kritike “spektakularnog” otuđenja u krajnjoj instanci, htjele-ne htjele, zasnivaju na razlikovanju dobrog i lošeg spektakla. U dobrom spektaklu društveni ili zajedničarski bitak prisutnjuje si svoju vlastitu unutrašnjost, svoj izvor [nevidljiv po sebi], utemeljenje svog prava, život svog tijela i blještavilo svog bujanja. [Tako je za situacioniste stanovita ideja “umjetnosti” nepokolebljivo igrala ulogu dobrog spektakla pa nije slučajnost da je “spektakl” za njih prije svega bio falsificiranje umjetnosti.] U lošem spektaklu, društveni bitak si predstavlja izvanjskost interesa i apetita, egoističnih strasti i lažnu slavu izobilja. U osnovi ta maniheistička podjela ne pretpostavlja samo razlikovanje predstavljanih predmeta nego i opreku u statusu predstavljanja - ono je

to koje je čas u unutrašnjosti [manifestiranje, izraz autentičnoga] čas u izvanjskosti [slika, reprodukcija]. Time se zanemaruje njihova međusobna prepletenost - nema “izraza” koji nije dan kao “slika”, nema “oprisuštenja” koja nije već “predstavljanje”, to jest nema “prisutnosti” koja nije prisutnost jednih drugima.

Kao što je poznato, razlikovanje dvaju spektakla nalazimo vrlo jasno postavljeno kod Rousseaua, koji ustanovljava da je najbolji, i jedini nužni spektakl spektakl samog naroda, okupljenog da bi plesao oko stabla kojeg je zasadio kao svoj vlastiti simbol. Ono što Rousseau time predočava - unatoč vlastitom otporu⁴² - nije ništa drugo do upravo nužnost spektakla. S modernošću društvo se prepoznaje kao ono što se zbiva u neposrednoj neprisuštenosti za sebe, to jest kao *subjekt* koji nije toliko “subjekt reprezentacija” koliko *reprezentacija kao subjekt* - prezentacija-za [presentation-à], odnosno ono što bi se moglo nazvati aprezentacija [apprésentation], režim dospijevanja u prisutnost kao zajedničko, koincidirajuće i paralelno, simultano i uzajamno dospijevanje. Ta aprezentacija je aprezentacija nekog “mi” koje nema *niti* prirodu nekog zajedničkog “ja” *niti* prirodu geometrijskog mjesta ili skupa svih međusobno jednako udaljenih “ja”. Već ono otvara oprostorenje su-pojavljivanja unutar svakog ja-subjekta. “Društvovanje” se ne iskazuje kao bitak nego kao čin, a taj se čin po definiciji izlaže - izlažući se on jest ono što jest, odnosno čini ono što čini. Društveni bitak treba pred sobom potvrditi čin društvovanja, onaj čin koji čini da ono biva, ne u smislu da ga proizvodio [poput rezultata], nego prije u smislu da se bitak tu čitav sastoji u činu i u izlaganju čina. U tom smislu moglo bi se kazati da bit Rousseauovog “ugovora” nije zaključak nekog okupljanja, nego scena, teatar tog okupljanja.

★ ★ ★

Ako društveni bitak nije neposredno “spektakularan” u bilo kojem smislu te riječi, on je u svakom slučaju esencijalno biti-izloženo. On je kao biti-izloženo, to jest on nije izgrađen prema imanentnoj konzistenciji bitka-za-sebe. Bitak-za-sebe “društva” je mreža i upućivanje jednih na druge ko-egzistencije, to jest ko-egzistencija. Zbog toga svako društvo daje sebi svoj spektakl i dano je kao spektakl, bez obzira na njegov oblik.⁴³

U skladu s tim, svako društvo zna da je konstituirano u neimancenciji su-pojavljivanja. Ono što ono, dakle, zna - i što ono izlaže

ne kao kakvo “znanje” nego kao svoju vlastitu scenu i pomoću svoje vlastite scene, kao svoju scenografsku praksu - to je da se iza bitka-skupa ne krije drugi bitak koji više, ili još, ne bi bio bitak-skupa, nego bi bio skupnost sama - u prisutnosti, u osobi, u tijelu ili u biti. Dakle, ono zna da “skupnost” nije predikat bitka, nego da je “skupnost”, naprotiv, obilježje samog bitka. Odnosno, bolje rečeno: skupnost bitka nije bitak, ona dijeli bitak.

Prema tome, spontano znanje društva - njegovo “predontološko razumijevanje” njega samoga - znanje je o samom bitku, apsolutno, a ne o nekoj pojedinačnoj i podređenoj regiji bivajućega koja bi bila njegova “društvena” regija. Su-bitak je konstitutivan za bitak, kao što je konstitutivan [kasnije ću se još vratiti na to] za cjelinu bivajućega - “društveno” su-pojavljivanje samo izlaže opće su-pojavljivanje bivajućih. To je znanje koje se prenosi od Rousseaua do Bataillea ili od Marxa do Heideggera, a zahtjeva pronalaženje jezika koji bi bio *naš*.

Dakako, mi još uvijek mucamo - filozofija uvijek dolazi prekasno i prema tome također prerano. Međutim, samo mucanje pokazuje oblik problema: mi, “mi”, kako za nas kazati mi? Odnosno, tko “nam” to kaže, i što nam kaže o nama, u ovom tehnološkom širenju društvenog spektakla, spektakularne društvenosti, automedijalizirane globalnosti i globalne medijalizacije? Mi nismo sposobni prisvojiti si to širenje, jer ne znamo niti kako misliti njegovu “spektakularnu” prirodu [koju, u najboljem slučaju, prebacujemo na nekonzistentne ambleme “ekrana” ili “kulture”] niti “tehničku” prirodu [koju smatramo autonomnom instrumentalnošću, a da se ne pitamo nije li, naprotiv, upravo “naše” razumijevanje “nas samih” ono koje pronalazi te tehnike, koje iznalazi samu sebe u njima te ne sudjeluje li tehnika u tom “sa”...].⁴⁴ Mi nismo na visini toga “mi”: mi sebe neprestano upućujemo na “sociologiju” koja je zapravo samo učeni oblik “spektakularno-tržišnoga”, međutim mi još nismo ni počeli “nas” misliti kao “nas”.

To ne znači da bi nam to mišljenje trebalo doći sutra ili kasnije kao učinak napretka ili otkrovenja. Jer možda se i ne radi o nekom novom predmetu mišljenja kojeg bismo mogli identificirati, definirati i izložiti kao takvog. Mi ne trebamo nas identificirati upravo kao “nas”, kao neko “mi”. Mi se prije trebamo dez-identificirati *od* svake vrste toga “mi” koje bi bilo subjekt svoje vlastite predstave, i to trebamo napraviti *utoliko* *ukoliko* se “mi” su-pojavljujemo: “mišljenje” “nas”, koje prethodi svakom mišljenju - i, uistinu, svom vlastitom uvjetu - nije predstavljajčko

mišljenje [nije ideja, poimanje, koncept], nego je *praxis* i *ethos*: uprizorenje su-pojavljivanja, ono uprizorenje koje jest su-pojavljivanje. Mi smo već u tome, uvijek već, u svakom trenutku. To nije novost - ali potrebno je, *nama* je potrebno, svaki put iznova iznaći je, svaki put nanovo ući u prizor.

★ ★ ★

Velika naznaka naše poteškoće u odnosu prema spektaklu dana je paradigmom koju predstavlja atenski teatar. Dakako da to nije slučajnost da naš moderni način utemeljivanja “Zapadne” tradicije sadrži trostruku referencu na filozofiju kao diobeno upražnjavanje logosa, na politiku kao otvaranje grada te na kazalište kao mjesto simboličko-imaginarnog prisvajanja kolektivne egzistencije. Atenski teatar, kako u svom institucijskom tako u svom sadržajnom aspektu, pokazuje nam se kao političko [građansko] oprisutnjenje filozofskoga [samospoznaje logičke životinje] te, povratno, kao filozofsko oprisutnjenje političkoga. To jest, on nam se pokazuje kao “jedinstveno” oprisutnjenje bitka-skupa, i to k tome kao oprisutnjenje čiji je uvjet mogućnosti upravo - nesvodiv, utemeljujući - jaz predstavljanja. Jaz koji isto tako određuje i teatar utoliko ukoliko on nije u isti mah - i to na specifičan način - i politički i filozofski. Atenski teatar nam se pokazuje kao spoj *logosa* i *mimesisa*, međutim tim načinom sagledavanja mi sustavno dokidamo moment *mimesisa* u korist momenta *logosa*.

Mi ga dokidamo barem predstavljajući si da postoji - i pogotovu da je nekoć postajao - “dobar” *mimesis* [kako je to htio Platon], *mimesis logosa* te “loš” *mimesis* [*mimesis* “sofista” koji je prototip spektakularno-tržišnoga, jer prodaje simulakrume *logosa*]. Nećemo ići do kraja s tom logikom, jer ona bi iziskivala da se prepozna da ako već postoji nužnost *mimesisa*, ona postoji stoga jer se *logos* ne oprisutnjuje sam po sebi - te da se, možda, uopće ne oprisutnjuje, da njegova logika nije logika prisutnosti.⁴⁵

Prepoznati to bez daljnjega znači prepoznati da “društveni logos”, logika “društvovanja” i “društvovanje” sâmo kao *logos* iziskuju *mimesis*. Je li uopće ikada postojao logos koji ne bi bio “društveni”? Što god da značio *logos* - riječ ili računicu, sabiranje ili prihvaćanje u kojemu se očituje *logos*, ponuđeni ili konstruirani razlog, on uvijek implicira dioništvo i uvijek se implicira kao dioništvo.

Dokidajući intrinzični moment ili dimenziju *mimesis* mi dokidamo to dioništvo. Stvaramo si predstavu imanentne i zatvorene, u sebi sazdane i samodostatne prisutnosti, odnosno u cijelosti autoreferentnog poretka onoga što u najopćenitijem i najosnovnijem smislu nazivamo “logikom”. “Logičko” u tom smislu predstavlja autoreferencijalnost koja je odsječena od svog ontološkog uvjeta, koja je izvorna - i kao takva egzistencijalna - pluralnost ili dioništvo samog *logosa*.

Dobrom spoju logičkoga i mimetičkoga suprotstavljamo dakle lošu - onu gdje se logičko zadržava u svom imanentnom i hladnom poretku bez obraza [to je danas, za nas, “logika kapitala”], dok izvan sebe proizvodi *mimesis* koji ga prikriva u vidu njegovog izokrenutog simulakruma, autokonzumacijskog “spektakla”. Autoreferencijalnost slike tu se postavlja nasuprot autoreferencijalnosti procesa ili sile kao njegov proizvod i kao njegova istina. Upravo je tako naša tradicija naspram “grčke” paradigme postavila “rimsku” paradigmu: igre u areni, teatar lakrdije ili okrutnosti, bez građanske identifikacije, imperij i racionalnost imperija, prazni forum njegovog smisla... [46]

Eshil ili Neron... Naše tako nasilno kontrastirano referiranje na grčku pozornicu i rimsku arenu [a koje, što je znakovit primjer, također dijeli kršćanske tradicije protestantizma i katolicizma, ili također dijeli profane tradicije teatra na više načina] otkriva svijest koja je također u razdoru zbog nedaće oko spektakla - naime, dobro predstavljane/oprisućenje je predstavljano kao izgubljeno, “loše” je predstavljano kao popularno i sveopće. Ali u stvarnosti i jedno i drugo su naše predstave - one tvore dvostruki spektakl, kojega mi sami sebi dajemo, dvostruke neoprisutnjivosti društvenog bitka i njegove istine. Postoji, dakle, neoprisutnjivost zbog izmicanja i neoprisutnjivost zbog vulgarnosti. Možda treba krenuti od toga da uzmemo odmak od tog dvostrukog spektakla time da više ne gajimo želju da budemo Grci niti bojazan da budemo Rimljani te da sebe konačno shvatimo kao moderne, sasvim jednostavno, gdje ta riječ znači: primijetiti “neoprisutnjivost” izloženu kao takvu, ali koja nije ništa drugo doli sâmo oprisućenje našeg su-pojavljivanja, su-pojavljujućeg/-ih “mi”, čija se “tajna” izlaže i nas izlaže nama samima a da je još nismo ni počeli pronicati - ako se uopće radi o “pronicanju”.

11 | MJERA ONOGA “SA”

Ogoljena izloženost su-pojavljivanja je izloženost kapitala. Ova druga izloženost je naličje i razotkrivanje prve. Nasilna neljudskost kapitala ne ispoljava ništa drugo osim simultanosti singularnoga [ali postavljenoga kao indiferentna i razmjenjiva partikularnost jedinice proizvodnje] i pluralnoga [ali postavljenoga kao mreža tržišnog kolanja]. “Izvlačenje viška vrijednosti” pretpostavlja tu podudarnost između “atomizacije” proizvođača [subjekata svedenih na bitak proizvođača] i “razgranavanja” profita [ne egalitarne redistribucije, nego koncentracije koja sama biva sve kompleksnija i sve delokaliziranija].

Moguće je kazati: kapital je otuđenje singularnoga pluranoga bitka kao takvoga. To bi bilo ispravno, ako bi se pod time uistinu shvatilo da “singularni pluralni bitak” nije prvotni, autentični subjekt, kojemu se kapital dogodio kao njegovo drugo i kao njegova čista akcidenca. [Ništa što bi više odstupalo od Marxove misli.] Kapital je “otuđenje” bitka kao društvenog bitka u mjeri u kojoj on taj bitak iznosi na svijetlo takav kakav jest. On nije u nekakvom povijesnom kontinuiranom procesu dijalektički negativ prethodne zajednice, već on izlaže singularno-pluralnu konstituciju ili konfiguraciju koja upravo nije ni “zajednica” niti “individua”. Neizračunljiv višak vrijednosti, “vrijednost” kao beskonačni i kružeći prirast koji je samom sebi svrha, izlaže nedostupnost prvotne ili krajnje “vrijednosti” i naposljetku izravno, na paradoksalan i brutalan način, postavlja pitanje o onome što je “van vrijednosti” ili o “apsolutnoj vrijednosti” - dakle nesumjerljivoj, neprocjenljivoj vrijednosti [onome što je Kant nazivao “dostojanstvo”]. U skladu s tim upravo postoji podudarnost globalizacije tržišta i globalizacije “ljudskih prava” - ona predstavljaju željenu apsolutnu vrijednost koju kapital želi razmijeniti za... samog sebe.

