





Alain Badiou

METAFIZIKA STVARNE SREĆE

prevale Antonia Banović i Dorotea-Dora Held



NASLOV IZVORNIKA

Alain Badiou

Métafysique du bonheur réel

© Presses Universitaires de France, 2015

PREVELE S FRANCUSKOG

Antonia Banović i Dorotea-Dora Held

Kulturtreger

ISBN 978-953-55518-3-6

Multimedijalni institut

ISBN 978-953-7372-25-5

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu

Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem

000926653.

Zagreb, ožujak 2016.



Tiskanje ove publikacije omogućeno je temeljem finansijske potpore Nacionalne zaklade za razvoj civilnoga društva. Mišljenja izražena u ovoj publikaciji su mišljenja autora i ne izražavaju nužno stajalište Nacionalne zaklade za razvoj civilnoga društva.

SADRŽAJ

Uvod	9
I. Filozofija i žudnja za filozofijom	17
II. Filozofija i antifilozofija na ispitu sreće	47
III. Da bi bili sretni, treba li mijenjati svijet?	57
IV. Cilj i afekti filozofije	77
Zaključak	115

UVOD

Bez sumnje je paradoksalno dati naslov *Metafizika stvarne sreće* knjizi ponajviše zaokupljenoj razaznavanjem zadaća filozofije i u kojoj, pri kraju, opisujem svoje planove u mjeri u kojoj se oni tiču filozofije. Već i letimičan pogled na moja glavna djela otkriva da je moja filozofija nesumnjivo, kao i svaka druga, sačinjena od naoko nespojivih elemenata, ali i to da se ona od drugih razlikuje po aktivnoj funkciji građe koja se rijetko povezuje sa srećom, kao što je teorija skupova, teorija snopova skupova na Heytingovim algebrama ili teorija velikih beskonačnosti. Ili je pak riječ o revolucijama - Francuskoj, Ruskoj, Kineskoj, Robespierreovoj, Lenjinovoj ili Maovoj - odreda obilježenim zloglasnim pečatom Terora. Ili pak govorim o poeziji koja se obično smatra hermetičnom, nimalo ugodnom, kao što je poezija Mallarméa, Pessoe, Wallacea Stevensa ili Paula Celana. Ili kao primjer uzimam istinsku ljubav, za koju su moralisti i razboriti ljudi oduvijek tvrdili kako je dovoljno pogledati patnje koje uzrokuje ili uočiti njezinu krhkost da bi se posumnjalo kako baš ona vodi k sreći. A da uopće ne spominjem kako se neki od mojih najvažnijih učitelja, primjerice Descartes ili Pascal, Hegel ili Kierkegaard, ba-

rem na prvo čitanje, ne doimaju kao veseljaci. Nije baš očigledna veza svega navedenog i spokojnog života, obilja malih svakodnevnih zadovoljstava, zanimljivog posla, pristojne plaće, čeličnog zdravlja, skladne veze, godišnjih odmora koji dugo ostaju u sjećanju, dragih prijatelja, bogato opremljene kuće, dobrog automobila, odanog i privrženog ljubimca, ljudke djece koja ne stvaraju probleme i odlična su u školi, ukratko, svega onoga što se svugdje smatra "srećom".

Kako bih pokazao da je ovaj paradoks legitiman, očigledno bih mogao pribjeći učiteljima koji se smatraju neospornima, na primjer Platonu ili Spinozi.

Platon u svojoj *Državi* dugo matematičko obrazovanje i stalno vježbanje dijalektičke logike smatra nužnim preduvjetima za bilo kakav pristup istini. Potom pokazuje da sreću može pronaći samo onaj koji se, odbijajući se podrediti uvriježenim mnjenjima, oslanja isključivo na istine u kojima njegova misao "ima udjela" (to je Platonov izraz). Kako je dijalektika, kojoj je matematika nužna preambula, tek racionalno i logičko kretanje misli, i kako to kretanje možemo opisati kao "meta-fizičko" u izvornom značenju riječi (dopire onkraj onoga što je svedivo na znanstvenu fiziku), veza između matematike, logike i sreće u cijelosti se temelji na meta-fizičkoj točki gledišta,

čime se osigurava koherentnost te veze. Ili nadalje: ako matematika dosljedno vodi do dijalektike, a dijalektika do sreće, "metafizikom" ćemo nazvati sveukupno mišljenje te dosljednosti. A kako je sreća siguran znak svakog pristupa istinama, pa je tako i stvarna svrha života do stojnog svog imena, može se reći kako taj put i njegovo potpuno promišljanje čine metafiziku sreće.

Spinoza *Etiku* započinje tvrdnjom da bi bez matematike ljudska životinja zauvijek ostala u neznanju, što znači da bi joj bio onemogućen pristup bilo kakvoj "adekvatnoj ideji" (Spinozinim rječnikom). Imanentno sudjelovanje ljudskog intelekta u adekvatnoj ideji može se ostvariti sukladno dvama režimima koje Spinoza naziva "drugim" i "trećim stupnjem" spoznaje. Drugi se stupanj provodi u djelo strmim putem dokazivanja te se oslanja na logiku, dok se treći stupanj ostvaruje na temelju "intelektualne intuicije", koja je nalik koncentriranju svih faza nekog rasuđivanja u jednoj točki, neposrednom shvaćanju u samom Bogu, odnosno u Cjelini, na temelju istine koju se inače može deducirati. Spinoza "vrlinom" naziva (nema sumnje da bi Platon to nazvao "pravdom") stanje ljudskog subjekta koji dolazi do potpune spoznaje "adekvatne ideje", zato što im je uspio pristupiti trećim stupnjem spoznaje. Naposljetku, sreća (Spinoza koristi latinsku riječ *beatitudo* koja je snažnija) nije ništa drugo nego vjež-

banje istinskog mišljenja, to jest vrline: "Sreća nije nagrada vrlini, ona je vrlina sama." Drugim riječima, sreća je afekt Istinitog koje ne bi postojalo bez matematike i koje se ne bi moglo sabrati u intuiciju da nije prethodno bilo dokazano. Još jednom, matematika i logika zajedno s intelektualnom intuicijom čine ono što bismo s pravom mogli nazvati metafizikom sreće.

Ukratko, svaka filozofija, pogotovo ako je utemeljena na kompleksnim znanstvenim spoznajama, inovativnim umjetničkim djelima, revolucionarnim politikama i intenzivnim ljubavima, jest metafizika sreće. U suprotnom nije ni vrijedna truda. Zašto mišljenju i životu nametati zastrašujuće kušnje u vidu dokazivanja, opće logike mišljenja, sposobnosti shvaćanja formalizama, pomnog čitanja novih pjesama, zašto riskirati angažman u masovnim manifestacijama i upuštati se u ljubavi bez jamstva, ako ne zato što je sve to nužno za istinski život? Onaj koji je Rimbaud smatrao odsutnim, onaj od kojeg - smatramo mi filozofi - zaziru skeptici, cinici, relativisti i oni koji se ne daju zavarati, puni jalove ironije, onaj život koji zasigurno nikad ne može biti u potpunosti odsutan, istinski život. U tekstu koji slijedi u četiri koraka izložit ću vlastitu verziju te izvjesnosti.

Isprva ću se posvetiti općem određivanju onoga što bi danas mogao biti interes filozofije, ako ona uopće može odgovoriti zahtjevima ove epohe. Drugim riječima, razjasnit ću razloge zbog kojih ljudski subjekt može (zapravo mora, ali to je već drugo pitanje) u sebi hraniti osobitu žudnju koju nazivam jednostavno žudnjom za filozofijom [*désir de philosophie*]. Kroz analizu suvremenih pritiska na nju, pokazat ću kako je filozofija danas u defenzivite kako zbog toga postoji dodatan razlog da podržimo žudnju za njom. Pritom ću u glavnim crtama naznačiti i razloge zbog kojih je ova podrška povezana s mogućnošću stvarne sreće.