Međutim, upravo na taj način postoji ogoljenje društvenog bitka koje je istodobno i njegovo oživljavanje - jer “čovjek” tih “prava” nije ništa što “vrijedi” samo po sebi. On nije ništa osim ideje “vrijednosti po sebi” ili “dostojanstva”. Ako “čovjek” treba vrijediti, odnosno ako je bitak općenito taj koji treba “vrijediti” pod tim imenom “čovjek”, to je strogo gledano moguće samo “vrijedeći” singularno ali u isti mah simultano, “vrijedeći” putem *pluralnoga*, za *pluralno* i sa *pluralnim* kojeg singularnost implicira kao što ga i čini “vrijednošću” samom. Doista,

tko bi mogao vrijediti za nekoga, ako ne on sam? "Vrijednost" ne može vrijediti osim u poretku su-bivanja, to jest u poretku onoga što označava francuska riječ *commerce* u svim njenim smislovima - trgovanje i općenje. A kapital izlaže upravo diobu tih smislova - trgovanje robom/općenje bitka-skupa: dioništvo u smislu *razmjene*, dioništvo u dioništvu samom. Kapital ga izlaže u vidu nasilja, u kojemu biti-skupa postaje tržišno-biti i komercijalizirano-biti. Su-bitak tu istodobno biva prikriven i izložen u svojoj ogoljenosti.

Kazati da to nasilje ogoljava apsolut egzistencije kao singularnog pluralnog bitka, ne znači opravdavati ga. Jer ono što ono ogoljuje, ono to siluje. To međutim ne znači ni proglasiti da se iznijelo na svijetlo "tajnu" kapitala kao i sredstvo da ga se preobrati u njegovu suprotnost. Naprotiv, nasilje kapitala daje mjeru onoga što je izloženo, onoga čemu se "mi" možemo izložiti: singularni pluralni su-bitak je jedina, apsolutna mjera samog bitka, odnosno egzistencije. Ali ta je mjera nesumjereljiva, ako je jednaka onome "svaki put" svakoga "pojedinaoga" i, *istodobno*, neodređenoj pluralnosti ko-egzistencija *sa* kojima se svaki pojedini *mjeri* u svom navratu, prema neodređenoj sumjerljivosti ko-incidencija komercijalne razmjene, konflikta, konkursa, komparacije, komunikacije, konkurencije, konkupiscencije, suosjećanja, *su-uživanja*...

Postoji zajednička mjera koja nije jedinstvena pramjera primijenjena na sve i svaku stvar pojedinačno, koja je međutim sumjerljivost nesumjerljivih singularnosti, *jednakost svih izvora svijeta*, koji jesu utoliko ukoliko jesu izvori, svaki put, strogo nezamjenjivi - u tom smislu, savršeno nejednaki, međutim oni su takvi samo zato jer su svi jednako jedni s drugima. I takvu mjeru nam preostaje prihvatiti.

★ ★ ★

Društvo - koje nije ni grčko ni rimsko, kao ni židovsko-kršćansko, no na to ćemo se vratiti - zna i vidi da je ogoljeno, izloženo toj zajedničkoj neizmjernosti. Ono sebe vidi istodobno kao evidentnost čija nužnost zasjenjuje evidentnost svakog *ego sum* i kao neprozirnost koja izmiče svakom subjektivnom prisvajanju. U trenutku kada smo mi pred nama, kao jedini adresant/i pred jedinim adresatom/ima, ne možemo istinski kazati "mi".

Ali upravo tako sada trebamo dospjeti do znanja o "nama" - do znanja i/ili do prakse. "Mi" nije neki subjekt u smislu autoidentificiranja i samoutemeljenja ega [pa čak i ako se ono nikada

ne događa izvan nekoga "mi"], isto kao što "mi" nije "sastavljeno" od subjekata [zakon tog sastavljanja je aporija svake "intersubjektivnosti"]. Ipak, "mi" nije ništa - ono je čak svaki put "netko" isto kao što je "svatko" netko. Zbog toga uostalom i ne postoji univerzalno "mi" - jednim dijelom "mi" se svaki put kaže za neki sastav, skupinu, mrežu - bila ona velika ili mala, drugim dijelom "mi" kažemo "mi" za "čitav svijet", što zapravo također znači i za nijemu ko-egzistenciju koja ne izriče "mi" cjelokupnog univerzuma, stvari, zvijeri, ljudi. "Mi" ne kazuje ni "jedno" ni združivanje "jednih" i "drugih", nego "mi" kazuje "jedno" na singularan pluralan način, jednog po jednog i jednog s jednim.

O toj situaciji ne može se ništa misliti ne misli li se jedno ponajprije kao jedno-sdrugim. No, otkako smo mi "između nas" i otkako se bitak svodi - ako je to tako moguće kazati - upravo na to, tu naša ontologija zakazuje.

[Kao da je bitak prikrilo to "između" koje je njegovo istinsko mjesto, kao da se, zapravo, radi o "zaboravu onog između" a ne o "zaboravu bitka". Odnosno kao da je iznalazjenje bitka - čitava naša tradicija - bila sâmo iznalazjenje naše egzistencije kao takve, znači kao egzistencije - dakako, ali kao egzistencije *nas* i *kao nas*, nas u svijetu, nas-svijeta. "Mi" bi, dakle, bilo apsolutni, najdalji preduvjet svake ontologije te bi sukladno "mi" također bilo najkasniji, najteži, najneprikladniji učinak ontološkog zahtjeva.]

Ono *sa* predstavlja svojevrzni stalni kamen spoticanja tradicije - minorna kategorija, jedva kategorija, i to upravo utoliko ukoliko je "bitak" bio, sve do naših dana - još kod samog Heideggera u određenim aspektima, predstavljan kao jedini, za sebe, i bez ikakve ko-egzistencije i ko-incidencije. Tako dok Husserl izjavljuje: "'Po sebi prvi bitak', koji prethodi svakoj svjetovnoj objektivnosti te je nosti, jest transcendentalna intersubjektivnost, totalitet monada koje se sjedinjuju u različite oblike zajednice i zajedništva" [47], taj bitak svejedno ništa manje ne čini ultimativni horizont koji je izdvojen iz kontingencije i, naposljetku, izvanjskosti ko-egzistentnih bića. On je prije u skladu s transcendentalnom solidarnošću nego s empiričko-transcendentalnom simultanošću, postajući time ponovno nešto poput supstrata, bez otvorenosti, bez iz-postavljenosti u sebi svojom konstitucijom. Općenito gledano, bitak filozofske ontologije ne može imati su-bit, on ima samo korelat u nebitku. Ali što ako sam bitak *jest*

su-bitnost egzistencije?

Budući da se društveni bitak doima nedostižan - podjednako kao zajednica [uvrštavanje u Subjekt, čisti bitak bez odnosa] i kao udruživanje [prilagođavanje subjekata, odnosi bez bitnosti], kategorija “drugoga” je prožela suvremenu misao. Trebalo bi razložiti kako ta kategorija, ali i opsesija koju ona izaziva za velike dijelove našega mišljenja, istodobno predstavlja nesumjerljivost bitka kao bitka-jednih-s-drugima i rizik da se prikrije ili još dodatno odgodi režim tog bitka kao režim onoga *sa*, kao mjere te nesumjerljivosti.

Drugo može biti predstavljano prije kao *alter ego* ili prije kao drugo od *ega*, prije kao drugo van sebe ili prije kao drugo u sebi, prije kao “drugi” ili prije kao “Drugi”, a svi ti putevi ili svi ti aspekti, sva ta lica ili sve te “nedjeljivosti” - čija je nužnosti u svakom slučaju neosporna - uvijek u srži tog pojma vode natrag ka drugosti ili alteracije kod koje je u igri “sepstvo”. Drugo je misljivo, i mora biti mišljeno, samo počevši od momenta kada se pojavljuje sepstvo i kada se pojavljuje sebi kao “isto”.

A ta identifikacija sepstva kao takvoga - njegova subjektivacija u najbogatijem i najtežem filozofskom smislu tog termina - zbiva se počevši od momenta kada se subjekt, u beskonačnom pretpostavljanju samog sebe koje ga konstituira, nađe ili postavi izvorno kao drugo od sebe - sebe koje je starije i izvornije od sebe, sebe kao drugo sebe od sebe koje je za sebe. I to nije ništa više do transkripcija Hegela.

Tako sepstvo sebe zna kao načelno drugo od sebe - i to je konstitucija “samosvijesti”, a logika te konstitucije svodi se simultano i paradoksalno na otvaranje sepstva prema drugom i njegovom zatvaranju od drugoga. U stvari, drugost drugoga konstituira upravo ono kojemu sâm priznavanje priječi pristup, odnosno ono čemu se pristup može dogoditi samo pod uvjetom radikalne alteracije, odnosno točnije, otuđenja. Dijalektika istoga i drugoga, istoga u drugome, istoga kao drugoga razriješava aporiju, ali pod cijenu - koja je cijena dijalektike općenito - razotkrivanja da se moć negativnoga koje održava sepstvo u drugome, ta razotuđujuća i ponovno prisvajateljska moć samog otuđenja kao outđenja istoga, uvijek pretpostavljala kao moć sepstva ili kao Sepstvo utoliko ukoliko je ono sama ta moć. Sepstvo bi ostajalo samo u sebi, iako bi izašlo iz sebe. A ono što je zbilja propušteno ili preskočeno u ovom lažnom izlaženju, to je moment onoga *sa*.

Otvoreno prema drugome i kao drugo, sepstvo je izvorno u gubljenju sepstva. Rađanje i smrt postaju obilježja proizlaženja iz

drugoga i završavanja u drugome - proizlaženje-završavanje kao gubljenje, pamteće oplakivanje za nezapamćenim, i kao ponovno osvajanje, ponovno prisvajanje neprivojivog aseiteta, samoopstojnosti, u njegovoj nesvodivoj drugosti. To drugo nije “sa”, ono više ili još nije “sa”, ono je bliže i dalje od svakog bitka-skupa. Ono ne slijedi identitet, ono prolazi kroz njega i transgredira ga, ono ga transverzalno prosijeca. Na stanovit način opći modalitet toga *trans-* [transport, transakcija, transkripcija, transfer, transformacija, transmisija, transparentnost, transsupstancijacija, transcendencija] stalo ide, u svojstvu drugosti uz modalitet onoga *cum-*, ali se ipak ne može ni poklopiti s njim niti ga zamijeniti.

U sebi i od sebe transcendentan, subjekt se rađa u svoju *intimnost* [“interior intimo meo”], no njegova intimnost mu izmiče *in statu nascendi* [“inter feces et urinam nascimur”]. “Egzistira” više nije “biti” [za sebe, po sebi], više-ne-bit i još-ne-bit, odnosno biti-u-nedostatku, štoviše biti-u-dugu-prema-bitku. Egzistiranje postaje egziliranjem. To da se ono intimno, ono apsolutno vlastito, sastoji u apsolutno drugom, mijenja u drugo izvor u njemu samom, u odnosu prema sebi koje je “izvorno bačeno u žalovanje”. [48] Drugo je u izvornom odnosu prema smrti i u odnosu prema izvornoj smrti.

Tako se javlja “samoća” - što je kršćanski događaj, premda to ne znači da se on nije pripremao već puno prije niti da on na svoj način nije suvremen sa cjelokupnom našom tradicijom. Samoća je par excellence samoća sepstva utoliko ukoliko se ono odnosi prema sebi - *in extremis* i *in principiis* van sebe, van svijeta egzistirajuća egzistencija. Samosvijest je samoća. Drugo je sama ta samoća izložena kao takva: kao svijest-o-sebi beskonačno povučena u sebi, u sebe, u sebi kao u sebe.

Dakle, ko-egzistirajuće biće - drugi čovjek, ali također drugo stvorenje općenito - pojavljuje se kao onaj ili ono koji ili koje je u sebi beskonačno povučen ili povučeno. Ono se pokazuje kao nedostupno “meni”, jer je povučeno u “sebe” općenito - i jer biva kao sepstvo-van-sebe: ono je drugo općenito, drugo koje u svom božanskom Drugom ima moment svog identiteta, koji je ujedno moment identiteta svih, univerzalnog *coprus mysticum*. Drugo je mjesto *zajednice* kao *zajedništva*, to jest sebe-bitka-u-drugome koje više ne bi bilo izmijenjeno u drugo, čija bi izmjena u drugo bila identificiranje. Misterij zajedništva se u ovom svijetu naviješta u vidu *bližnjega*.

Blisko je korelat *intimnoga* - ono je ono “pored”, ono “najbliže”, to

jest također ono “približno”, ono “beskonačno približno” meni koje, međutim, nije ja - nije ja jer je ono povučeno u sebe u sebi općenito. Bliskost bližnjega je nezamjetna, intimna, ali ujedno beskonačna distanca, čije je razriješenje u Drugome. Bližnji je daljnji par excellence - i zbog toga se odnos prema njemu pokazuje 1] kao imperativ, 2] kao imperativ ljubavi, i to 3] ljubavi koja je “kao ljubav sebe samoga”.⁴⁹ Ljubav sebe samoga nije tu egoizam u smislu privilegiranja samoga sebe, vlastitog sepstva, kao model čije bi oponašanje nudilo i ljubav drugoga. Treba ljubiti u drugome vlastito sebe, ali zauzvrat je vlastito sepstvo u meni drugo od ega, njegova skrivena intimnost.

Zbog toga se i radi o ljubavi - ta ljubav nije neki mogući modus odnošenja, nego ona označuje sâmo odnošenje u srcu bitka - štoviše, namjesto i na mjestu bitka⁵⁰ - i označuje to odnošenje, jednoga prema drugome, kao beskonačno odnošenje istoga prema istome utoliko ukoliko je ono izvorno drugo od sebe samoga. Prema tome, “ljubav” je ponor sepstva u sebi, ona je “radost” ili “skrbljenje” zbog onog što od izvora izmiče ili nedostaje - ona se sastoji u skrbljenju o toj povučenosti i u toj povučenosti. Od tuda je ta ljubav *ljubav prema bližnjem* - ona je obzir *caritasa*, cijene ili krajnje, apsolutne i, prema tome, neprocijenjive vrijednosti drugoga kao drugoga, to jest kao sepstva-povučenog-u-sebe. Ta ljubav izriče beskonačnu cijenu onoga što je beskonačno povučeno - nesumjerljivosti drugoga. Zapovijest te ljubavi iskazuje nju kao ono što ona jest: dostup nedostupnome. Stoga nije dovoljno prokazivati tu ljubav zbog njenog neobuzdanog idealizma ili religiozne hipokrizije. Već se radi o tome da se dekonstruira kršćanstvo i sentimentalnost jednog imperativa čiji nas otvoreno ekscesivni, jasno prekomjerni karakter treba upozoriti - čak bih i kazao da je on očito stvoren da bi nas upozorio. Radi se o tome da se postavi pitanje koji je “smisao” [ili “želja”] mišljenja ili kulture koja si zadaje utemeljenje čije iskazivanje prokazuje nemogućnost i da se postavi pitanje do koje mjere i kako “ludost” te ljubavi izlaže nesumjerljivu mjeru samog konstituiranja “sepstva” i “drugoga”, “sepstva” u “drugome”.

Trebalo bi, dakle, pojmiti kako se u tom konstituiranju - i, prema tome, u srcu judeo-kršćanstva kao i u njegovoj potpunoj suprotnosti - istodobno pojavljuje i nestaje dimenzija onoga *sa*. S jedne strane, bliskost bližnjega označava ono “pored” [franc. *auprès*] toga “*sa*” [franc. *avec*] [ono *apud hoc* iz njegove etimologije]. Čak možemo dodati da ona zasebno ograđuje i izdvaja to “pored”, kao kontingvitet i simultanost

onoga biti-pored kao takvoga bez drugog određenja. To znači da “bližnji” više nije rodbinski ili plemenski “blizak”, na što je vjerojatno upućivao prvi smisao biblijske maksime - to nije bliskost kao *gens* ili kao *philia*, ili kao bratstvo, “bližnji” je izuzet od cijele te logike skupine ili skupa, od logike zajednice u prirodi, u krvi, u porijeklu, u načelu i u izvoru.⁵¹ Mjera “bliskoga” više nije dana, a ono “pored”, ono “posve uz” je izloženo kao ogoljeno, bez mjere. Time postojau mogući tiskanje, rulja, masa - uključujući i krajnosti u vidu gomilanja leševa u anonimnim grobovima i pretvaranja u prah kolektivnog pepela. Bliskost bližnjega, kao čista dis-tanca, čista dis-pozicija, iz-postavljenost, može istodobno do krajnosti stezati i širiti tu iz-postavljenost. U univerzalnom bitku-jednih-s-drugima ono *u* u onome *u*-zajedništvu biva čisto ekstenzivno i distributivno.

S druge strane, zbog toga se ono “pored” onoga “*sa*” - simultanost razmaka i kontakta, to jest prava konstitucija onoga *cum*- - pokazuje kao neodređenost i kao problem. U toj logici ne postoji prava mjera onoga *sa* - to *sa* njoj uskraćuje mjeru u alternativni ili dijalektici nesumjerljivosti i zajedničke intimnosti. U vidu krajnjeg paradoksa, drugo se potvrđuje kao *drugo onoga sa*.

Zbog toga u dubinama naše tradicije susrećemo kako se nadređuju, prepleću ili kontrastiraju dvije mjere nesumjerljivoga - prema Drugome i prema *sa*. Intimno i blisko, isto i drugo, u svom međusobnom upućivanju jedno na drugo označavaju “ne biti *sa*” te, prema tome, “ne biti u društvu”, Drugo od društvenoga u kojemu bi sâmo društveno - *ono* zajedničko kao *bitak* ili kao zajednički *subjekt* - bilo u sebi, po sebi i za sebe: sama istost drugoga i istost kao Drugo. Naprotiv, su-bitak označava drugo koje se nikad ne svodi na isto, pluralnost izvorâ. Dakle, prava mjera onoga *sa*, ili točnije ono *sa* ili su-bitak kao prava mjera, kao pravednost i kao pravda, mjera je iz-postavljenosti kao takve - mjera razmaka od jednog izvora do drugoga.

U analitici *Mitseina* Heidegger nije u punoj mjeri pravedan prema toj mjeri. Između “neobaziranja i pukog susretanja” i autentičnog “razumijevanja drugoga”⁵² čiji status ostaje neodređen dokle god se ne radi o negativnom razumijevanju neprisojivne smrti drugoga ili zajedničkoj sudbine jednog naroda, tema “egzistencijalne razmaknutosti”⁵³ izravno upućuje na natjecanje i prevlast te otvara temu bezrazlične prevlasti onoga “*se*”. Ono “*se*” nastaje kao ništa drugo do poravnavajuće preobražavanje u općem razmaknutosti svijui od svih

koje završava u prevlasti osrednjosti, zajedničke i srednje mjere koja je zajednička utoliko ukoliko je srednja, pri čemu to “zajedničko-osrednje” zamagluje bitno “zajedničko-sa”. Međutim, time ostaje nerazjašnjeno upravo kako je taj su-bitak bitan, budući da on su-određuje bit egzistencije.

Heidegger sam piše da “kao su-bitak, *Dasein* ‘jest’ bitno s-obzirom-na-drugog [...]. U subitku kao egzistencijalnom u-pogledu-drugih, drugi su već otvoreni u njihovom *Daseinu*”.⁵⁴ Dakle, to *sa* označava bitak-s-obzirom-jednih-prema-drugima, takav da je svatko pojedini jest tu i jest “otvoren”, to jest konstituiran kao egzistirajući: bivati to *tu*, to jest otvaranje bitka, bivati “svaki put” tog otvaranja, na način da se nijedno otvaranje ne bi dogodilo [ne bi imalo bitka] kad se “otvorenost” ne bi otvarala s obzirom na neku drugu otvorenost, jer se samo otvaranje ne sastoji ni iz čega drugoga do ko-incidiranja otvaranjâ. Tubitak nije otvaranje mjesta Bitku kao Drugome, on je otvarati se pluralnosti/bitni otvoren za pluralnost/bitni otvoren pluralnošću singularnih otvaranja.

Budući da “*sa*” nije “ljubav”, pa ni “odnos” općenito, kao ni su-postavljanje bezrazličnih entiteta, ono je režim svojstven pluralnosti izvora utoliko ukoliko ti izvori izviru, ne jedni iz drugih niti jedni radi drugih, nego jedni u pogledu drugih ili s obzirom na druge. Neki izvor nije izvor radi sebe niti da bi se zadržao u sebi [onda ničemu ne bi bio izvorište] niti da bi lebdio nad proizašlim slijedom u kojem bi se njegova izvorišnost gubila - izvor je nešto drugo od započinjanja, on je istodobno i počelo i izranjanje, i kao takav on se ponavlja, kao “neprekidno stvaranje”, u svakoj točki onoga čemu je izvor.

Ako svijet nije nešto što “ima” izvor “van sebe”, ako je svijet svoj izvor, ili izvor “sam”, izvor svijeta je u svakoj točki svijeta. On je ono “svaki put” bitka. Njegov režim je *su-bitak* svakog puta sa svim ostalima. Izvor je izvor za singularno pluralno svih mogućih izvora i izvor uslijed singularnoga pluralnoga svih mogućih izvora. “*Sa*” je mjera izvora-svijeta kao *takvog*, odnosno izvora-smisla kao *takvog*. Su-bitak znači tvoriti smisao uzajamno - i nikako drugačije. Smisao je čitava mjera nesumjerljivog “*sa*”. Ono “*sa*” je čitava mjera nesumjerljivog smisla [bitka].

12 | TIJELO, JEZIK

Pluralnost izvora u biti diseminira Izvor svijeta. Svijet izbija posvuda i u svakom trenutku, simultano. Upravo tako on izranja *ni iz čega* i tako

“biva stvaran”, ako već to želimo iskazati tim jezikom. Premda odsad to treba shvatiti ovako: ne u smislu da je on učinak nekog pojedinačnog proizvodnog postupka, nego da on, ako jest, jest utoliko ukoliko je stvoren [crée], što znači ukoliko je izbio, došao, rastao [*cru*] [*creso*, *creo*], uvijek već izbio sa svih strana, odnosno točnije utoliko ukoliko je on sam izbijanje ili nadolaženje toga “uvijek već” i tih “svih strana”. Svako biće je, dakle, [autentični] izvor, svako je biće izviranje [izbijanje samog izbivanja] i svako je biće izvornost [neusporedivo, neizvodivo].

Ono što se dijeli u njemu nije ništa nalik jedinstvenoj supstanciji u kojoj bi sudjelovalo svako biće - ono što je dijeljeno je ujedno i ono što dijeli, ono što je strukturno konstituirano dioništvom, ono što mi nazivamo “materijom”. Ontologija su-bitka možda nije “materijalistička” u smislu da “materija” ne označava neku supstanciju ili subjekt [niti antisubjekt], nego zapravo označava ono što je iz sebe dijeljeno, ono što ne može drugačije biti nego odjelito od sebe, *partes extra partes*, izvorno neprobojno za ono sjedinjujuće i sublimirajuće prodiranje “duha” kao nedimenzionalne i nedijeljive točke van svijeta. Ontologija su-bitka je ontologija tijelâ, svih tijela: živih, neživih, čutećih, govorećih, mislećih, težećih. Tijelo prije svega i zapravo znači: ono što je izvan, utoliko ukoliko je izvan, pokraj, nasuprot, pored, s nekim [drugim] tijelom, od tijela do tijela, u iz-postavljenosti. Ne samo nekoga “sepstva” nekom “drugom”, nego ponajprije kao *samo to sepstvo*, iz-postavljenosti sebe sebi - bilo da je tijelo od kamena, drva, plastike ili mesa, ono je dijeljenje sebe i odstupanje od sebe, prema sebi, ono pored sebe bez kojega “sepstvo” čak ni ne bi bilo “za sebe”⁵⁵.

Jezik je [kao što su to kazivali stoici] bestjelesan. Kazivanje - bilo kao čujni glas ili vidljiv trag - je tjelesno, ali ono što je kazano je bestjelesno, ono je sve što uopće jest bestjelesno na svijetu. Ono nije u svijetu ili unutar svijeta kao neko tijelo - ono je unutar svijeta izvanjskost svijeta. Ono je sva izvanjskost svijeta - ne upad nekog Drugoga koji bi uzdizao i sublimirao svijet, koji bi ga transkribirao u nešto drugo, nego izlaganje svijeta-tijelâ kao *takvoga*, to jest kao singularnosti pluralnosti izvora. Bestjelesno izlaže tijela prema njihovom bitku-jednih-s-drugima - niti kao izolirana niti kao pomiješana, nego između njih kao izvore. Odnos singularnih izvora između njih je odnos *smisla*. [Odnos jednog jedinstvenog Izvora prema svemu ostalom što je proizašlo iz izvora bio bi odnos zasićenog smisla - ne više odnos, nego čista konzistencija, ne više smisao nego njegovo zapečaćenje, *poništenje* smisla i kraj izvora].

Jezik je ono što izlaže pluralnu singularnost. U njemu je cjelokupnost bića izložena kao svoj smisao, to jest kao izvorišno dioništvo prema kojem se biće odnosi prema biću, kolanje smisla svijeta koje nema ni početka ni kraja. To je smisao svijeta kao su-bitka, simultanost svih prisutnosti koje su sve jedne s obzirom na druge i od kojih niti jedna nije za sebe, a da nije za druge. Zbog toga je dijalog ili polilog koji je u biti jezika identično i onaj kojim mi razgovaramo i onaj kojim ja razgovaram sa “samim-sobom”, tako da sam ja sam jedno čitavo “društvo” - tako da je u jeziku i kao jezik zapravo, *uvijek simultano* “mi” i “ja” i “ja” kao “mi” isto kao i “mi” kao “ja”. Jer sebi ne bih ništa kazivao da ja nisam sa mnom kao što sam s brojnim drugima i da to *sa* nije “u” meni, pravo uz mene, u isto vrijeme kad i “ja”, odnosno točnije kao to *u-isto-vrijeme* prema kojemu ja jedino i jesam.

Upravo u toj točki najbolje se zamjećuje bit singularnosti: ona nije individualnost, ona je svaki put punktualnost jednoga “sa” koji postavlja neki određeni izvor smisla i povezuje ga s beskonačnošću drugih mogućih izvora. Ona je, dakle, istodobno infra-/intraindividualna i transindividualna te uvijek to dvoje zajedno. Individua je sjecište singularnosti, odjelito - diskontinuirano i prolazno - izlaganje njihove simultanosti.