Potom ću, u drugom koraku, kako bih razjasnio što nas usmjerava ka toj sreći i njezinoj vezi sa žudnjom za filozofijom, reći nešto više o antifilozofiji, koju čini čitava plejada sjajnih pisaca poput Pascala, Rousseaua, Kierkegaarda, Nietzschea, Wittgensteina i Lacana. Moja je teza da su ti antifilozofi, iako obično skeptični prema mogućnosti da se istovremeno bude u istini i u sreći, te skloniji ideji velike vrijednosti žrtvovanja, makar beskorisnog, ipak nužni kako se naš klasicizam ne bi pretvorio u akademizam koji je glavni neprijatelj filozofije, a time i sreće: afekt po kojem se akademski diskurs nepogrešivo prepoznaće zapravo je dosada. Upravo su veliki antifilozofi ti koji nas uče da se sve što ima istinsku vrijednost ne stječe uobičajenim po-

slovima ili usvajanjem dominantnih ideja, nego učinkom egzistencijom ovjerenog raskida sa stanjem stvari.

U trećem poglavlju direktno se suočavam s pitanjem koje suvremeni čovjek, kao i uvjereni marksist, uvijek iznova postavlja filozofu: "Čemu služite ti i tvoja apstraktna umovanja? Svijet ne treba tumačiti u miru svoje sobe, treba ga mijenjati." Stoga se pitam što točno znači "mijenjati svijet" i, pod pretpostavkom da je to moguće, što je sve za to potrebno. Ova analiza utvrđuje da postoji subjektivna veza između postojanja odgovora na pitanje "kako promijeniti svijet?" i stvarne sreće. Ta je veza uspostavljena isticanjem dubljeg značenja riječi "svijet", "promijeniti" i "kako", što je pothvat koji pokazuje da u razmatranom pitanju nema ničeg što bi moglo posramiti filozofa ili ga prokazati kao beskorisnog, baš naprotiv.

Četvrti i posljednji korak nešto je subjektivniji. Radi se o navođenju lokalnog primjera strategija i afekata filozofije: aktualna etapa u mojoj filozofskom pisanju-mišljenju. Rekapituliram, ne gubeći iz vida vezu istine i sreće, pretходne etape svog rada, od *Teorije subjekta* (1982.), preko *Bitka i događaja* (1988.) do *Logika svjetova* (2006.), kao i upostavljanje temeljnih kategorija koje su biti-mnoštven, događaj, istine i subjekt. Pritom ukazujem na niz otvorenih problema, osobito onih vezanih uz pitanje "subjekta

istine” shvaćenog u immanentnosti njegovog čina te samim time u onome što, nekako “iznutra”, konstituira njegovu jedinstvenu sreću. Bez prikrivanja koliko je teška srž moje nove knjige, naslovljene *Immanentnost istina*, najavljujem novi trag koji će slijediti, a to će u osnovi biti nova dijalektika između konačnog i beskonačnog. Sreća se može definirati kao *afirmativno iskustvo prekidanja s konačnošću*.

Ovom kratkom knjigom želim raskrčiti put strategu u filozofiji kako bi on bilo kome mogao reći: “Evo čime će te uvjeriti da mišljenje protiv mnijenja, a u službi nekih istina, nije nezahvalan i beskoristan posao kakav ti se čini, nego najkraći put prema istinskom životu koji se, kada jest, odlikuje neviđenom srećom.”

I.

FILOZOFIJA I ŽUDNJA ZA FILOZOFIJOM

Kao što mnogi čitatelji znaju, Rimbaud rabi neobičan izraz: "logičke pobune", a Rancière i njegovi prijatelji tako su nekoć pri osnivanju naslovili svoj sjajan časopis. Filozofija je nešto slično tomu: logička pobuna. Ona je spoj žudnje za revolucijom - budući da stvarna sreća zahtijeva ustanak protiv svijeta ovakvog kakav jest i dikature uvriježenih mnijenja - te zahtjeva za racionalnošću - budući da buntovni impuls sam po sebi nije dostatan za ciljeve koje si postavlja.

Žudnja za filozofijom, najopćenitije govoreći, žudnja je za revolucijom u mišljenju, kako kolektivnom tako i osobnom, a i žudnja za stvarnom srećom koju treba razlikovati od zadovoljstva [satisfaction] koje je tek privid sreće. Istinska filozofija nije apstraktna vježba. Oduvijek, još od Platona, filozofija ustaje protiv nepravde u svijetu. Ustaje protiv bijednog stanja u kojem se nalaze svijet i ljudski život. No sve to čini u kretanju koje uvijek štiti prava argumentacije i koje, najzad, predlaže novu logiku u istom

onom kretanju kojim oslobođa stvarnu sreću od njezina privida.

Mallarmé nam nudi sljedeći aforizam: "Svaka misao производи bacanje kocki." Čini mi se da se ova zagonetna formula jednako tako odnosi i na filozofiju. Temelj žudnje za filozofijom nalazi se u mišljenju i ostvarivanju univerzalnog, između ostalog zato što sreća koja nije univerzalna, koja isključuje mogućnost da se dijeli s bilo kojom ljudskom životinjom koja može postati njezin subjekt, nije stvarna sreća. No, ta žudnja nije rezultat neke nužnosti. Ona postoji u kretanju koje je uvijek oklada, riskantan angažman. Udio slučaja u tom angažmanu mišljenja ostaje neizbrisiv.

Prema tome, iz poezije možemo izvući ideju da postoje četiri temeljne dimenzije žudnje kojom se odlikuje filozofija, posebno kao ono što je usmjereni prema univerzalnosti sreće. To su dimenzije pobune, logike, univerzalnosti i rizika.

A nije li to opća formula žudnje za revolucijom? Revolucionar žudi za tim da se ljudi pobune; da ta pobuna bude učinkovita i racionalna, a ne barbarska ili gnjevna; žudi za tim da pobuna dobije međunarodnu, univerzalnu vrijednost, a ne da se zatvori u nacionalni, rasni ili vjerski iden-

titet; na kraju, aktivnost revolucionara prepostavlja rizik, slučaj, sretnu okolnost koja često nastupi samo jednom. Pobuna, logika, univerzalnost i rizik: to su sastavnice kako žudnje za revolucijom, tako i žudnje za filozofijom.

No, mislim da suvremeni svijet, naš svijet, kada zvan i "zapadni" svijet, vrši jak negativan pritisak na sve četiri dimenzije te žudnje.

Prvo, naš svijet djelomice nije prikladan za pobunu ili joj se ne može prilagoditi, i to ne zato što pobune u njemu nema, već zato što nas on uvjerava ili nastoji uvjeriti u to da je, u svojem ostvarenom obliku, on već sada svijet slobode, svijet koji slobodu smatra upisanom u same svoje temelje, odnosno svijet u kojem nije potrebno željeti ili nadati se boljem svijetu (u jednom radikalnom smislu). Dakle, taj svijet izjavljuje da je, unatoč nekim svojim ne-savršenostima (koje ćemo nastojati ispraviti), on stigao na prag svog unutarnjeg, intimnog oslobođenja. I da je, kad se sve uzme u obzir, u pogledu sreće on taj od kojeg možemo očekivati najbolje prijedloge i najbolja jamstva. No, kako taj svijet istovremeno standardizira i komercijalizira uloge te slobode, sloboda koju on predlaže jest sloboda ograničena onime čemu je namijenjena u mreži prometa robe. Pa je svijet neprikladan za pobunu čiji je cilj biti slobodan (što je drevno, antičko značenje svake pobu-

ne), jer tu slobodu na određeni način predlaže svijet sam, jednako kao što je neprikladan za ono što bismo mogli nazvati slobodnom upotrebom slobode, jer sloboda biva uvijek nanovo kodirana u beskonačnom blistanju robne proizvodnje i u onome što na osnovi nje uspostavlja monetarnu apstrakciju.

Eto zašto ovaj svijet, u pogledu pobune ili mogućnosti pobune, ima sklonost koju bismo mogli nazvati podmuklom opresivnom sklonošću. Po tome njegov prijedlog u vezi sreće unaprijed izaziva sumnju u latentnu korupciju.

Drugo, ovaj svijet neprikladan je za logiku, i to prvenstveno zato što je podređen nelogičnoj dimenziji komunikacije. Komunikacija i njezina materijalna organizacija prenose slike, iskaze, riječi i komentare čije je pretpostavljeno načelo nekoherentnost. Komunikacija, onakva kakvom je uspostavljala vladavina njezinog prometa, iz dana u dan poništava sve veze i sva načela nekom vrstom nepredvidive jukstapozicije koja nije pretpostavljena i koja je odvojena od svih elemenata koje prenosi. Može se reći da nam komunikacija nudi instantni spektakl bez pamćenja i da, iz te perspektive, ona u osnovi poništava samu logiku vremena.