Zbog toga i ne postoji Jezik, nego postoje jezici, riječi, glasovi, izvorišno singularno dioništvo glasova bez kojeg inače ne bi bilo nijednog glasa. U bestjelesnom izlaganju jezika cjelokupnost bića prolazi čovjekom. [56] Ali to izlaganje izlaže samog čovjeka onome što je izvan ljudskoga - smislu svijeta, smislu bitka kao bivanju-smislom svijeta. U jeziku “čovjek” nije subjekt svijeta, on ga ne predstavlja, on nije njegov izvor ili svrha. On nije njegov smisao niti on pruža taj smisao. On je onaj koji ga izlaže. I ono što on tako izlaže nije, dakle, on sam - čovjek, nego svijet i svoj vlastiti bitak-sa-svim-bivajućem u svijetu, kao svijet. Zbog toga je on ujedno ono što je izloženo smislom - naime, utoliko ukoliko je “obdaren” jezikom čovjek je prije svega bitno iz-ložen u svom bitku. On je iz-ložen onoj bestjelesnoj izvanjskosti svijeta i kao ta bestjelesna izvanjskost svijeta u srcu svijeta, kao što ono što čini svijet “stoji” ili “se sastoji” u svojoj vlastitoj singularnoj pluralnosti.

Nije dovoljno kazati da “ruža raste bez razloga”. Jer kad bi ruža bila sama, njen bezrazložni rast sadržavao bi u sebi, za sebe, čitav razlog svijeta. Ali ruža raste bez razloga jer ona raste s rezedom, šipkom i češljikom, kristalima, morskim konjicima, čovjekom i njegovim

izumima. I cjelokupnost bivajućega - priroda i povijest - ne tvori skup čiji bi totalitet bio ili ne bi bio bez razloga. Cjelokupnost bivajućega je svoj vlastiti razlog, on nema nikakvog drugog razloga, što ne znači da je on svoje vlastito počelo i svrha, jer on nije “on sam”. On *jest* svoja vlastita ispostavljenost u pluralnosti singularnosti. Taj *bitak* se, dakle, izlaže kao ono *između* i kao ono *sa* singularnosti. *Bitak*, *između* i *sa* kazuju istu stvar: kazuju upravo *ono što ne može biti iskazano* [ono što bi se, drugdje, zvalo “neiskazivo”], ono što ne može biti opisutnjeno kao neko biće među drugima, jer ono je to “među” svih bića [*među*: unutar, usred, sa] koja su sva i svaki put jedna među drugima. *Bitak* ništa drugo ni ne kazuje te, prema tome, ako kazivanje na jedan ili drugi način uvijek kazuje bitak, onda je bitak, zauzvrat, izložen jedino u bestjelesnosti kazivanja.

Što ne znači da je bitak “samo riječ” - nego prije da je bitak sve ono što jest i sve ono što tvori neku riječ: odnosno, su-bitak u svim pogledima. Jer neka riječ je ono što ona jest samo među svim riječima, a neki govor je ono što on jest samo u onome “sa” svih govora. Jezik je bitno u tome sa. Svaki govor je simultanost barem dvaju govora, onog kojeg je kazan i onog koji je čuven [pa makar od mene samoga], to jest onog koji je ponovno kazan. Čim je neki govor kazan on je ponovno kazan, i smisao se ne sastoji u prenošenju od pošiljatelja do primatelja, nego u simultanosti [barem] dva izvora smisla, izvora kazivanja i izvora njegovog ponovnog kazivanja.

Smisao znači da ono što kazujem nije naprosto “kazano”, nego se, da bi uistinu bilo kazano, meni vraća kao ponovno kazano. Kad mi se ono tako vraća - od drugoga - ono je također postalo jedan drugi izvor smisla. Smisao je prolaženje i dioništvo iz izvora u izvor, on je singularan pluralan. Smisao je izlaganje temelja bez temelja koji nije ponor, nego naprosto ono *sa* stvarima koje jesu, utoliko ukoliko jesu. *Logos* jest *dijalog*, ali dijalog nema za cilj da sebe dokine u “konsenzusu”, on ima za svrhu da nudi, i jedino da nudi [dajući mu pritom ton i intenzitet] ono *cum-*, ono *sa* smisla, pluralnost svoga izbivanja.

Nije, dakle, dovoljno suprotstaviti govorkanje autentičnosti govora ispunjenog smislom. Naprotiv, u govorkanju treba razabrati razgovor/održanje su-bitka kao takvog - upravo “razgovarajući se”, u smislu diskusije, on “se održava”, u smislu ustrajavanju u bitku. Su-govor izlaže *conatus* su-bitka, odnosno točnije on izlaže su-bitak kao *conatus*, kao nastojanje i želju da se održi kao “sa” te da, prema tome, održi ono

što, po sebi, nije stabilna i trajna supstancija, nego dioništvo i prolaženje. I u tom razgovoru/održanju su-bitka, treba razabrati kako jezik svaki put, sa svakim značenjem, od najvišeg do najmanjeg - sve do "fatičkih" riječi bez značenja ["halo", "zdravo", "u redu..."] koje samo održavaju sam razgovor - izlaže ono sa i izlaže sebe samoga kao to sa, upisuje se i *ispisuje se* u to sa sve dok se ne iscrpi, isprazni od smisla.

"Ispražnjen od smisla" - to znači da vraća svako značenje u kolanje smisla, u prenošenje s jednoga na drugoga koje nije "prevođenje" u smislu očuvanja [pa čak i izmijenjenog] značenja, nego u smislu "prevođenja", rastezanja ili istežanja od jednog izvora smisla do drugog izvora smisla. Zbog toga to iminentno iscrpljenje značenja - uvijek iminentno i uvijek imanentno smislu samom - kreće dvama suprotnim smjerovima: smjerom uobičajenog govorkanja i smjerom apsolutnog poetskog odlikovanja. Iscrpljenje "fatičkom" odsutnošću značenja i neiscrpnom zamjenjivošću, ili iscrpljenje čistim "apofantičkim" značenjem, obznanjivanjem ili manifestiranjem ["apophansis"] same stvari kao nezamjenjivog i nepromjenjivog kazivanja poput stvari same, ali stvari *kao* takve. I kod jednoga i kod drugoga posrijedi je isti *conatus* - ono "sa" prema kojem mi sebe jedni drugima izlažemo, *kao* jedni i *kao* drugi, izlažući svijet *kao* svijet.

Jezik se konstituira i artikulira iz toga "kao". Što god da kazivali, kazivanje je predstavljanje onoga "kao" toga što god. Iz gledišta značenja, to je predstavljanje neke stvari kao neke druge stvari [primjerice, njene biti, njenog načela, njenog izvora ili njene svrhe, njene vrijednosti, njenog značenja] - ali iz gledišta smisla, i istine, to je predstavljanje toga "kao" *kao takvoga*, to jest izvanjskosti stvari, njenog biti-pred, njenog biti-sa-svim-stvarima [a ne njenog biti-u ili njenog biti-drugdje].

Mallarméovo "kažem 'jedan cvijet'" iskazuje da ta riječ kaže "cvijet" kao "cvijet" i kao ništa drugo, cvijet koji je "odsutan iz svih buketa" samo zato jer je njegovo "kao" također prisutnost *kao takva* svakog cvijeta u svakom buketu. Agamben piše: "Mišljenje koje misli bitak *kao* bitak koji je okrenut natrag prema bivajućem a da mu ne pridodaje dodatno određenje [...]: misleći ga u njegovom tako-bitku, u samom mjestu njegovog *kao*, ono misli njegovu savršenu nelatentnost, čistu izvanjskost. Ono više ne kazuje *nešto* kao *nešto*, nego progovara *sâmo* to *kao*."⁵⁷ Svaki govor progovara "sâmo to kao", to jest međusobnu izloženost i ispostavljenost singularnosti svijeta [svijeta singularnosti,

singularnih svijetova, singularnosti-svijetova]. Jezik je element toga sa kao takvoga: prostor njegovog obznanjivanja - a to obznanjivanje, koje je opet kao takvo, upućeno je svima i nikome, upućeno je svijetu i njegovoj ko-egzistenciji.

★ ★ ★

Kao što je kazao La Bruyère - premda nije bio prvi koji je to kazao - "Sve je već kazano, dolazimo prekasno...". Dakako, sve je već kazano, jer sve je uvijek bilo već kazano, ali sve tek treba kazati, jer sveukupnost kao takvu uvijek treba iznova kazivati. Smrt predstavlja prekid kazivanja sveukupnosti i prekid totaliteta kazivanja - ona predstavlja to da je kazivanje-svega svaki puta jedno "sve je već kazano", odjelita i prolazna potpunost. Zbog toga se smrt ne događa "za subjekt" - nego samo njena predodžba. Ali zbog toga i "moja smrt" nije progutana sa "mnom" u čistom nestajanju. Budući je ona, kao što to kaže Heidegger, najviša mogućnost egzistencije, ona izlaže egzistenciju *takva kakva je*. Prema tome, smrt se u biti događa kao jezik, i obratno jezik uvijek kazuje smrt - on uvijek kazuje prekid smisla kao njegovu istinu. Smrt kao takva - i rođenje kao takvo - događa se kao jezik: događa se u i prema bitku-jednih-s-drugima. Ona je sam potpis onoga "sa" - mrtav je onaj koji više nije "sa" i koji simultano zauzima svoje mjesto u točnoj mjeri, u pravoj mjeri, nesumjerljivoga "sa". Smrt je ono "kao" bez kvalitete, bez popratnoga - bestjelesno kao takvo te prema tome izlaganje tijela. Rađa se, umire se, ne kao ovaj ili ova, nego kao netko "kao takav", apsolutno, to jest kao izvor-smisla koji je apsolutan i, kao što priliči, apsolutno odsječen [prema tome, besmrtn].

Iz toga slijedi da se nikada ne rađa ni ne umire sam, odnosno prije da je samoća rođenja/smrti - one samoće koja to više ni nije - točna suprotnost dioništvu. Ako je istinito, kao što Heidegger također kazuje, da ja ne mogu umrijeti namjesto drugoga, onda ništa manje nije istinito, i to na isti način istinito, da drugi umire utoliko ukoliko je sa mnom te da se rađamo i umiremo jedni za druge, izlažući jedne drugima i svaki put neizloživu singularnost izvora. U francuskom kažemo "mourir à" ["umrijeti za"] - za svijet, za život - kao i "naître à" ["roditi se za"]. Smrt je za život - što je nešto sasvim drugo od negativnosti kojom bi život trebao proći da bi oživio. Sasvim precizno kazano: smrt kao plodna negativnost je smrt jedinstvenog [individualnog ili rodnog] subjekta. Smrt za život, iz-laganje *kao takvo* [iz-

loženo kao iz-loženo = ono što se okreće svijetu, u svijetu, ono samo *nihil* njegova “stvaranja”] samo može biti *sa*, singularna pluralna.

U tom smislu jezik je istinski ono što Bataille naziva “praksa radosti pred smrću”. A ne izbjegavanje, ne pomirenje s nepodnošljivošću smrti. U stanovitom smislu on je tragičnost sama. Ali i radost kao oskudnost smisla koja ogoljuje izvor - singularno pluralno kao takvo. On je ono *sa* kao takvo, to jest također tako-bitak kao takav: savršeno i jednostavno - besmrtno - jednak samome sebi i svemu drugome, dakle bitno *sa* svim drugim u toj jednakosti. Kao što se kaže, to je “zajednička sudbina”: mi nemamo ništa zajedničko osim da si to kažemo [ja nemam ništa zajedničko sa samim sobom osim da si to kažem], mi razmjenjujemo i ne razmjenjujemo, mi *ne*/razmjenjujemo tu krajnost kazivanja u svakoj izgovorenoj riječi, kao sam govor. Jezik izlaže smrt - on je ne niječe niti potvrđuje, on je donosi u jezik, i smrt je upravo to, ono što je bitno doneseno u jezik - ono što donosi u jezik.

“Smrt govori u meni. Moj govor je upozorenje da je smrt, upravo u ovom trenutku, puštena u svijet, da je ona strelovito izbila između mene koji govorim i bitka kojeg priziva - ona je između nas kao distanca koja nas razdvaja, ali ta distanca je također ono što nas priječi da budemo razdvojeni, jer ona je uvjet svakog sporazumijevanja.” [58] “Književnost” je tako jezik u napetosti rođenja i smrti, jer on, utoliko ukoliko jest, jest u napetosti obraćanja, sporazumijevanja i razgovora - a budući da je to kao priča, kao diskurs ili kao pjevanje [koji opet čine iz-postavljenost samog jezika - njegovu izvanjskost [u] njemu samome, njegovu diobu, ne samo na pojedinačne jezike, nego i na glasove, žanrove i tonove, mnogostruku diobu bez koje ne bi bilo ni onoga “kao” općenito]. “Književnost” znači: biti-u-zajedništvu onoga što je bez zajedničkog izvora, ali izvorno u zajedništvu, ili *sa*.

Ako se, kao što Heidegger kaže, zbog toga vlastita smrt sastoji u “preuzimanju od samoga sebe svog najautentičnijeg bitka”⁵⁹, to preuzimanje ipak, u suprotnosti s Heideggerovom tvrdnjom, ne implicira da “prestaje značaj svakog su-bitka”⁶⁰. Ako je su-bitak uistinu su-bitan s bitkom naprosto, odnosno prije *u* bitku samom, onda je najautentičnija mogućnost su-bitno mogućnost onoga *sa* i kao *sa*. Moja smrt je “najautentičnija” su-mogućnost autentične mogućnosti drugih egzistencija. Ona jest, ona “će biti” moja smrt u njihovom govoru koji će kazati “on je mrtav” - tako ona nije, ona neće biti nigdje drugdje. Ona je “moja” mogućnost utoliko ukoliko se mogućnost toga “mojega”

povlači u nju: *to će kazati*, utoliko ukoliko je ta “mojost” tu vraćena u singularno pluralno uvijek-drugemojosti. U onome “on je mrtav” ono što je u pitanju upravo je bitak - i to kao su-bitak.

“Smrt” dakle nije negativnost, jezik ne poznaje niti prakticira negativnost [osim logičke]. Negativnost je postupak koji želi svrgnuti bitak da bi dovela do toga da on biva: žrtvovanje, nedostajući objekt žudnje, pomračenje svijesti, otuđenje - i prema tome, nikada smrt, kao ni rođenje, nego samo prihvaćanje jedne beskonačne pretpostavke. Naime, bitak je beskonačno pret-postavljen samom sebi, a njegov proces je ponovno prisvajanje te pretpostavke, koja je uvijek unutar i van svog domašaja, i zbog toga negativnost na djelu. Ali stvar je posve drugačija ako je bitak singularna pluralna iz-postavljenost. Razmicanje iz-postavljenosti je *ništa* - a to “ništa” nije negativnost bilo čega. Ono je ono bestjelesno po kojemu, prema kojemu, su tijela jedna s drugima, rame uz rame, u kontaktu, pa [dakle] na razmaku jedna od drugih. To *ništa* je *res ipsa*, sama stvar - stvar kao biti-sobom, to jest kao takobitak svega bivajućega, uzajamno izlaganje bića koja egzistiraju samo zahvaljujući tom izlaganju i u njemu. *Takav* je demonstrativ - takobitak demonstrativne biti bitka - biće koje se pokazuje biću i to usred bića.

Uostalom, željela to ona ili ne, sva mišljenja negativnoga vode k istoj točki [ili barem prolaze kroz nju, čak i ako se odbijaju zaustaviti na njoj] - k onoj točki gdje ono negativno *sâmo*, da bi bilo negativnim [da bi bilo *nihil negativum*, a ne samo *nihil privativum*], mora izmaći svom vlastitom djelovanju, i biti potvrđeno za sebe, i to bez ostatka - ili naprotiv, potvrđeno kao apsolutni ostatak kojega ništa ne uključuje u slijed nekog procesa ili djelovanja [to je kritična, suspendirana, nedjelatna točka u srcu dijalektike]. Samopretpostavljanje se prekida, javlja se sinkopa procesa i sinkopa mišljenja - sinkopa i trenutačna preobrazba pretpostavljanja u ispostavljanje. Ispostavljanje je ista stvar kao i pretpostavljanje - u stanovitom smislu ono je apsolutna prethodnost, ono “*sa*” je uvijek već dano. Ali ono nije “postavljeno pod”, ono ne postoji prije postavljenosti, ono je njihova simultanost.

Nebitak bitka - njegov smisao - je njegova ispostavljenost. Ono *nihil negativum* jest *quid positivum* kao singularno pluralno - to jest, utoliko ukoliko nijedno *quid*, nijedno biće nije postavljeno *bez sa*. Ono je *bez* [na razmaku] točno u onoj mjeri u kojoj je ono *sa* - pokazano i prikazano u subitku, dokaz egzistencije.

Također, zlo nikada nije ni u čemu drugome do u postupku koji

ispunjava ono *sa*. Ono *sa* se može ispuniti puneći ga ili prazneći ga - moguće ga je zadati ili kao temelj punine i kontinuiteta ili kao ponor neprelaznosti. U prvom slučaju, singularno postaje partikularno unutar totaliteta - i ono više nije ni singularno niti pluralno: u drugom slučaju, singularno egzistira samo zasebno, dakle kao totalitet - i više nije ni singularno niti pluralno. U oba slučaja, ubojstvo je na vidiku, to jest: smrt kao djelatna negativnost Jednoga, smrt kao *djelo* Jednoga-Cjeline ili Jednoga-Ja. Upravo zbog toga je smrt zapravo opreka ubojstvu - ona je nedjelatno, ali egzistirajuće “*sa*” [dok ubojstvu neizbježno nedostaje smrt].

Ono “*sa*” nije ni temelj ni bestemeljnost. Ono je: ništa drugo do subitak, bestjelesno *sa* u bitku-tijelu kao *takvoga*. Prije nego što je govor, pojedini jezik, verbalnost i značenje, “*jezik*” je sljedeće: protežnost i simultanost onoga “*sa*” utoliko ukoliko je ono *najautentičnija moć* nekog tijela, njegovo svojstvo da *dodirne* neko drugo tijelo [ili da *sebe* dodirne] koje nije ništa drugo do njegova de-finicija kao tijela. Ono se dovodi do finalnosti ondje gdje je *sa* - jednom te istom gestom i prestaje i dovršava se.

U tom smislu, “govoriti *sa*” nije toliko govoriti nekome ili sebi, a nije ni “kazati” [obznaniti, imenovati] ni izreći [iznijeti smisao, iznijeti na vidjelo smisao] - “govoriti *sa*” prije je razgovor i *conatus* izloženosti koja ne izlaže nikakvu tajnu osim samog svog izlaganja. “Govoriti *sa*” kao kad se kaže “spavati *sa*”, “izaći *sa*” [*co-ire*] ili “živjeti *sa*” - to je [eu]femizam za [ne]kazivanje ničega manjega do onoga što “željeti kazati” na svaki način želi kazati: *to će kazati*, sam bitak kao komunikaciju te mišljenje onako kako se ono kazuje - *co-agitatio* bitka. “*Jezik*” nije instrument komunikacije, a komunikacija nije instrument za bitak - već komunikacija upravo *jest* bitak, a bitak, prema tome, samo *jest* ono bestjelesno u kojemu se tijela najavljuju jedna drugima kao *takva*.

13 | KOEGZISTENCIJALNA ANALITIKA

Egzistencijalna analitika *Bitka i vremena* poduhvat je iz kojeg proizlazi čitavo kasnije mišljenje, bilo da se radi o samom Heideggerovom mišljenju ili našem mišljenju, bez obzira na to kakva su i smatraju li da je njihov odnos prema Heideggeru sukobljavanje ili nadilaženje. Ova tvrdnja [61] nije ni po čemu priznavanje vlastita “hajdegerijanizma”, ona u potpunosti zaobilazi siromašna svrstavanja prema “školama”.

Ona ne znači ni da je ta analitika konačna, nego da je ona, takva kakva je, zabilježila seizmički potres uzrokovan presudnim rezom u konstituiranju i razmatranju smisla [analogan, primjerice, rezovima koje su prouzrokovali “*cogito*” ili “*Kritika*”]. Upravo zbog toga, između ostaloga, ona ni nije dovršena i zbog toga njena potresanja dopiru i do nas.

Naime, u njoj analitika *Mitseina* ostaje samo skicirana, podređena, premda je određenje *Mitseina* ponuđeno kao ko-esencijalno s *Daseinom*. Prema tome, cjelokupna egzistencijalna analitika u sebi nedvojbeno krije načelo zatvaranja svog vlastitog otvaranja. Dakle, treba ponovno otvoriti i probiti prolaz kroz poremećaj koji je, nema nikakve sumnje, bio uzrokom da se su-bitak ispuni i potisne kroz “*narod*” i njegovu “*sudbinu*”. To ne znači da treba “dovršiti” ovdje samo skiciranu analizu niti da *Mitseinu* treba ustupiti njegovo “načelno” mjesto koje bi mu pripadalo. Naime, nema sumnje da subitak “po načelu” izmiče i pred dovršenjem i pred načelnom pozicijom. No, potrebno je ponovno ocrtavati tu skicu i upotpunjavati je sve dok se pokaže da su-bitnost su-bitka ne pretpostavlja ništa manje do suizvornost smisla - te da “smisao bitka” ne bi bio to što jest, to jest ni smisao niti nadasve svoje vlastito “predrazumijevanje” kao ustroj egzistencije, kad ne bi bio *dan kao sa*.

Smisao postoji samo zahvaljujući nekom “*sepstvu*” [subjektivna formulacija idealnosti smisla: on se pojavljuje za i kroz neko “*sepstvo*”]. Međutim, “*sepstvo*” postoji samo zahvaljujući nekom “*sa*” koje ga zapravo strukturira - tako bi trebao glasiti aksiom sada već ko-egzistencijalne analitike.

“*Sepstvo*” nije odnos nekoga “*ja*” prema “*njemu-samom*”.⁶² “*Sepstvo*” je izvornije nego “*ja*” i nego “*ti*”. “*Sepstvo*” je prije svega i ništa drugo do ono “kao takav” bitka općenito. To “kao takav” se ne pridružuje, ne dodaje bitku niti ga ponavlja - ono je bitak konstitutivno. Bitak je, dakle, odmah i neposredno posredovan *sobom*, on je sam po sebi posredovanje - posredovanje bez instrumenta i nedijalektičko posredovanje: dialektika bez dijalektike. Negativnost bez primjene, *ništa* onoga *sa* i *ništa* kao *sa*. *Sa* kao *sa* - ništa do izlaganje bitka-kao-takvog, svaki put singularno takvog i, dakle, uvijek pluralno takvog.

“*Sepstvo*”, koje prethodi “*meni*” i “*tebi*”, je kao neko “*mi*”, koje ne bi bilo ni kolektivni subjekt ni “intersubjektivnost”, nego neposredno posredovanje bitka u “*sebi*”, pluralno nabiranje izvora.

[Bi li samo to posredovanje bilo ono “*sa*”? Dakako, ono to jest. “*Sa*”

je permutacija onoga što se nalazi na njegovom mjestu, svakog pojedinačnoga i svaki put. "Sa" je permutacija bez Drugoga. Drugi je uvijek Posrednik - njegov prototip je Krist. A ovdje se, naprotiv, radi o posredovanju bez posrednika, to jest bez "moći negativnoga" i, prema tome, bez nezabilježene snage da u sebi sadržava svoje vlastito proturječje, koje uvijek definira i ispunjava Subjekt. Posredovanje bez posrednika ništa ne posreduje: ono je središnje mjesto, mjesto dioništva i prolaženja - *to jest, mjesto bezostatno i apsolutno*. Ne Krist, nego samo takvo središnje mjesto: i to ne bi više bio križ, nego samo križanje, presijecanje i razmicanje, predavanje samoj di-menziji svijeta. To bi bio vrhunac i ponor dekonstrukcije kršćanstva - dis-lokacija Zapada.]

"Sepstvo" definira element u kojem se "ja" i "ti" i "mi", ali i "vi" i "oni", mogu dogoditi. "Sepstvo" određuje ono "kao" bitka - ako on jest, on jest kao što jest. Ono je "za sebe" prije svakoga "ega" i prije svakog oprisutnjivog "svojtva". A ne radi se o oprisutnjivom "svojtvu", jer je ono oprisutnjivanje samo. Oprisutnjivanje nije nikakvo svojstvo niti stanje, nego događaj, dolaženje neke stvari - njeno dolaženje *na svijet*, a sam svijet je ravan odnosno izlaganje svih dolaženja.

U svom dolaženju, egzistencija se privjaja - ona nije prisvojena od nekog "sepstva" niti za njega [koje ne bi moglo egzistirati prije nje, a da u sebi ne uskrati i neutralizira dolaženje]. Ono što se rađa ima svoje "sepstvo" *pred sobom* - ima ga *tu* [upravo je to značenje *Daseina* kod Heideggera]. *Tu* znači *tamo* - na prostorno-vremenskom razmaku [to je tijelo, svijet tijela, tijelo-svijet]. Njegovo prisvajanje je to prebacivanje ili prisvajanje kroz razmak toga *tu* - ono je prisvajajuće događanje ["Ereignis"]. No to određenje ne znači da postoji neki događaj u kojemu/ iz kojega izranja "vlastito sepstvo", kao iznenađenje iz kutije, nego da je dolaženje u sebi samom i po sebi samom, kao takvom, prisvajajuće. [Prema tome, da u sebi diferencira vlastitost koju otvara.] Zbog toga "sepstvo" ne egzistira prije [sebe]. "Sepstvo" = eg-zistirajuće kao takvo.

Sukladno, u mjeri u kojoj "sepstvo" - "ipseitet" - znači "za sebe", odnos prema sebi, vraćanje u sebe, prisutnost pred sobom kao "istim" [istoću onoga "kao takvo"], ipseitet nadolazi, sebi nadolazi, kao dolaženje, a dolaženje je anticipacija, što nije predegzistanje niti providnost nego naprotiv proizlaženje, iznenađenje i vraćanje na "dolaženje" kao takvo, na ono što *će doći*. "Sepstvo" nije ni prošla datost niti buduća datost - ono je sadašnjost dolaženja, oprisutnjujuća sadašnjost, ono dolazace-u-bitak te prema tome tako i dolazi u bitak. *Tu*

u koje ono dolazi nije, dakle, "u sebe" kao u unutrašnjost neke ispostavljene domene, nego "pored sebe".⁶³ *Pored sebe* - naime, u razmicanja ispostavljanja, u općem elementu bliskosti i udaljavanja, *koje se prema ničemu ne mjere* jer ništa nije dano kao čvrsta točka ipseiteta [prije, poslije, izvan svijeta] te se, dakle, mjere prema samom ispostavljanju.

Od samog početka struktura "Sepstva", čak i kada je sagledavamo pod vidom jedinstvenog i usamljenog "sepstva", struktura je onoga "sa". Želimo li upotrijebiti tu kategoriju, solipsizam je singularan pluralan. Svatko je pored-sebe utoliko ukoliko je i zato jer je pored-drugih. "Mi" smo prvo jedni s drugima - ne na način skupljenih točaka niti podijeljenog skupa, nego kao bitak-jednih-s-drugima. Su-bitak je upravo to: to da se bitak, odnosno prije *biti*, ne sabire kao zajednička rezultanta bića niti se dijeli kao njihova zajednička supstancija. *Biti* nije ništa zajedničko, već *ništa* kao ono razdvajanje u kojemu se ispostavlja i mjeri ono što je u-zajedništvu, to jest ono sa, ono pored-sebe toga *biti* kao takvoga, *biti* koje je potpuno prožeto svojom tranzitivnošću - *biti* bivanje svih bića, i to ne kao njihovo individualno i/ili zajedničko "sepstvo", nego kao *bliskost koja ih razdvaja*.

Bića se dodiruju - ona su u kon-taktu jedna s drugima, na taj način ona se ispostavljaju i razlikuju. Biće koje bismo zamislili kao nerazlikovano, neispostavljeno, bilo bi u stvari nerazlučivo i nedostupno: apsolutna odsutnost bitka. Upravo zbog toga je i potreban ontološki moment ili ontološki okvir. "*Biti*" nije imenica za konzistenciju, nego je glagol za iz-postavljenost. Ništa nije konzistentno, ni "materija" ni "subjekt". Jasno je da su "materija" i "subjekt" u stvari dva međusobno korelativna imena koja pod vidom konzistencije ukazuju na izvorno oprostorenje opće ontološke ispostavljenosti.