Ustvrdit ćemo stoga da je naš svijet onaj koji vrši jak pritisak na mišljenje s obzirom na njegovo načelo konzistentnosti te da ga, na neki način, radije nuka na svojevršnu imaginarnu raspršenost. No, možemo pokazati - i to ćemo učiniti, iako svi to ionako znaju - da stvarna sreća spada u područje koncentracije i intenzifikacije te da ne može tolerirati ono što Mallarmé naziva "predjelima nejasnog gdje svaka se zbilja rasipa."

Treće, ovaj svijet neprikladan je za univerzalno, i to iz dva međuovisna razloga. Najprije, istinski je materijalni oblik njegove univerzalnosti monetarna apstrakcija ili opći ekvivalent. U novcu prebiva jedini istinski znak svega onog što univerzalno kruži i razmjenjuje se. Zatim, kako je, kao što znamo, ovaj svijet istovremeno specijaliziran i fragmentaran, organiziran unutar opće logike proizvodnih specijalizacija i u enciklopediji znanja od koje je moguće usvojiti tek malen dio. Predlažući nam jedan istovremeno apstraktni i monetarni oblik univerzalnog te prikrivajući njime specijaliziranu i fragmentarnu stvarnost, ovaj svijet vrši jak pritisak na samu temu univerzalnog, barem u smislu u kojem ga filozofija shvaća. Dovoljno je reći da je "sreća" na ovom svijetu rezervirana za određene grupe i povlaštene pojedince koji je, kao nasljedno pravo, neće oklijevati braniti od masa onih kojima ona ne pripada.

Konačno, ovaj svijet nije prikladan za oklade, riskantne odluke, zato što u njemu nitko ne može svoj život prepustiti slučaju. U svijetu takvom kakav jest vlada nužnost procjene rizika. U tom pogledu, ništa ne čudi više od činjenice da je, primjerice, obrazovanje organizirano tako da se svakim danom sve više ističe potreba njegova usklađivanja s procjenom perspektivnosti zanimanja, odnosno njegova prilagodba potrebama tržišta rada. I da se tako, na neki način, vrlo rano uči da treba odustati od riskantnih odluka u korist sve ranije procjene rizika koja, međutim, ne može jamčiti sigurnost. Naš svijet podređuje život toj pedantnoj i obvezujućoj procjeni rizika, odnosno sigurnosti, te poslaguje uzastopne sekvence života prema toj procjeni. No, tko to ne zna da se stvarna sreća ne da proračunati?

Reći će, dakle, da žudnja za filozofijom, žudnja za revolucijom egzistencije, ako je poimamo kao čvor pobune, logike, univerzalnosti i oklade, u suvremenom svijetu nailazi na četiri glavne prepreke, četiri neizostavna pritiska: vladavinu robe, vladavinu komunikacije, monetarnu univerzalnost te proizvodnu i tehničku specijalizaciju, koje su sve subjektivno povezane procjenom osobne sigurnosti. Te prepreke teže tomu da neizbjegnu ideju istinskog života, sreće, svedu na njezin privid koji predstavlja potrošačko zadovoljstvo.

Kako filozofija odgovara na ovaj izazov? Može li na njega odgovoriti? Je li sposobna za to?

Kako bismo skicirali odgovor, radikalno pojednostavimo situaciju filozofije u svijetu. Pritom razlikujmo tri glavne struje.

Prvo, tu je fenomenološka i hermeneutička struja koja potječe od njemačkog romantizma i čiji su vodeći suvremeni predstavnici, u širem smislu, Heidegger i Gadamer. Drugo, tu je analitička struja koja je nastala u Bečkom krugu s Wittgensteinom i Carnapom i koja danas dominira cijelom engleskom i američkom akademskom filozofijom. Treće, tu je postmoderna struja koja posuđuje iz prethodne dvije i koja je nesumnjivo bila najaktivnija u Francuskoj, pridružimo li joj Jacquesa Derrida ili Jean-François Lyotarda. Naravno, unutar tih triju osnovnih struja postoje bezbrojna miješanja, presijecanja, čvorista i zajedničke značajke, ali vjerujem da je njihova zasluga u tome što su iscrtale neku vrstu pouzdane karte stanja stvari. Ono što će nas ovdje zanimati jest kako svaka od struja određuje ili identificira žudnju za filozofijom i njezine moguće stvaralačke učinke u stvarnom svijetu. Dakle, koja je za svaku od ovih struja eksplicitna ili latenna definicija istinskog života čiji je afekt stvarna sreća?

Hermeneutička struja ciljem filozofije smatra dešifriranje smisla postojanja i mišljenja, te možemo reći da je njezin središnji pojam tumačenje. Postoje riječi, djela, konfiguracije, povjesne subbine čiji je smisao opskuran, latentan, skriven, zaognut velom, neotkriven. Metoda tumačenja teži rasvjetljavanju te opskurnosti te pokušava doći do prvobitnog smisla koji je figura naše subbine u njezinoj povezanosti sa sudbinom bitka samog. Ako je osnovni instrument tumačenje, jasno je da se radi o otkrivanju ili otvaranju prethodno nezamjetnog smisla. Najvažnija krajnja suprotnost u filozofiji hermeneutičkog tipa suprotnost je između zatvorenog i otvorenog. Sudbina je filozofije da bude otvorena za latentni smisao te da u skladu s tim raskrči mišljenje, odnosno da spriječi da ono potone u zatvorenost, latentnost i nerazumljivost svog smisla. *Revolucionarna žudnja, u mišljenju, žudnja je za rasvjetljavanjem. A stvarna je sreća subjektivna figura Otvorenog.*

Analitička struja ciljem filozofije smatra strogo razgraničavanje između iskaza koji imaju smisao, ili onih koji su obdareni smislom, od onih koji to nisu, između onoga što možemo reći od onoga što je nemoguće reći, između onoga čime se može postići konsenzus oko zajedničkog smisla i onoga što za to nije sposobno. Ovdje ključni instrument nije tumačenje, nego gramatička i logička analiza samih iskaza; stoga je ova struja većinom pribjegavala nasleđuju

logike, uključujući i njezin matematički oblik. Riječ je o analizi zakona i sredstava jezika, s pravilom kao središnjim pojmom. Izdvojiti pravilo koje dopušta suglasnost o smislu suštinski je ulog filozofske djelatnosti. No, ovaj put najvažnija suprotnost nije ona između zatvorenog i otvorenog, nego između onog što je uređeno ili nije uređeno pravilima, između onoga što je u skladu s priznatim zakonom i onoga što je, izuzeto od svakog zakona čiji se identitet ne može utvrditi pravilom, nužno iluzija i nesklad. Cilj je filozofije, iz tog očista, terapeutski i kritički. Radi se o uklanjanju iluzija koje nas dijele, ne-smisla koji vodi do podjela i suprotnosti. *Revolucionarna žudnja, u mišljenju, žudnja je za demokratskim dijeljenjem smisla. A stvarna je sreća afekt demokracije.*

Konačno, postmoderna struja ciljem filozofije smatra dekonstrukciju uvriježenih očiglednosti našeg moderniteta. Ovaj put nije riječ o razotkrivanju latentnog smisla, kao ni o razgraničavanju smisla od ne-smisla. Riječ je o ukazivanju na potrebu postavljanja samog pitanja smisla na drugačiji način, s namjerom dekonstrukcije njegove prijašnje figure i razgradnje velikih konstrukcija kakve su, naročito tijekom devetnaestog stoljeća i prije, bile ideja povijesnog subjekta, ideja napretka, ideja revolucije i ideja čovječanstva; s namjerom ukazivanja na postojanje nesvodive pluralnosti registara i jezika kako u mišljenju tako

i u djelovanju, pluralnosti koja se ne da usisati ili unificirati u totalizirajućoj problematici smisla. Glavni je cilj postmoderne misli dekonstruirati ideju totaliteta, čime se destabilizira i dovodi u pitanje sama filozofija. Tako će postmoderna struja prije pokrenuti ono što se može nazvati mješovitim ili nečistim praksama. Smjestit će misao na rubove ili na margine, u umetke. Povrh svega, postmoderna će struja nasljeđe filozofske misli uvesti u igru koja je veže uz sudbinu umjetnosti. *Revolucionarna je žudnja u konačnici žudnja za iznalaženjem novih formi života. A stvarna sreća nije ništa drugo do naslada [jouissance] u tim formama.*

Ono što nas sada zanima jest pitanje postojanja zajedničkih karakteristika tih triju dominantnih orientacija. Zapitat ćemo se slijede li, u načinu na koji se suočavaju s izazovom koji svijet stavlja pred žudnju za filozofijom, usporedne ili usporedive puteve, kad je riječ o ovom ili onom pitanju.