"Tubitak" [Dasein] je, dakle, *biti* prema tom prijelaznom glagolskom stanju iz-postavljanja - tubitak znači ispostaviti sam bitak, kao razdvajanje/bliskost, znači "učiniti" ili "pustiti" da biva dolaženje svega sa svim *kao takvo*. Dasein [odnosno, čovjek kao onaj koji izlaže bitak] tako izlaže *bitak kao bitak*.

Netko ulazi u sobu; prije nego što biva eventualnim subjektom predočavanja te sobe, on sebe ispostavlja u njoj i prema njoj, i već prema tome prolazi li njom, živi li u njoj, zalazi li u nju, itd., on izlaže njenu ispostavljenost - korelaciju, kombinaciju, kontakt, distancu, odnos svega onoga što soba jest/što jest u sobi, dakle sobu *sâmu*. On

izlaže simultanost kojoj je on sam u tom trenutku sudionik te u kojoj on sebe izlaže utoliko ukoliko on izlaže nju i utoliko ukoliko je on izložen u njoj. On se izlaže: to je način na koji on jest “sepstvo”, odnosno on to jest - ili on to postaje - onoliko puta koliko uđe u ispostavljenosti i svakog puta kada uđe u nju. Ovo “svakog puta” nije obnavljanje iskustava ili pojavljivanja jednog te istog subjekta - dokle god “ja” jesam “isti”, uvijek će trebati neki *drugi* put kada se ispostavljam prema toj “istosti”. To implicira da je neki drugi put općenito, to jest da su neodređeno drugi putovi ne samo mogući nego stvarni. Ono svaki toga “svaki put” - događanje toga *tu* i kao *tu* - implicirano je ne prvenstveno kao sukcesija identičnoga nego kao simultanost različitoga. Čak i kada sam sâm, soba u kojoj jesam jest soba gdje sam pored - pokraj, duž - svih njenih drugih ispostavljenosti [kako je zauzeta, kako se njome prolazi, itd.]. U ispostavljenosti se ne može biti, a da se bude s drugom-ispostavljenošću, koja je sama bit izpostavljanja. Ti “putovi” su uvijek diskontinuirani, ali upravo u tom diskontinuitetu oni bivaju-jedni-s-drugima. “Svakog puta” je singularna-pluralna struktura ispostavljanja. “Svakog mog puta” prvenstveno, dakle, znači “svakog njegovog puta”, to jest “svakog puta *sa*”: *sama “mojost” samo je mogućnost koja se pojavljuje u su-podudarnoj stvarnosti bitka-svakog-puta-sa*.

Međutim, svijet nije soba u koju bi se moglo ući; također nije moguće poći od fikcije da je netko sam na svijetu - i u jednom i u drugom slučaju ruši se sam pojam svijeta. Taj pojam je pojam su-bitka kao izvornoga. To jest, kao smisla, ako je smisao [bitka] ispostavljanje kao takvo - struktura onoga *sa* koja je ujedno i struktura onoga *tu*. Su-bitak se ne pridružuje tubitku. Naprotiv, biti tu znači biti sa, biti sa znači tvoriti smisao - bez čega dodatnoga, bez podvrgavanja tog smisla nekoj drugoj istini od istine onoga *sa*.

U su-bitku kao su-bitku, *mi* smo uvijek već započeli razumijevati smisao, razumijevati nas i svijet kao smisao. I to razumijevanje je uvijek već dovršeno, puno, cjelovito i beskonačno. Mi beskonačno razumijevamo sebe, sebe i svijet, i ništa drugo.

★ ★ ★

“Sa” nije ni posredno niti neposredno. Smisao koji razumijevamo, onakav kakvim ga razumijevamo, nije proizvod negacije bitka kojoj je predodređeno da nam ga predstavlja kao smisao, kao što nije ni čisto i

puko ekstatičko potvrđivanje njegove prisutnosti. “Sa” ne ide od istoga prema drugome ni od istoga prema istome ni od drugoga prema drugome. Na stanovit način, “sa” ne “ide”, ne čini proces. Naprotiv, ono je dodirivanje, okrnjivanje i susretanje, ono gotovo-uz udaljene bliskosti.

Kad bismo pokušali ocijeniti to dodirivanje [kao kad bismo na nekoj tržnici ili željezničkoj stanici ili groblju upitali koji je smisao i vrijednost stotina osoba, njihovog gibanja i njihove inercije] ono bi se pokazalo divljim, zbrkanim. Ali smisao onoga “sa” - ili onoga “sa” smisla - može se ocijeniti samo u samom tom i pomoću samog tog “sa”, u iskustvu kojeg ništa ne može dokinuti za njega samoga, njegovu pluralnu singularnost.

Razumijevajući nas same, mi razumijevamo da nema ničega što bi se moglo razumjeti - međutim, to znači: da nema prisvajanja smisla, jer “smisao” je dijeljenje bitka. Nema prisvajanja, dakle nema smisla. Upravo je to ono što razumijevamo. Razumijevanje nije dijalektički postupak [prema kojem bi “razumjeti ništa” bilo “razumjeti sve”], nije ni regresija u bestemeljnost [razumjeti ništavilo samog razumijevanja], niti reflektivnost [razumijeti da u svakom razumijevanju mi razumijemo nas same] - nego je sve to skupa ali provedeno drugačije - kao *ethos* i kao *praxis*.

Kazano kantovskim pojmovima: ako je čisti um praktički *po sebi* [a ne odnošenjem prema nekoj transcendentalnoj normi i njenim poštivanjem], to je stoga jer je on, u biti, “zajednički um”: to znači ono “sa” kao um, kao temelj. Nema razlike između etike i ontologije - “etika” izlaže ono što “ontologija” ispostavlja.

Naše razumijevanje [smisla bitka] je istodobno razumijevanje *da* i *budući da* ga mi dijelimo između nas: između nas svih, simultano, svih, mrtvih, živih i svih bića.

Bilješke

Razdjelovljena zajednica

- 01 | **Georges Bataille**, *Oeuvre complète*, sv. I [GALLIMARD, PARIZ 1970], str. 332. Sve daljnje reference na **Bataille**va sabrana djela naznačene su u tekstu kao *O. C.*, broj sveska, broj stranice.
- 02 | Uzm li se u obzir pojedinosti i točne okolnosti svakog danog slučaja, ovo nije točno, strogo gledano, primjerice u pogledu Mađarskih komiteta iz '56. i još više lijevog krila *Solidarnosti* u Poljskoj. To također nije apsolutno točno u pogledu svih diskursa koji se danas iznose - moguće je, samo u tu svrhu, staviti jedne uz druge ne tako davne situacioniste, izvjesne aspekte mišljenja **Hannah Arendt** i također, koliko god čudna ili provokativna ta mješavina bila, neke **Lyotardove**, **Badioueve**, **Ellulove**, **Deleuzeve**, **Pasolinijeve** i **Rancièrove** postavke. Ta mišljenja javljaju se, premda ga svako od njih razvija na svoj način [ponekad htjelo ono to ili ne], u odjecima jednog marksovskog događaja kojeg ću kasnije pokušati karakterizirati, a koji za nas znači dovođenje u pitanje komunističkog ili komunitarnog humanizma [što se poprilično razlikuje od svojedobnog Althusserovog dovođenja u pitanje u ime jedne marksističke znanosti]. To je također razlog zašto te postavke komuniciraju u onome što ću, unatoč svemu, pokušati nazvati "književnim komunizmom".
- 03 | O tome svjedoči **Michel Henry**vo čitanje **Marxa**, koje je vođeno pojmovnom recipročnošću "individue" i "imantnog života". U tom pogledu "individua po načelu izmiče moći dijalektike" [*Marx*, sv. II, GALLIMARD, PARIZ 1976, str. 46]. To bi dopuštalo da se čitava moja razrada svrsta pod sljedeću opću napomenu: dva su načina da se izmakne dijalektici [to jest, posredovanju u totalitetu] ili izmičući joj u imanenciju ili razotvarajući njenu negativnost dokle ju se učini "neprimjenjivom" [kao što to kaže **Bataille**]. U ovom potonjem slučaju nema imanencije negativnosti: "ima" *ekstaze*, kako znanja tako i povijesti i zajednice.
- 04 | "Le communisme sans héritage", časopis *Comité*, 1968, u *Gamma*, br. 3/4, 1976, str. 32.

- 05 | Za sada prihvatimo samo da "književnost" ovdje ne treba uzeti u smislu kojeg je **Bataille** dao toj riječi kada je pisao primjerice [u kritici svojih djela *Expérience intérieure* i *Coupable*]: "Kroz iskustvo sam uvidio da te knjižge pobuduju lakomijenost kod onih koji ih čitaju. One najčešće gode onim nezajšnjim i nemogućim duhovima koji žele pobjeći i spavati i koji se zadovoljavaju književnim eskapizmom. [O.C., VIII, 583]. On je također govorio o "isklizavanju u nemoć mišljenja koja se preobražava u književnost" [ibid].
- 06 | Vidi **Jean-Luc Nancy**, "Des lieux divins", u *Qui est-ce que Dieu?*, TRANS-EUROPE-RE-PRESS, MAUVEZIN, 1987.
- 07 | Vidi **Jean-Luc Nancy**, "La juridiction du monarque hégélien", u *Rejouer le politique*, GALLIÉ, PARIZ 1981.
- 08 | Vidi **P. Lacoue-Labarthe**, "La transcendence finit dans la politique", u *Rejouer le politique: op. cit.* i **G. Granel** "Pourquoi avoir publié cela?", u *De l'Université*, T.E.R., TOULOUSE, 1982.
- 09 | S izuzetkom **Denisa Holliera**, počevši već u *Prise de la Concorde*, GALLIMARD, PARIZ 1974, te pogotovu po objavljivanju u *Collège de sociologie*, GALLIMARD, PARIZ 1979. U skorije vrijeme sistematsko preispitivanje **Bataille**ovih političkih zanimanja iznio je **Francis Marnande** u svojoj tezi *Georges Bataille politique*, PRESSES UNIVERSITAIRES DE LYON, 1985.
- 10 | No nažalost u ime najvriježenijih političkih i moralnih stavova poduzimaju se najnadobudnije i najjalovije kritike kako samog faszizma tako onih koji su se morali suočiti s fasziziranošću u njime...
- 11 | Primjerice O.C., VII, 257.
- 12 | Primjerice O.C., VII, 312.
- 13 | Ja rabim termin "komunikacija" [communication] onako kako ga je **Bataille** primjenjivao, to znači prema režimu stalnog naslija nad značenjem riječi, kako zbog toga što ona ukazuje na subjektivnost i intersubjektivnost tako zbog toga što ona denotira prenošenje neke poruke ili nekog smisla. Strogo gledano, ta riječ je neodrživa. Ja je zadržavam jer u njoj odzvanja "zajednica" [communauté], ali i u njoj nadređenjem [što ponekad znači uzimam kao zamjenju] riječ "dioništvo". Nasilje koje je **Bataille** nanosio pojmu "komunikacija" bilo je svjesno svoje nedostajnosti: "Izoliranost, komunikacija, one imaju jednu stvarnost. Nigdje ne postoje "izolirana bica" koja ne komuniciraju niti "komunikacija" koja je nezavisna od točaka izolacije. Valja paziti da se razluče ta dva loše sačinjena pojma koji su zaostaci djetinjih vjerovanja jer tim trudom razrijediti će se najgore postavljen problem." [O.C., VII, 553]. Ovo poziva na dekonstrukciju tog pojma, onakavu kakvu je proveo **Derrida** ["Signature, événement, contexte", u *Marges, MINUIT, PARIZ 1972*] i onakvu kakva je na drugi način nastavljena kod **Deleuza** i **Guattarija** ["Postulats de la linguistique", u *Mille Plateaux, MINUIT, PARIZ 1980*]. Ti postupci nužno su vodili k općem prevrednovanju komunikacije u zajednici

140

- i komuniciranja zajednice [riječi, knjiženosti, razmjene, slike, itd.] prema kojem uporaba termina "komunikacija" može biti samo preeliminarna i provizorna.
- 14 | Premda bi sva pitanja teritorija, granica, lokalnih podjela svih vrsta - primjerice urbanih distriktucija - trebalo postaviti polazeći od nje.
- 15 | Što nije nepovezano s oprekom koju je **H. Arendt** postavila između revolucija za slobodu i revolucija za jednakost. I kod **Arendt** plodnost te opreke također ostaje ograničena nakon određene točke i ne baš kongruentna s drugim elementima njenog mišljenja.
- 16 | S druge strane, u buržoaskom svijetu čiju je "pomutnju" [O.C., VII, 131, 135] i "bespomocnost" [ibid.] **Bataille** savršeno prepoznao, nelagoda oko zajednice uporno se javljala u mnogim vidovima nakon 1968. No najčešće u najnovosti, štovise djetinjastosti, kao i u istoj toj "pomutnji" koja vlada u ideologijama zajedništva ili druževnosti.
- 17 | *Fenomenologija duha*, prijevod **Milan Kangrga**, LJEVAK, ZAGREB 2000, str. 516. Izmijenjeno.
- 18 | "De l'économie restainte _ l'économie générale", u *L'écriture et la différence*, SEUIL, PARIZ 1967.
- 19 | Vidi napomene koje **Bernard Sichère** daje u "L'érotisme souverain de Georges Bataille", *Tel quel*, br. 93.
- 20 | *L'érotisme*, MINUIT, PARIZ, 1957, str. 306. [Vidi *Erotizam*, prev. **Ivan Čolović**, VUK KARADŽIĆ, BEOGRAD 1972]
- 21 | Za specifičnije o iscrpljenju religije vidi **Marcel Gauchet**, *Le désenchantement du monde*, GALLIMARD, PARIZ 1985.
- 22 | I kakva nastavlja živjeti, s jedne strane, u delezijskom motivu *hécetiera* koji se opet, s druge strane, vrti oko "singularnosti".
- 23 | Nancy koristi doslovno tvorbu francuskog glagola *comparatire* i imenice *comparition* - s leksikaliziranim značenjem "pojavit se, ukazati se [pred nekom instancom, najčešće pred sudom], kao *com-paratire, comparition* - "su-pojaviti se", "su-pojavljivanje".
- 24 | U tom smislu su-pojavljivanje singularnih bica prethodi čak predvjetru jezika kojeg **Heidegger** polim kao predjezičko "izlaganje" [*Auslegung*], a s kojim sam ja doveo u odnos singularnost glasova u *Le partage des voix* [GALLIÉ, PARIZ 1982]. Za razliku od onoga na što bi taj ogleđ mogao nekoga navesti da misli, dioništvo glasova ne vodi ka društvu nego ono, naprotiv, ovisi o onoj izvornom dioništvu koje "jest" zajednica. Odnosno, samo to "izvorno" dioništvo nije ništa drugo do "dioništvo glasova", no "glasove" ipak ne treba pojmiti kao jezične i čak predjezične, već drugačije: kao komunitarne.
- 25 | Vidi **Jean-Luc Nancy**, *Ego sum*, FLAMMARION, PARIZ 1979.
- 26 | Tu nisam uvrstio političko. U formi države, ili partije [ako ne i države-partije], on