Postoji ponajprije jedna važna negativna značajka. Sve tri struje najavljuju kraj metafizike, a time na neki način i kraj same filozofije, barem u njezinom klasičnom smislu ili, kako bi rekao Heidegger, u njezinom sudbinskom smislu. Za Heideggera povijest metafizike je završena. Filozofija se ne može dalje kretati u horizontu metafizi-

ke. A taj završetak također je završetak cijele jedne epohe u povijesti bitka i mišljenja. Također možemo reći da je ideal istine, koji je smještao klasičnu filozofiju pod tradicionalnu definiciju "potrage za istinom", zamijenila ideja pluralnosti smisla. Duboko sam uvjeren da je za trenutnu mijenu filozofije od presudne važnosti suprotnost između istine, središnje kategorije klasične filozofije (ili, ako hoćete, metafizike), i pitanja smisla, za koje se prepostavlja da se kao pitanje pojavljuje s modernitetom i to na mjestu gdje se zaključuje klasično pitanje istine.

Za hermeneutičku je struju istina metafizička kategorija koja treba biti postavljena u smjeru sudbinskog smisla bitka. Svijet se sastoji od preplitanja tumačenja koje nije jedno transcendentno biće ne može obuhvatiti ili nadići. Nadolazeća vladavina otvorenog oslobađa nas apstraktne jednoznačnosti koju je predstavljala istinita ideja.

Za analitičku struju jasno je da je potrebno napustiti "potragu za istinom" kao uzvišeni cilj. Jedina je polazišna točka konfiguracija iskaza. Sam se smisao odnosi na referentnu gramatiku. Kada želimo razlikovati smisao od ne-smisla, potrebno je referirati se na univerzum pravila unutar kojeg se djeluje. Postoji stoga više od jednog smisla ili više režima smisla koji su neusporedivi - upravo to Wittgenstein naziva jezičnim igram. Pluralnost jezičnih

igara izričito se suprotstavlja ideji transparentnog okupljanja pod znakom istine.

Konačno, postmoderna struja dekonstruira tradicionalni oslonac istina, odnosno ono zbog čega istina postoji, a što je filozofija tradicionalno nazivala subjektom. Može se reći da je suštinska okosnica postmoderne struje dekonstrukcija kategorije subjekta kao proizvoda metafizike. Dakle, ne postoji subjekt za koga ili za što, ili na osnovi koga ili čega bi postojala istina. Postoje samo okolnosti, slučajevi, neusklađeni događaji i postoje razni diskursi koji su sami previše heterogeni da bi preuzeli te neusklađene slučajeve.

Naposljetku, hermeneutika, analitika i postmoderna uspostavljaju trostruku opoziciju između otvorenog i pluralnog smisla, kao simbola moderniteta, i ideje jednoznačne istine koju one smatraju arhaičnom i metafizičkom, pa čak i "totalitarnom". Toliko o zajedničkoj negativnoj karakteristici.

Kao pozitivna zajednička karakteristika ističe se središnja važnost jezika. Doista, kroz dispozicije i u dispozicijama ovih triju struja odvilo se ono što nazivamo velikim jezičnim obratom zapadne filozofije. Središnje mjesto jezika, koje je i dalje različito organizirano i uređeno u ovim trima strujama, možda je njihova najočitija zajednička karakteristica.

teristika. Za hermeneutičku struju tumačenje, odnosno interpretativna aktivnost, očigledno, uglavnom polazi od govornih činova, činova označavanja, a jezik je u konačnici mjesto gdje se odigrava pitanje otvorenog. Upravo se tu i nigdje drugdje, odnosno "na putu ka jeziku" – "jezik kao govor" prije svog usuglašavanja s režimom tumačenja – ostvaruje naša sklonost mišljenju. Za analitičku struju građa su iskazi, a filozofija je, napisljetu, neka vrsta gramatike uopćene pod znakom snage pravila; ono što postoji su rečenice, fragmenti ili vrste diskursa. Konačno, postmoderna je dekonstrukcija djelatnost jezika i pisma usmjerenja protiv stabilnosti metafizičkih apstrakcija. Ove tri struje dovode, dakle, pitanje jezika u absolutno središte filozofije kao takve i, bilo da je riječ o tumačenju, pravilu ili dekonstrukciji u vidu suprotnosti između govora i pisma, prepostavljamo da je jezik ono što bismo mogli nazvati velikim povjesnim transcendentalom našeg vremena. Stoga, ako pojednostavimo, možemo reći da suvremena filozofija u svojim glavnim tendencijama počiva na sljedeća dva aksioma, odnosno da je takva njezina konstitutivna logika:

- prvi aksiom: metafizika istine postala je nemoguća;
- drugi aksiom: jezik je ključno mjesto mišljenja zato što je tu u igri pitanje smisla.

Ova dva aksioma na svoj način organiziraju suprotnost koja čini ključni aspekt filozofskih istraživanja danas - odnos između smisla i istine.

Kako bih došao do vlastite pozicije, tvrdim da se u ova dva aksioma - nemogućnosti metafizike istine i konstitutivnom karakteru koji čini pitanje jezika - krije velika opasnost: opasnost da filozofija, polazeći od ovih aksio-ma, više nije sposobna ustrajati u svojoj žudnji kad se suoči s pritiskom koji na nju vrši suvremeni svijet. Opasnost da, naposljetku, izgubi svoju revolucionarnu vrlinu i tako izgubi motiv istinskog života, a time i sreću, u korist individualističke i identitetske doktrine zadovoljstva.

Ako filozofija jest prvenstveno meditacija o jeziku, ako svoje mjesto pronalazi u pluralnosti jezičnih igara i njihovih gramatičkih kodifikacija, neće biti u stanju ukloniti prepreku koju svijet pred univerzalnost postavlja istodobno svojom specijalizacijom, fragmentacijom i apstrakcijom. Jer postoji onoliko jezika koliko i zajednica i aktivnosti. Jezične igre zapravo su pravilo svijeta, a znamo koliko je teška razmjena među njima. No, činjenica da su te jezične igre zakon našeg svijeta upravo je ono što im ne dopušta - ako filozofija predlaže, protivno zakonima svijeta, revoluciju u mišljenju - da budu mjesto na kojem se oblikuje filozofski imperativ. Ili pak, a to može biti još

pogubnije, ako se filozofija pomiri s tim primatom jezika, onda će morati odrediti neki jezik kao jedini koji je može spasiti. Znamo da je Heidegger krenuo tim putem kada je govorio o povlaštenosti njemačkog jezika kao takvog, o njegovoj sposobnosti da pruži utočište otvorenom, o činjenici da je njemački jezik u tom pogledu naslijedio grčki. No, bilo da se smjestimo u pluralnost jezičnih igara i njihovih pravila ili da proglašimo radikalnu povlaštenost jednog jezika kao onog u kojem se nalazi autentičnost smisla, i dalje ne možemo odgovoriti na izazov koji su vremeni svijet upućuje pozivu filozofije ka univerzalnom.

Još je u Platonovu *Kratilu* rečeno da je filozofija obavezna polaziti ne od riječi, nego, koliko god to može, od samih stvari. Vjerujem da je taj imperativ zaista svedremenski imperativ filozofije te da se kao ključni problem nameće upravo sljedeće pitanje: kako krenuti od samih stvari, a ne od jezika? Analitička je filozofija jednostrano favorizirala znanstvene tipove jezika, odnosno one jezike koji su se najizravnije mogli prilagoditi logičkim pravilima. Filozofija je od tih jezika napravila paradigme razgraničavanja smisla jer su, kao što znamo, u znanstvenim jezicima pravila eksplisitna, dok su u većini drugih jezika ona implisitna. No opet, jednostrana i paradigmatska povlaštenost jezika u kojima je pravilo eksplisitno nije dostatna da odgovorimo na izazov upućen univerzalnosti, zato što nam

ništa *a priori* ne ukazuje da univerzalnost nužno ide u paru s eksplisitnim karakterom pravila. To bi trebalo biti posebno dokazano, a nije, s obzirom na to da pravilo čini zakon samo kad je riječ o razgraničenju smisla.

Ako je, nadalje, kategorija istine napuštena ili nedjelatna, filozofija se neće moći suočiti s izazovom egzistencije koja je podređena prometu robe ili nelogičnosti komunikacije. I to zato što se - ovo je teško pitanje, ali sam čvrsto uvjeren - beskonačnom blistanju prometa robe, toj vrsti fleksibilne pluralnosti na koju je žudnja nalegla, moguće suprotstaviti samo bezuvjetnim zahtjevom za njegovom obustavom. Sve ono što je uvjetovano na ovome svijetu potпадa pod zakon o cirkulaciji predmeta, novca i slika. A prekinuti ovo načelo prometovanja - što je po mom mišljenju radikalni zahtjev suvremene filozofije i prvi uvjet utiranja puta do stvarne sreće - moguće je samo ako smo u stanju iznijeti ili pretpostaviti da postoji bezuvjetan zahtjev za njegovom obustavom, to jest strateška Ideja posve antagonistički nastrojena prema prometovanju i subjektivnosti koja je istovremeno sebična i neznalačka. Ta strateška Ideja već se dva stoljeća naziva komunističkom Idejom, a unatoč tomu čini se da tek počinjemo nazirati njezin doseg. Epsko-tragična iskustva koja su je utjelovljivala neko vrijeme - tijekom nekoliko desetljeća dvadesetog stoljeća - prekratko su razdoblje da bismo na temelju

njega mogli izvući pouku, osim ako nas nešto beskonačno ne tjera da postanemo, ili iznova postanemo, glasnici tržišnog poretka.

No, na nešto apstraktnijem ili manje izravno političkom nivou, mislim da se medijskoj i komunikacijskoj nekonistentnosti slika i komentara moguće suprotstaviti samo tezom prema kojoj postoje barem neke istine te da je strpljiva potraga za tim istinama pod blistavom površinom onoga što je izloženo i što cirkulira imperativ kojem se filozofija mora podrediti ako ne želi i sama biti upletena u nekonistentnost komunikacije i raskomadana u njoj.

Konačno, postavljam sljedeće pitanje: kakvog smisla ima kladiti se na egzistenciju, izuzeti je od imperativa koji naže procjenu osobne sigurnosti, ustati protiv rutine ili se izložiti slučaju, ako ne u ime neke minimalne čvrste točke, istine, Ideje ili vrijednosti koja od nas zahtijeva takav rizik? Kako zamisliti generički oblik sreće nekog Subjekta, kakav god on bio, bez te uporišne točke? Suočeni s okladom i pojavom slučaja koji egzistenciji daje priliku da postane nešto novo, nužno je i neizbjegno imati čvrstu točku kao zaklon i podršku. Kako bi se četiri dimenziјe žudnje za filozofijom (pobuna, logika, univerzalnost i oklada) održale kad najdu na četiri prepreke koje pred nju postavlja suvremenii svijet (roba, komunikacija, monetar-

na apstrakciju i opsjednutost sigurnošću), potrebno je napustiti tri dominantne filozofske orijentacije: analitičku, hermeneutičku i postmodernu. U tim trima opcijama postoji nešto suviše prilagođeno svijetu kakav jest, nešto što pretjerano odražava fizionomiju samog svijeta. Budući da je upletena u te orijentacije, da joj one zadaju koordinate, filozofija će podržati i prihvati zakon ovoga svijeta, ne shvaćajući da on u konačnici zahtijeva nestanak žudnje za njom.

Predlažem da se razbiju ovi misaoni okviri, da se u obnovljenim konfiguracijama pronađe ili konstituira novi stil ili filozofski put; put koji nije put tumačenja ili gramatičke analize, kao ni put koji vodi po marginama, kroz dvosmislenosti ili dekonstrukciju. Tu je riječ o pronalasku utemeljiteljskog, rezolutnog filozofskog stila, po uzoru na, recimo, utemeljiteljski, filozofski i klasični stil jednog Descartesa. Dakako, u ovom uvodu neću izložiti ništa više od skice onoga što bi mogao biti začetak filozofije koja odgovora na izazove svijeta tako što će očuvati radikalnost žudnje koja je s njom povezana. O tome se više može čitati u mojim velikim filozofskim traktatima *Bitku i događaju* i *Logikama svjetova* ili barem u njihovim sažecima, *Manifestu za filozofiju* i *Drugom manifestu za filozofiju*. No, htio bih barem ukazati na dvije orijentacije ili dvije teme.

Kao prvo, recimo da jezik nije absolutni horizont mišljenja. Zasigurno stoji teza da jezik u širem smislu (*langage*), jezik u užem smislu (*langue*) ili pak neki određeni jezik uvek čine povijesno tijelo neke filozofije. Postoji singularni oblik utjelovljenja, tonalitet, boja, koji odražavaju horizont jezika (*langue*). No, recimo i to da organiziranje filozofije u mišljenje nije neposredno podčinjeno jezičnom pravilu u kojem ona djeluje. U tom ćemo pogledu prigrlići ideju da je filozofija univerzalno prenosiva. Ideju univerzalne prenosivosti Jacques Lacan nazvao je idejom matema. Prilagodimo je onom što je ovdje rečeno. Zadržavajući ideal univerzalne prenosivosti, reći ćemo da ideal filozofije zaista mora biti matem. Matem se obraća svima, univerzalno je prenosiv i prelazi preko različitih jezičnih zajednica i onog što je heterogeno u jezičnim igramama, ne dajući pritom prednost nijednoj od njih i dopuštajući njihovu pluralnost, ali tako da sam pritom ne prolazi kroz tu mnoštvenost niti se u njoj uspostavlja. Ne svrstava se ni uz formalni ideal znanstvenog jezika, već u svojem elementu matem konstruira vlastiti oblik univerzalnosti.

Kao drugo, reći ćemo da je svojstvena, nesvodiva, singularna uloga filozofije uspostavljanje čvrste točke u diskursu, točnije, pronalaženje ili predlaganje imena ili kategorije za takvu čvrstu točku. U svojem sam filozofskom sistemu preuzeo staru riječ "istina", no sama riječ manje

je važna. Ono što jest važno je sposobnost bilo kog filozofskog stava da uspostavi ono što nije uvjetovano tim poretkom. Naš je svijet obilježen brzinom i nekoheren-tnošću. Filozofija mora biti ono što će nam omogućiti da u presudnom trenutku kažemo, pomoću svojevrsnog prekida ili cenzure te brzine i nekoherencije, "ovo je dobro" ili "ovo nije dobro". Ulog filozofije koji je nužniji nego ikad jest uspostavljanje te točke iz koje ćemo moći tako govoriti. Potrebno je, po mojem nahodjenju, bez restauracije i bez arhaizama, filozofski rekonstruirati kategoriju istine te, sukladno tome, i kategoriju subjekta koje će izdržati kušnju modernih događaja. To treba napraviti tako da se pritom ne zapadne u restauraciju metafizike, nego da se redefinira ili restrukturira sama filozofija u jednom kategorijalnom elementu koji omogućuje mišljenje čvrste točke.

Iznimno je važno da, u tim uvjetima, poziv filozofije postane usporavanje mišljenja kako bi ona uspostavila vlastito vrijeme. Usred suvremenih kretanja, koja su i njena, filozofija se iscrpljuje u pokušaju da ide ukorak sa svijetom. Ona je zatočenica modernog vremena koje je istodobno isprekidano, segmentirano i ubrzano. Poziv je filozofije, ako je za njega sposobna, da uspostavi vrijeme koje sebi daje vremena, to jest, mišljenje koje si daje vremena za sporo istraživanje i arhitektoniku. Ta konstrukcija vlasti-

tog vremena, po mom mišljenju, mora biti glavna vodila stila koji smijemo zahtijevati od filozofije danas. Tu nam opet svakodnevno iskustvo priskače u pomoć: nije li gospodarenje vlastitim vremenom oduvijek bilo uvjet za sreću? Nije li to ono što su gospodari uvihek uskraćivali masi podanika? Nije li nadničarski rad, od kojeg je komunizam namjeravao oslobođiti čovječanstvo, oduvijek bio predstavljen kao nesretni stanje zato što se tu radilo o nasilnom nametanju jednog heterogenog, izvanjskog vremena? Nisu li radničke pobune redovito dovodile u pitanje kontroliranje dolaska na posao i odlazak s posla, aparatne koji to omogućuju, kontrolore i tempo rada? Stvarna sreća pretpostavlja oslobođenje vremena.