141

- izgleda proizlazi iz djela. No možda upravo u otkriliju političkoga komunitarno razdjelovljenje pruža otpor. Vratit ću se na to.
- 27 | *Sein und Zeit*, § 4 i § 48 [Vidi *Bitak i vrijeme*, prijevod **Hrvoje Šarinić**, NARTRJED, ZAGREB 1988].
- 28 | Ona nedvojbeno prethodi i Girardovoj "mimetičkoj želji". I kod Hegela i kod Girarda u osnovi je je pretrpostavljen subjekt koji zna kako stvar stoji s priznavanjem i užitkom. Takvo "znanje" sa svoje strane pretpostavlja strastvenu komunikaciju singularnosti, iskustvo "bliznjega".
- 29 | Možda nema boljeg svjedočanstva o tom bitnom, iskonski-bitnom otporu zajednice-čije potvrđivanje ne proizlazi ni iz kakvog "optimizma" nego iz istine te čija istina ne proizlazi iz iskustva granica - od priče **Roberta Antelmea** o njegovom zatočeništvu u nacističkom koncentracijskom kampuu. Među ostalim recima, podsjećam na ove: "Što SS više vjeruje da nas je sveo na bezrazličnost i neodgovornost, koje mi izgledom nepobitno odajemo, tim je zapravo više razlika u našoj zajednici i tim su te razlike strože. Čovjek iz kampa nije dokidanje tih razlika. Naprotiv, on je njihovo ozbiljenje. [*L'espace humaine*, 2. izd., GALLIMARD, PARIZ 1957, str. 93]. A otpor zajednice vezan je uz to da singularna smrt nameće svoje granice: nemoguće je do kraja činiti djelo od nje. Smrt je ta koja čini razdjelovljenje: "Smrt je jača od SS-a. SS ne može drugo pratiti u smrt. [...] On dopijeva do granice. Postoje trenuci u kojima biste se mogli ubiti samo da biste SS prisilili da se pred bezivotnim predmetom koji ste postali, mrtvim tijelom koji im okreće leđa, koji ne mari za njegove zakone, sudari sa svojom vlastitom granicom." [Ibid., str. 99]
- 30 | O pojmu *zadabka* vidi **Jean-Luc Nancy**, "Dies iræ", u *La faculté de juger*, MINUIT, PARIZ 1984.
- 31 | Vidi *Différance*, MINUIT, PARIZ 1984. [Vidi *Raskol*, prijevod **Svetlana Stojanović**, DOBRA VEST, NOVI SAD 1991]
- 32 | Ovdje ostavljam po strani zajednicu po umjetniku, odnosno prije po "suverenom čovjeku umjetnosti". **Bataille** najizričtije i redovito suprotstavljaju društvu i državi upravo zajednicu ljubavnika. Ali komunikacija i kontaminacija koju ona predstavlja u osnovi su komunikacija i kontaminacija zajednice u "suverenom napuštanju umjetnosti" - svakog estetizma i svake estetike - o kojoj će biti govora niže pod višom "književnosti".
- 33 | Sroččen s nemogućnošću da društvenost izvede samo iz erotskog ili libidinalnog, dapače sublimiranog odnosa, **Freud** je uveo onaj drugi "afektivni" odnos kojeg je nazvao "identifikacija". U pitanje zajednice upleteni su svi problemi identifikacije. Vidi **Philippe Laouen-Labarthe** i **Jean-Luc Nancy**, "La panique politique", u *Confrontations*, br. 2, 1979, i "Le peuple juif ne rêve pas", u *Psychanalyse est-elle une histoire juive?*, SEUIL, PARIZ 1981.
- 34 | No **Hegel** je to također znao: "Medutin, to je jedinstvo, dijete, samo o je jedna točka,

šjeme, ljubavnici mu ništa ne mogu udijeliti [...] Sve ono po čemu može imati raznovrsnost u životu, imati egzistenciju, novorođenče treba erpiti iz sebe." U istom tonu on piše: "Budući da je ljubav osjećaj živog bića, ljubavnici se ne mogu rasklavati jedan od drugoga utoliko utoliko su smrtni." [*Esprit du christianisme*, prijevod **J. Martin**, izmijenjeno, VRIN, PARIZ 1971, str. 140 i dalje. [Vidi *Rami spisi*, prijevod **Slobodan Novakov**, VESELIN MASIŠA, SARAJEVO 1982]]

O singularnom pluralnom bitku

- 01 | Tu će se lako prepoznati referenca na §32 *Bitka i vremena*. No manje mi je stalo da openito i više no što je nužno razradim komentar na **Heideggera**, a više da krenem od njega i nekolicine drugih - to jest u osnovi od nas: U tom mi, i u tom odnosu prema **Heideggeru**, treba podsjetiti na singularnu ulogu **Hannah Arendt** i njegeno promišljanje "judske pluralnosti", ondedavno dostupno i na francuskom [*Qui est-ce que la politique?*, prijevod i predgovor **Sylvie Courtine-Denamy**, LE SEUIL, PARIZ 1995].
- 02 | "Između 'svi mi' apstraktnog univerzalizma i 'ja' bičjednog individualizma postoji Nietzscheovo 'mi drugi', misao singularnog slučaja koji podiriva suprotnost partikularnoga i univerzalnoga." **François Warin**, *Nietzsche et Bataille. La parole à l'infinit*, PUF, PARIZ 1994, str. 256.
- 03 | Ovdje se neću zaustaviti, premda bi moglo biti instruktivno, na proučavanju značenja toga "judi" i toga "se" u različitim jezicima, kao ni na povijesti francuskog "les gens" [gentes, "Gentils", nacije itd].
- 04 | Da budemo načisto: aluzija na **Lacana** je namjerna.
- 05 | *Kritika čistog uma*, "Ideja čistog uma", 4. odjeljak Ovdje također pretpostavljamo **Heideggerov Kant i problem metafizike**. [Prijevod **Milutin Stanišavac**, MLADOŠT, BROGRAD 1979]
- 06 | *Histoire de rails, Oeuvres complètes*, sv. III, GALLIMARD, PARIZ 1971, str. 114 [u istinu, moje pamćenje me vara, **Bataille** piše "mi dosežemo", dosegnuti, pristupiti: kao udvajanje same bliskosti dodirivanja iskona. Ali valja citirati cjelokupni Batailleov odlomak: mi ne raspoložemo sredstvima da bi dosegnuli: "u istinu, mi dosežemo; mi iznenada dosežemo točku koja je potrebna pa provedemo ostatak naših dana u potrazi za izgubljenim trenutkom; ali ponekad mi ga propuštamo upravo zato jer potraga za njim nas skrene od njega, naše sjedinjene nedvojbeno je sredstvo... da zauvijek propustimo trenutak povratka. Iznenada, u mojoj noći, u mojoj sanjoci, strepnja ustupa mjesto izvjesnosti: krišom, čak ne više ni ushićujuće [od siline ushita, više ne ushićuje] iznenada je *B-ino srce* u *mom srca*."]
- 07 | Vidi **J.-L. Nancy**, *La déconstruction du christianisme*, u pripremi.
- 08 | Ipak, recentna knjiga **Sergea Marcela**, *Le tombeau du dieu artisan*, na iznenadjući način prečita **Timeja** i možda približava platonovskog demijurga "stvaranju" o kojem pokušavam govoriti.

- 09 | **Benoit Goetz** razvija sličan motiv oprostorenja kao oprostorenja jedne poopćene "arhitekture" koja postaje "egzistencijalnom" u svojoj tezi *La dislocation-Architecture et expérience*, STRASBOURG 1996.
- 10 | Vidi *Bitak i vrijeme*, §36, 37 i 68c. Umanjujući status radoznalosti u odnosu na kontemplaciju Heidegger vrlo tradicionalnom gestom ujedno umanjuje i krivo prepoznaje čitavu jednu stranu modernog svijeta: znanost i tehniku, osporavajući ono što drugdje tvrdi o "poslanju" bitka. O ulozu radoznalosti u modernosti vidi veliku klasičnu knjigu **Hansa Blumenberga**. *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, SUNDRKAMP, FRANKFURT NA MAINI 1966.
- 11 | S otime što slijedi želio bih se, u određenim pogledima, nadovezati na dijalog kojeg je predložio **Jacques Rancière** u knjizi *La mésestantante. Philosophie et politique* [GALLÉE, PARIZ 1995].
- 12 | **André Tosel**, *Démocratie et libéralismes*, KIMÉ, PARIZ 1995, str. 203. Vidi čitavo poglavlje "L'égalité - difficile et nécessaire".
- 13 | **Étienne Balibar**, *La proposition de l'égaliberté*, Les conférences du Perroquet, br. 22, PARIZ, studeni 1989.
- 14 | Dakle, slažem se s **Jacquesom Derridaom** u njegovoj kritici bratstva u *Politiques de l'amitié*, GALLÉE, PARIZ 1994 [Politike prijateljstva, BEOGRADSKI KRUG, BEOGRAD 2002].
- 15 | Vidi "L'insaisissable", u **J.-L. Nancy**, *Une pensée finie*, GALLÉE, PARIZ, 1990.
- 16 | Teza **Françoisa Riffoula**, *Heidegger et le problème de la subjectivité* [IHES, 1995] jedan je od uistinu prvih radova koji kreću putem reevaluacije Mitseina, i to čini na izuzetan način.
- 17 | *Bitak i vrijeme*, § 26.
- 18 | O tradiciji mišljenja jednoga, svakoga pojedimoga i singularnoga, bez obzira na razliku u našim gledištima, vidi bogate naznake koje **Jean-François Marquet** daje u *Singularité et événement*, JÉRÔME MILLON, GRENOBLE 1995. No prije svega, razumnije se, tekstove iz kojih je ta preokupacija došla do svijta nas - **Deleuzeove** tekstove sa **Derridaovim** tekstovima li to sa jednoga će dana zahijevati svoj komentar! U osnovi, u isto to putovanje otisnuli su se s jedne strane **Agamben**, s druge **Badion**, premda ovaj potonji ga želi izvesti u obliku suprotstavljanja, igrajući na mnogstrukost protiv jednoga. Sve to prije svega dokazuje koliko mi mislimo samo jedni s drugima [pomocu, protiv, unatoč, blisko, daleko, da bismo se dodirnuli, da bismo se izbjegli, da bismo se prođubili].
- 19 | *Jedini mogući temelj dokaza opstojnosti Boga*, I, 3., §4.
- 20 | *Enciklopedija filozofskih znanosti*, §20, prijevod **Viktor D. Sonnenfeld**, VESSELIN MASIJEŠA, SARAJEVO 1987, str. 54, izmijenjeno.
- 21 | *Kartezijanske meditacije*, prijevod **Franjo Zenko**, IZVORI I TOKOVI, ZAGREB, 1975, sv. 1, str. 149.

- 22 | Sam **Descartes** svjedoči o tome - svi mi sudjelujemo u postupku i diskursu toga *ego sum*, "onom vrstom unutrašnje spoznaje koja uvijek prethodi stečenoj spoznaji, a koja je u pogledu mišljenja i postojanja tako prirodna svim ljudima da, premda mi ... možemo hiniti da je uoče nemamo, svejedno nije moguće da je stvarno nemamo." [Réponses aux Sixièmes Objections, 1.]
- 23 | U stranovitom smislu **Levinas** na paradigmatičan način svjedoči o toj problematiki. Ali ono što on poima kao "drugacije no biti" treba pojmiti kao "ono najautentičnije bitka", upravo zato jer prije treba misliti su-bitak nego suprotnost drugoga bitku.
- 24 | **Heidegger**, *Beiträge*, V. KROSTERMANN, FRANKFURT NA MAINI, 1989, str. 319.
- 25 | *Društveni ugovor*, knjiga I., pogl. 8.
- 26 | *Tako je govorio Zarathustra*, III., 25.
- 27 | Poznato je da je to formulacija koja je draga **Barilleu**. Moguće je čak reći da je to bila njegova formulacija, apsolutno.
- 28 | Vidi **Tomi Negri**, "La crise de l'espace politique", kao i cjelokupni broj 27, "En attendant l'empire", *Futur antérieur*, HARMATTAN, PARIZ, siječanj 1995.
- 29 | Vidi radove nedavno sabrane u svsecima *Le retrait du politique i Rejouer le politique*, GALLÉE, PARIZ, 1981. i 1983.
- 30 | Za dekonstrukcijsko čitanje toga "kao takav" bitka u fundamentalnoj ontologiji vidi posdiplomsku radnju **Yvesa Dupuxa**, STRASBOURG 1994.
- 31 | Vidi **Marc Augé**, *Les sens des autres*, SEUL, PARIZ, 1994.
- 32 | Nedavna teza **Marca Crépona**. *Le problème de la diversité humaine. Enquête sur la caractérisation des peuples et la constitution des géographies de l'esprit de Leibniz à Hegel*, predstavlja prvi pregledni rad na tom području [UNIVERSITÉ DE PARIS-X-NANTERRE, 1995].
- 33 | Što je simptom sam po sebi, ali i još više simptom s obzirom na nečuvanu naklonost koju je doživio u vrijeme smrti **Guya Deborda** 1995. Trebalo bi citirati članke koji su se pojavili tom prigodom da bi se pokazalo koliko se referiranje na **Deborda** u mnogome može činiti nužno i važno, kao posljednje kritičko sredstvo u svijetu bez kritike. O pitanju fetišizma i kritike, vidi **Jacques Derrida**, *Œuvres de Marx*, GALLÉE, PARIZ, 1994. [Vidi *Sablasti Marxa*, prijevod **Srdan Raiheić**, HRVATSKA SVEUČILIŠNA NAKLADA, ZAGREB 2002]
- 34 | "Le football rend insignifiante toute autre forme d'art" - reklama za marku **Nike**, u pariškom metrou kolovoza 1995. Napominjem daje, namjerno ili nenamjerno, riječ "insignifiante" - "beznačajna" u stvari bila napisana u muškom rodu.
- 35 | Kao što je poznato grčko *symbolon* je bilo komadić keramike razlomljen na dva dijela prilikom razdvajanja od prijatelja ili od gostiju u čije je spajanje kasnije služilo kao znak raspoznavanja.
- 36 | Trojedinствeni Bog, naprotiv, predstavlja bitak-skupa kao svoju vlastitu

božanskost - te time, bez dvojbe, više nije "Bog" nego su-bitak u onto-teološkom obliku. Tu se dotičemo jednog drugog motiva "dekonstrukcije kršćanstva" o kojem sam govorio kad sam govorio o stvaranju. Tu također naslućujemo intimnu povezanost svih velikih motiva kršćanske dogmatike, od kojih ni jednog dekonstrukcija ne ostavlja netaknutim.

- 37 | *Kartezijske meditacije*, op. cit., §60, str. 149, izmijenjeno. Husserl ovdje, sigurno više nego bilo gdje drugdje, pokazuje kako fenomenologija iz sebe dodiruje svoju granicu i prekoracuje je: više nije posrijedi ego kao jezgra, nego doista "svjet ... kao konstituirani smisao" [Ibid., §59, str. 147-148] koji se sam pokazuje kao konstituirajući. Konstitucija je sama konstituirana - u tim terminima iskazana je, nedvojbeno, krajnja struktura "jezika" i onoga "sa", jezika kao "sa". Cjelokupni neposredni kontekst tog odjeljka pokazuje da Husserl tu kani izravno odgovoriti na Heideggera i na mišljenje *Miszeitna* koje još nedostavno utemeljeno u "bitnoj nužnosti" ... "danog objektivnog svijeta" i njegovih "različitih stupnjeva zajedničkosti" [str. 147, izmijenjeno]. Tu nastaje sasvim neobičan raskol između dvaju mišljenja, koja jedno drugo izazivaju i presijecaju prema onome što bi trebalo nazvati *два sfilna bitnosti onoga sa*. Grubo govoreći, moglo bi se reći stil supripadnosti [u bitku kao istini, Heidegger] i stil korelacije [u egu kao smislu, Husserl]. Ali tako shematski postavljene karakteristike moglo bi se isto tako i preokrenuti. No, ne leži u tome ono bitno - ono je u *zajedničkom* svjedocanstvu epohe [zajedno s Freudom, s Batailleom, s...] prema kojem ontologija sada mora biti ontologija onoga "sa" ili ne biti ontologija.

146

- 38 | Kao što to kaže **Francis Fischer**, dugogodišnji suputnik u prepoznavanju tog zahijeva: "To 'sa' je strogo određeno nebiti egzistiranja. Bit-u je neposredno "sa", jer Dasein nema biti." [Heidegger et la question de l'homme, doktorska teza, STRASBOURG, SVEUČILIŠTE HUMANISTIČKIH ZNANOSTI, 1995.]
- 39 | Vidi "L" ethique originare' de Heidegger", u *La pensée d'epoche*, GAULIÉ, PARIZ, 2002 [Vidi "Heideggerova izravna etika", prijevod Ugo Vlaisavljević, u *Biti zajedno bez suštine*, MEDUNARODNI CENTAR ZA MIR, SARAJEVO, 2001].
- 40 | Vidi naslov knjige **Paula Ricoeura**, *Sol-émène comme un autre*, SEUL, PARIZ, 1993.
- 41 | Značajan dio djela **Phillipea Laoué-Labarthea** posvećen je dekonstrukcijskoj analizi te izvorne *mimesis*.
- 42 | Medutim, samo do određene mjere, jer **Rousseau** je i te kako primijetio nužnost spektakla kojeg je osuđivao, čime je hito misliti svojevrsno samoprevladavanje spektakularno-reprezentativne izvanjskosti, kako u pogledu "građanske religije" tako u pogledu književnosti. Prema tome, "književnost" s jedne strane [zajedno s "glazbom", odnosno "umjetnošću" općenito] i "građanska religija" s druge [to jest, opriisutnjava figura sekularnog društva] predstavljaju termine koji su prethodnici našem problemu kao problemu smisla-sa. "Prkazati čovjeka njegovim bližnjima..." s jedne strane, a s druge strane slaviti - u nedostatku mogućnosti da se doživi sam taj događaj - ustanovljujući savez samog čovječanstva. Model je

svugdje i nigdje, singularan pluralan. Zbog toga je problem od početka konstruiran prema podudarnosti i pođjei između "umjetnosti" i "građanske religije"...

- 43 | To ne znači da je svaki spektakl bez razlike "dobrodošao". Naprotiv, društvo čiji spektakularni oblik više nije kodificiran postavlja - i mora sebe postaviti - pred najteže probleme u pogledu spektakla: ono ne samo da se mora suočiti svoj subjekt s mnoštvom etičkih, praktičkih, ekonomskih, estetskih i političkih odluka, nego prije svega mora preuzeti i iznova utemeljiti misao "spektakla" kao takvu. Opća kritika "spektakularnoga" - medijalizacije, televizije, itd. - najčešće služi kao alibi i ekran jednoj vrlo bijednoj ideologiji. Bilo da je borbena, zajedljiva ili nadmena, nju interesira stvoriti dojam da je ona ta koja drži ključeve toga što jest iluzija, a što nije. Primjerice, ona se pravi da zna da su "ljudi" "otupjeli" zbog "televizije", štovise zbog "telekrajije", premda ona u osnovi nema pojma o tome kako "ljudi" uistinu upotrebljavaju televiziju - možda daleko distanciranije no što bi to ona htjela znati - ili o stvarnom, ponekad uistinu "otupjelom", stanju popularnih kultura nekoć. Kritika spektakularnoga vrta svoj film već neko vrijeme - no ona počinje stariti.

147

- 44 | Ako *physis* = ono što se po sebi opriisutnjuje i ispunjava, onda je "sa" nešto posve drugog reda. Tako se čak i već "u prirudi" vrste razmnožavaju i žive jedne uz druge. *Téme* je uvijek bila vezana uz ono što se ne zbiva po sebi, niti za sebe, uz razlaženje, kontingitet, te prema tome uz nedovršenu i nedovršivu bit onoga "sa".
- 45 | Sve to bjelodano prepostavlja referencu na **Derridaove** i **Laoué-Labartheove** radove o *mimesisu*, kao i na **Balibarov** rad o *Marxovoj filozofiji* [LA DÉCOUVERTE, PARIZ 1993] koji insistira na intrinzičnoj povezanosti "nužnosti privida" i "društvenih odnosa", i na nužnosti da se u skladu s tim uvjetima razradi "ontologija relacije".
- 46 | Osim ako se izuzetno, kao što je to učinila [Francuska] Revolucija ili njemački romantičari, ne uzima predodžba drugaćijeg Rima, Republičanskog Rima, kao političkog teatra koji je neposredan i bez teatra - teatra toge i Senata.
- 47 | *Kartezijske meditacije*, op. cit., str. 162, izmijenjeno.
- 48 | **Daniel Giovannangeli**, *La passion de l'origine*, GAULIÉ, PARIZ 1995, str. 133.
- 49 | *Levitski zakonik*, XIX, 18, preuzeto u *Evangelju po Matiji*, XXII, 39, te *Jakovljeva poslanica*, II, 8, "agapés ton plésion sou ós seautou", "dijeses proximum tuum sicut teipsum": ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe - "kraljevski zakon", zapovjed koja, zajedno sa onom da se ljubi Boga, sazima "sav zakon i sva protokle".
- 50 | Ovdje se neću zaustavljati na isprepletenosti pojmova koji su se saželi u "ljubavi" - *eros*, *agapé*, *caritas*, kao što se neću zaustavljati ni na židovsko-kršćanskom isprepletanju u ljubavi i zakona. Poznatu je koliko nepregledno polje za istraživanja predstavlja taj sklop, za kojeg se teško usudujemo kazati da je konceptualan i

za kojega je premalo kazati da se čitava naša tradicija - čitavo naše mišljenje - okreće oko njega. Zadatak je dekonstruiranje kršćanstva - teološkog/ili sentimentalnog - onoga "Ljubite jedni druge".

51 | Izuzet, prema tome, od one logike "politike prijateljstva" čiju dekonstrukciju Derrida uzima sebi u zadatak.

52 | *Bitak i vrijeme*, §26.

53 | *Ibid.*, §27.

54 | *Ibid.*, §26.

55 | **J.-L. Nancy**, *Corpus*, ANNE-MARIE MÉRALDÉ, PARIZ 1992, str. 32.

56 | "jezik, bilo govoren ili prešuten, je prvi i najobuhvatnije počovčenje [Vernehmlichung] bivajućega. Tako se čini. Ali upravo je on najizvornije raščovčenje [Entmenschung] čovjeka kao predmetnog živućeg bita i kao "subjekta" te raščovčenje svega dosadašnjega." **Hediegger**, *Beiträge zur Philosophie*, v. KLOSTERMANN, FRANKFURT NA MAINI, 1989, str. 510.

57 | *La communauté qui vient*, SEUIL, PARIZ 1990, str. 109-110.

58 | **Maurice Blanchot**, "La littérature et le droit à la mort", *La part du feu*, GALLIMARD, PARIZ, 1949. Međutim, cjelokupno **Blanchotovo** djelo ne prestaje govoriti o tom govoru smrti, to jest o "jedinstvenom rođenju" jezika djela u kojem se djelo razdvajuje [L'œuvre et la communication], *L'espace littéraire*, GALLIMARD, PARIZ 1955, str. 277 [Vidi **Moris Blanšo**, *Esaji*, izabrao **Zoran Mišić**, NOLIT, BEOGRAD 1960].

59 | *Sein und Zeit*, MAX NIEMAYER, TÜBINGEN 1972, §53, str. 263.

60 | *Ibid.*, str. 263.

61 | Za koju bi bilo lako, ali zamorno, izložiti prekobrojne dokaze.

62 | Tu se tragom naznaka danh u *Beiträge*, *op. cit.*, str. 319 i dalje, vraćam na cijeli skup poznatih naznaka iz *Sein und Zeit* kako bih ponudio način kako ih iznova posložiti da bi *Mitseln zbilja* bio su-bitan i izvoran. Trebalo bi iznova napisati *Sein und Zeit* - i to nije nekakva smiješna pretenzija, i nije to "moja" pretenzija, nego se radi o nužnosti koju nose velika djela utoliko ukoliko su naša. U tu nužnost ulazi, nije teško naslutiti, također ulog da se ono politički iznova napiše.

63 | "Bei sich" - barem nakon Hegela, nužno je vratiti se na stalno dodirivanje, prožimanje i međusobno udaljšavanje onoga "pri sebi", onoga "pored sebe" i onoga "sasvim uz sebe" u fundamentalnoj strukturi "septva". A ono "za sebe", kada se javlja i ako se javlja, samo je ishod toga.

Izdavai zahvaljuju **Jean-Lucu Nancyu**, Institutu otvoreno drutvo - Hrvatska i Francuskom institutu.

OBJAVLJENO UZ POTPORU:

treba pogledati u ugovor
Francusog instituta

IZDANJE PODRŽALI: Institut Otvoreno Društvo - Hrvatska
Ministarstvo kulture Republike Hrvatske

AUTOR: Jean-Luc NANCY

NASLOV: Dva ogleđa: Razdijeljena zajednica - O singularnom pluranom bitku

IZDAVAČI:

Multimedijalni institut

Preradovićeva 18

HR-10000 Zagreb

TELEFON: +385-[0]1-4856400

FAX: +385-[0]1-4855729

E-MAIL: publishing@mi2.hr

HTTP://www.mi2.hr

ZA IZDAVAČA: Teodor CELAKOSKI

&

Arkzin d.o.o.

Baruna Trenka 4

HR-10000 Zagreb

TELEFON: +385-[0]1-7777777

FAX: +385-[0]1-7777777

E-MAIL: arkzin@arkzin.com

HTTP://www.arkzin.com/inunist

ZA IZDAVAČA: Dejan KRŠIĆ

EDICIJA: PASTFORWARD [http://www.pastforward.org/]

pastforward je teorijski modul Multimedijalnog instituta

UREDNICI: Tomislav MEDAK & Petar MILAT

152

PRJEVOD: Tomislav MEDAK

DIZAJN & LAYOUT: Dejan KRŠIĆ

PISMA: Swift

PRE-PRESS: XXXXXXXXXXXXXXXXX

PAPIR: Munkem Print

TISAK: XXXXXX

ZAGREB, PROSINAC 2003