Mnoge suvremene struje, posebice hermeneutička i još više postmoderna, promiču ili hvale sklonost fragmentu filozofskog diskursa. Promicanje te sklonosti posebno je ukorijenjeno u ničeanskom modelu. Mislim da je, s obzirom na okolnosti ili prilike - naprsto zato što nam svijet nameće tu zadaću - potrebno vratiti filozofiji načelo kontinuiteta. I to zato što je fragment u osnovi način na koji se filozofski diskurs slijepo podređuje fragmentaciji samog svijeta i zahvaljujući kojem se, na izvjestan način, dopušta da monetarna i tržišna apstrakcija, kroz svoju fragmentarnu segmentaciju, važe kao jedino načelo kontinuiteta. Stoga je neophodno da filozofija razvija vlastitu

intrinzičnu sporost i obnavlja kontinuitet mišljenja, to jest, da istovremeno razvija princip odluke koji je utemeljuje i racionalno vrijeme koje ju veže.

Zapitajmo se sada postoji li u tim uvjetima šansa da filozofija, koja je očito u opasnosti, uspije odgovoriti na izazov o kojem smo govorili na početku, odnosno da uspije održati žudnju. Filozofija je bolesna, u to nema sumnje, a udarci koje je primila, kao što to uvijek biva, povezani su s njezinim unutarnjim poteškoćama. Čini mi se - i to su moji razlozi za optimizam - da od te bolesnice koja, na određen način, stalno govori da je bolesna čak i teže nego što se priča, da od te bolesnice koja govori da će uskoro umrijeti, ponekad čak i to da je njezina smrt već nastupila, da od te bolesnice suvremenih svijet, ili barem dio tog svijeta, paradoksalno zahtijeva da živi dok je istodobno potmulo pritišće ne bi li joj slomio žudnju. Kao i obično, zahtjevi svijeta su dvomisleni. S jedne strane, opći sustav prometa, komunikacije i sigurnosti cilja na slabljenje žudnje za filozofijom. S druge pak strane, paradoksalno, on stvara, te kontradiktorno unutar sebe sama sastavlja zahtjev koji je, kao neodređen i ispražnjen, upućen mogućnosti filozofije. Zašto je tome tako?

Prvo, sve je raširenije uvjerjenje, u svakom slučaju rašireno među onima koji pokušavaju misliti vlastitom glavom, da

humanističke znanosti nisu ili neće biti u stanju zamijeniti filozofiju, ni nju kao disciplinu ni osobitu prirodu žudnje za njom. Nešto ranije uvriježila se ideja, kao varijacija na temu kraja filozofije, da bi je mogla zamijeniti neka vrsta opće antropologije, normirana prema znanosti kao idealu, a u koju bi bile uključene sociologija, ekonomija, politologija, lingvistika, "znanstvena" psihologija ili psihoanaliza. To je samo još jedan način da se kaže kako smo bili prispjeli na kraj filozofije. Ja, naprotiv, vjerujem kako se sada pokazuje da humanističke znanosti previše pažnje posvećuju statističkim prosjecima, općim konfiguracijama, te da ne omogućuju mišljenju da istinski pristupi i obradi singularnost i ono singularno. No, ako dobro razmislimo, uvidjet ćemo da je singularnost središte odluke i da je svaka odluka, kao istinska odluka, u konačnici singularna. Ne postoji, u strogom smislu riječi, opća odluka: ako ono što obavezuje istinu ili na istinu, ili što se oslanja na neku čvrstu točku, pripada poretku odlučivanja, onda ono uvijek pripada i poretku singularnosti. Reći ćemo, dakle, da je pitanje može li se danas formulirati jedna filozofija singularnosti koja bi samim time mogla biti i filozofija odluke i oklade.

Drugo, svi smo, naime, postali svjesni propasti velikih kolektivnih subjekata i, posljedično, propasti u mišljenju. Nije toliko važno pitanje jesu li ti subjekti postojali,

postoje li ili tek trebaju postojati, nego o tome da su ve-like kategorije koje omogućavaju poimanje kolektivnog subjekta danas, čini se, prezasićene i da ne mogu istinski animirati misao, bilo da je riječ o figurama povijesnog napretka čovječanstva ili o velikim klasnim subjektima - poput proletarijata - koji se poimaju kao objektivne realnosti. To svakog obavezuje na ono što bih nazvao nužnost za odlučivanjem i govorenjem u svoje ime, čak i onda, i naročito onda, kada je potrebno odgovoriti na ono što iskršavanje nove istine zahtijeva od svakog. No, očito, nužnost za odlučivanjem i govorenjem u svoje ime, čak i onda, i naročito onda, kada je pitanje političko, traži čvrstu točku za tu odluku, bezuvjetno načelo, dijeljenu Ideju koja podržava i univerzalizira prvobitnu odluku. Potrebno je da svatko u svoje ime, ali otvoren prema uzajamnoj razmjeni s drugima, može izgovoriti da je nešto pravo, a da je nešto drugo krivo, da je nešto dobro, a da nešto drugo nije. Ako je, dakle, ono što se od nas traži jedna filozofija singularnosti, onda se u tom smislu od nas isto tako traži i jedna filozofija istine.

Treće, svjedočimo širenju komunitarnih, religijskih, rasističkih i nacionalističkih strasti. To je širenje očito naličje propasti velikih racionalističkih konfiguracija kolektivnog subjekta. Potresenost i urušavanje tih velikih konfiguracija, kao i privremeno ali bolno odsustvo komunističke Ide-

je, rezultirali su izbijanjem na površinu neke vrste tamnog mulja koji mašta o surogatnim totalitetima upravo da bi izbjegao izjašnjavanje ili odlučivanje u svoje ime i koji se, sukladno protokolima razgraničenja, isključivanja i antagonizma, dodvorava arhaičnim subjektima čiji se povratak čini sve izglednijim. S obzirom na to, posve je sigurno da od filozofije treba zahtijevati da čvrstoj točki ili onom bezuvjetnom - svom uporištu - pruži racionalnu figuru i pokaže da, unatoč napuštanju prethodnih racionalnih konfiguracija kolektivnog povijesnog života, ne moramo odustati od vrline racionalne konzistencije mišljenja. Od filozofije stoga treba zahtijevati da u okviru svojih mogućnosti predloži obnovljenu, utemeljiteljsku figuru racionalnosti koja bi odgovarala suvremenom svijetu.

I konačno, posljednja stvar, svi su latentno svjesni da je svijet, onakav kakvim ga znamo, izuzetno nestalan svijet. Nadalje, tu postoji paradoks jer se on, u izvjesnom smislu, predstavlja kao najbolji od svih mogućih svjetova, i to svraćajući našu pozornost na to da su se svi drugi svjetovi, isprobani unutar paradigmе revolucije ili emancipacije, pokazali istovremeno kao zločinački i razorni. No, istovremeno, ovaj svijet, koji se predstavlja kao najbolji od svih mogućih svjetova, iznimno je ranjiv. To je svijet koji je izložen. To nipošto nije svijet uspostavljen u trajnoj stabilnosti svog bitka. To je svijet koji slabo poznaje sa-

mog sebe i koji se uzda u previše apstraktne zakone a da ne bi bio izložen katastrofi koja bi nastupila s događajima na koje on neće biti spremjan. Nadalje, rat već pedeset godina bez prekida pustoši čitave zemlje te se, polako ali sigurno, prikrada neposrednom susjedstvu "zapadnog" egoizma.

U pogledu te opasne ranjivosti svijeta, zbog koje on u svakom trenutku osim općeg zakona prometa i komunikacije uspostavlja razne vrste neimenovanih začudnosti, raspršenih monstruoznosti, u pogledu svijeta koji je najzad upadljivo slijep za ono što se u njemu zbiva i koji može svakog trenutka na ovom ili na onom mjestu ili, napisljetu svugdje, zapasti u nasilje, rat i opresiju - mislim kako od filozofije treba zahtijevati da bude spremna dočekati događaj i promisliti ga; dakle ne toliko promišljanje strukture svijeta, načela njegovih zakona ili načela njegove postojanosti, već mišljenje događaja kao iznenadenja, zahtjeva i nestalnosti unutar konfiguracije koja ostaje racionalna.

Eto zašto, čak i po cijenu izvjesnog istodobnog prekida s hermeneutikom, analitikom i postmodernom, mislim da od filozofije treba zahtijevati, zbog neprestane unutarnje nestalnosti ovog svijeta, da se okladi na jednu odlučnu, utemeljitelsku filozofiju koja će istovremeno biti filozo-

fija singularnosti, filozofija istine, racionalna filozofija i filozofija događaja. Ono što se od nje traži jest da uspostavi, kao utočište ili ovojnicu žudnje za filozofijom, ono što bismo mogli nazvati racionalnim čvorom singularnosti, događaja i istine. Taj čvor mora izmisliti novu figuru racionalnosti jer znamo da u klasičnoj tradiciji povezivanje singularnosti i događaja s istinom, kao takvo, predstavlja paradoks. Upravo je taj paradoks ono što suvremena filozofija mora staviti u središte svojeg interesa ako želi obraniti žudnju za njom i na konstruktivan način ponoviti cijelom čovječanstvu poznati Saint-Justov aforizam: "Sreća je nova ideja u Europi."

Na drugim mjestima pokušao sam pokazati da racionalni čvor singularnosti, događaja i istine sam po sebi konstuitira jednu novu moguću doktrinu subjekta. Protiveći se ideji da subjekt pripada metafizici i da ga je kao takvog potrebno dekonstruirati, tvrdim da, ako je subjekt zamisljen upravo kao krajnji diferencijal u kojem se racionalno povezuju singularnost, događaj i istina, možemo i moramo predložiti mišljenju i svijetu novu figuru subjekta čija će maksima u osnovi biti sljedeća: subjekt je singularan jer je uvijek događaj ono što ga konstituira u nekoj istini. Ili nadalje, subjekt je istovremeno mjesto moguće racionalnosti i ono što bismo mogli nazvati točkom istine

događaja. I na kraju, sreća postoji samo za subjekt, samo za pojedinca koji prihvati postati subjekt.

Ove teze na neki način samo su formalna dijagonalna filozofskog pothvata čija sam očekivanja ili program ovdje pokušao prikazati.

Ako na pitanja mišljenja i svijeta gledamo iz kuta tako konstituirane filozofije, filozofije koja tvrdi da singularnost subjekta leži u tome da je događaj ono što ga konstituira u nekoj istini, možemo reći da je, u određenom smislu, metafizika propala ili da su joj dani odbrojani, ali ne i da su sve njezine kategorije zastarjele. Isto tako možemo reći, i dalje polazeći od takve filozofije, da je metafizika svakako propala, ali i to da je propala i sama dekonstrukcija metafizike te da svijet treba prijedlog utemeljitelske filozofije koja bi bila uspostavljena na izmiješanim ili združenim ruševinama metafizike i dominantnog oblika kritike metafizike.

Zbog svih tih razloga vjerujem da suvremeni svijet treba filozofiju i više nego što to sama filozofija vjeruje. To i nije toliko iznenađujuće ako je naša dijagnoza ta da su dominantne struje suvremene filozofije odveć prilagođene zakonu ovog svijeta i da nam one, kao takve, nisu uspjele reći što to može biti istinski život. Tako da, na kraju kraje-

va, ono što ovaj svijet traži od filozofije nije tim strujama posve razvidno. Kako bismo razotkrili što je to, potreban je raskid u filozofiji samoj, odnosno raskid s onim što filozofija smatra svojim zadatkom.

Maksima bi mogla glasiti: dokrajčiti kraj. A dokrajčiti kraj prepostavlja da je potrebno donijeti neku odluku. Nijedan kraj ne dolazi kraju sam od sebe, kraj se neće sam dokrajčiti, kraj je bez kraja. Kako bismo izašli na kraj s krajem, kako bismo ga dokrajčili, potrebno je donijeti odluku, i to odluku čije sam istodobno uporišne točke i kriterije valjanosti pokušao prikazati kroz ono što sam svijet traži od filozofije.

Nipošto ne poričem da je filozofija bolesna, možda je čak, kad se uzmu u obzir opseg posla koji je pred njom i moguće poteškoće pri njegovom izvršavanju, ona na umoru. Ali svijet joj kaže, svijet kaže toj umirućoj, a bez da se osloni na spasitelja ili čudo - takva je barem moja hipoteza - svijet toj umirućoj kaže "ustani i hodaj!" Hodanje, pod imperativom istinske Ideje, upravlja nas k sreći.

II.

FILOZOFIJA I ANTI FILOZOJIJA NA ISPITU SREĆE

“Antifilozofom” zovem posebnu vrstu filozofa koji dramu svojeg postojanja suprotstavlja pojmovnim konstrukcijama, koji drži da istina postoji, i to apsolutno, ali da istinu treba presresti, iskusiti, a ne misliti ili konstruirati. Na taj način moramo shvatiti Kierkegaarda kada kaže da je svaka istina “u unutrašnjosti” ili da je “sama subjektivnost razgovijetni znak istine.” No, budimo oprezni! Antifilozof nije na koji način nije skeptik ili relativist, suvremenih demokrata, zagovornik multikulturalnosti, mozaika mišljenja kojemu, kao što mi je Deleuze napisao netom prije smrti, “nije potrebna” ideja istine. Naprotiv, antifilozof je stroži i netolerantniji od bilo kojeg vjernika. Pogledajte Pascala, Rousseaua, Nietzschea, Wittgensteina - prijeke, neumoljive ličnosti, bespoštne u borbi protiv “filozofa”. Kakav je za Pascala bio Descartes? “Beskoristan i nesiguran.” Kakvi su za Rousseaua bili Voltaire, Diderot i Hume? Korumpirani i k tomu spletarnici. Što je za Nietzschea filozof? “Zločinac nad zločincima”, kojeg bez oklijevanja treba strijeljati. Što su pojmovi racionalne metafizike za

Wittgensteina? Jednostavno i prosto: besmislice. A veličanstvena Hegelova konstrukcija za Kierkegaarda? Odsustvo jednog starca iz svijeta: "Isto tako prolazi filozof, i on je ispaо, on se ne slaže, on sjedi i stari osluškujući pjesme davnih vremena i harmonije razmišljanja."

Taj gnjev u mišljenju, na koji upućuje beskompromisni pogled na vlastiti život, popraćen je u svih većih antifilozofa stilom koji je neodvojiv od njihovih pogleda. Malo je reći da su oni veliki pisci! Pascal i Rousseau revolucionirali su francusku prozu, a Nietzsche je iz njemačkog jezika izvlačio dotad nepoznate nijanse. Wittgensteinov *Tractatus* može se usporediti s Mallarméovim *Bacanjem kocke*, a Lacan, za kojeg sam dokazao da je, zasad, posljednji uistinu značajan antifilozof, psihanalizi dodjeljuje jedan izumljeni jezik.

Filozof, netko poput mene - sklon pojmu, sistematičan, ljubitelj matema - očito se ne smije prepustiti pjesmi ovih čarobnih i krvoločnih sirena, antifilozofa. No, dužnost mu je da misli na visini izazova koji oni za njega predstavljaju. Kao i Odisej, vezan za jarbol onog što je ključno u mišljenju Apsoluta još od Platona, filozof ih mora čuti, razumjeti i preuzeti od njih dužnosti bez kojih bi, jer ga gorčina antifilozofa na to podsjeća, postao demokrat koji

traži konsenzus, zagovornik neke male sreće i sljedbenik imperativa “živi bez Ideje”.

Ono što me očarava kod tih izvanrednih i nasilnih protivnika je sljedeće: protiv pogodbene i deliberativne umjerenosti koju nam danas žele nametnuti kao normu, oni podsjećaju da subjekt ima priliku biti na razini Absoluta samo u napetom i paradoksalnom elementu izbora. Potrebno je kladiti se, kaže Pascal; potrebno je u samom sebi pronaći glas savjesti, kaže Rousseau; a Kierkegaard kaže: “S izborom, [subjekt] pada u izabrano, i ako ne bira, onda vene od iscrpljenosti.” A što se tiče stvarne sreće, ona je podređena riskantnim susretima koji nas pozivaju da biramo. To je mjesto na kojem se pojavljuje istinski život ili, ako venemo, na kojem on nestaje tek što smo ga nazreli.

Pitanje života ili smrti, oklade, izbora, obvezujuće odluke. Subjekt postoji samo na tom ispitu i nikakva sreća nije zamisliva ako se pojedinac ne izvuče iz mreže osrednjih zadovoljstava u kojoj opстоji njegova životinska objektivnost kako bi postao Subjekt. On je za to sposoban - svaki pojedinac posjeduje, manje ili više prikriveno, sposobnost da postane Subjekt.

Riječ je o nečem što fascinira: svaki trenutak života, koliko god trivijalan ili beznačajan bio, može biti prilika da

se iskusi Apsolut. Zato je stvarna sreća, kada ona pozove na čisti izbor, bez unaprijed danog pojma, bez razumnog zakona, izbor koji je, prema Kierkegaardu, "krštenje volje, koje volju uključuje u etiku." Zato Pascal prihvata bolest u slavu vjere, a Rousseau meditira o masturbaciji kao o gubitku samog sebe. Kada Kierkegaard u svojim zarukama s Reginom prepoznaće najvišu kušnju u kojoj je na kocki prijelaz iz estetskog stadija (Don Juanovo zavodjenje) u etički stadij (egzistencijalna ozbiljnost braka), a potom i u religiozni stadij (pročišćeno i apsolutizirano *ja* koje postajem izborom, onkraj očajanja), tada izražava tipičnu značajku antifilozofije, a ta je da bilo koji oblik egzistencije, odnosno anonimni pojedinac prije nego neki pompozni filozof, može otvoriti vrata Apsolutu. Po tome je antifilozof *pravi* demokrat. Njega ne zanimaju status, kvalifikacije, ugovori. Rasprava, sloboda mišljenja, poštivanje drugih i pravo glasa, to su za njega obične besmislice. Naspram toga, svatko doista ima mogućnosti postati subjekt kakvog zahtijeva Apsolut. Jednakost je u tom smislu radikalna i bezuvjetna. Kierkegaard slavi bilo kojeg pojedinca koji zna kako iskoristiti to očajanje, odnosno tu nadmoćnu pasivnost radi koje "subjekt ne može istinski živjeti u neposrednom životu, ali može vidjeti naznake onog što bi uistinu mogao *susresti* u životu."

Riječ “susret” je ključna. Do ljubavi, pobune ili pjesme ne može se stići dedukcijom niti se one raspodjeljuju mirnim dogovorom. Njih susrećemo i u tom se silovitom preokretu neposrednog života otvara podjednako singularan i univerzalan pristup Apsolutu. Stvarna sreća javlja se u kontingentnom susretu, jer ne postoji nikakva nužnost da se bude sretan. Samo “demokratski nastrojeni” pojedinci u današnjem svijetu, žalosni atomi, zamišljaju da je moguće živjeti u miru zakona, ugovora, multikulturalnosti i rasprava među prijateljima. Oni ne vide da živjeti znači *apsolutno* živjeti te da stoga nikakva udobna objektivnost ne može jamčiti takav život. Za njega je potreban rizik postajanja subjektom, potrebno je, kako nas je poučio Kierkegaard, “da se objektivna neizvjesnost čvrsto održi u najmoćnijoj strasti unutrašnjeg.”

Održati “objektivnu neizvjesnost”: ovo antifilozofsko osporavanje moći objektivnosti spasonosna je maksima. Zašto se klanjati pred onim što jest samo zato što jest? Spremajući se da izdvoji zakone društvenog ugovora i izglede za slobodu, Rousseau, a to je njegova rasprava o metodi, kaže: “Ostavimo po strani sve činjenice.” Rousseau je u pravu. Ekonomski i politički “realizam” velika je škola pokoravanja. Tu se pojedinac može zaplesti, a subjekt ne može nastupiti. I to zato što se subjekt rađa iz neproračunljivog susreta s mogućim koje je nepoznato, a s kojim

je povezano postajanje subjektom. Samo tu možemo reći, kao i Pascal, "radost, radost, suze radosnice."

Svaki nam dan objašnjavaju kako pritisci globalizacije i modernizacije, ne računajući pritom nepromjenjiva pravila lako pristupačne demokracije, od nas opravданo zahtijevaju da se složimo s ovim ili onim. Veliki nam antifilozofi mogu barem poslužiti da izbjegnemo zamke suglasnosti. Čak i ako izgleda da nesuglasnost vodi u očajanje ili u absurd, vjerojatno je baš to subjektov put. Kretanje u elementu istine nesvodiva je sposobnost koja pripada isključivo njemu. Čak i ako stoji to da, kao što Kierkegaard tvrdi, "birajući u absolutnom smislu" - odnosno protiv naloga onog što je razumno i zakonito - "biram očajanje", stoji također i to da "u očajanju biram Apsolut jer sam lično absolutno." U tom smislu - za velike mučenike kakvi su antifilozofi - sreća nije stvorena za veseljake. Određena doza očajanja uvjet je za stvarnu sreću.

Te impresivne formulacije podsjećaju nas na to da je postati subjektom određene istine, i time u neku ruku biti dionikom Apsoluta, prilika koju nam egzistencija nudi u modalitetu susreta. Općenito vrijedi: iako se nepokolebljiva vjernost posljedicama ovog susreta u očima svijeta čini apsurdnom i vrijednom svake osude, iako nas mlijava i konsenzualna osuda može baciti u očajanje, ipak tu

se radi o našem vlastitom pristupu onome što možemo postati - subjektov put nesumnjivo je onaj istrajanja, put na kojem preuzimamo na sebe posljedice skretanja s utabanog puta. Očigledno je već to ona instanca skretanja s puta koju je Sartre pronašao kod Kierkegaarda ne bi li dijelom dijalektizirao ono što ga je posebno fasciniralo: veliki put Povijesti koji su za nas svojim veličanstvenim radovima prokrčili Hegel i Marx.

Ne možemo govoriti o subjektu neke istine (ljubavne, političke, umjetničke, znanstvene...) bez uvođenja ideje stvaranja, čak i ako je *kontekst* tog stvaranja determiniran i repetitivan (Kierkegaard je, između ostalog, najveći mislilac ponavljanja). A stvaranje nalaže odmak sebe od sebe, paradoksalno postojanje razlike u identičnom, bez pozivanja na hegelijansko posredovanje. Kierkegaard to sažima na sljedeći način: "To vlastito ja [*subjekt izbora*] nije bilo prisutno jer je to postalo putem izbora, a ipak je tu bilo, jer je bilo 'on sam'."

Ovo je za nas, filozofe, uzorno svjedočanstvo velikih antifilozofa, tih ogorčenih žrtava pojma: egzistencija je sposobna za nešto više od vlastitog perpetuiranja. Ona je sposobna, u elementu istine, za nekakav učinak subjekta. A afekt tog učinka, bilo da je riječ o političkom entuzijazu, znanstvenom blaženstvu, estetskom užitku ili ljubav-

noj radosti ono je što zaslužuje, s onu stranu zadovoljenja potreba, zvati se sreća.

Naravno, tim su žrtvama pojma potrebni religija, Bog, bijedni životi, mržnja i absurd kako bi podržali svoje nasilje ili fantazme... No, lekcija svejedno vrijedi. Ako želiš postati nešto drugo od onoga što ti je naređeno da budeš, uzdaj se samo u susrete, budi vjeran onome što je službeno izgnano i ustraj na stazama nemogućeg. Skreni s puta. Tek ćeš tada moći, kako kažu posljednje riječi uzvišenog Beckettova teksta *Loše viděno, loše rečeno*, "upoznati sreću".



III.

DA BI BILI SRETNI, TREBA LI MIJENJATI SVIJET?

Velika tradicija drevne Mudrosti svodi se na ovo: radije nego da pokušava prilagoditi stvarnosti svojoj želji, čovjek se mora truditi da prilagodi svoje želje stvarnostima. Iz te perspektive, postoji neka vrsta *fatuma* realnog, a najviši oblik sreće za koji je čovječanstvo sposobno predstavlja spokojno prihvaćanje neizbjegnog. Stoička je filozofija dala oblik toj postojanoj, pa i u današnje vrijeme dominantnoj, "mudrosti" koja kaže: mala kućna, potrošačka, umrežena i turistička sreća, koju kapitalizam i njegova "demokracija" nude privilegiranim građanima Zapada možda nije pretjerano intenzivna, ali željeti nešto drugo – primjerice, komunizam – uvijek vodi u nešto gore. U toj nam propagandi "stvarnosti", u suštini ekonomске, nameću privatno vlasništvo i koncentraciju Kapitala kao Sudbinu kojoj trebamo prilagoditi sve naše želje.

Kad je Saint-Just, u jeku Francuske revolucije, napisao da je "sreća nova ideja u Europi", on je ljudski subjekt pozvao da stvari sagleda na potpuno drugačiji način. Revolucija treba iskorijeniti stari svijet i uspostaviti suštinsku vezu

između vrline (čija je suprotnost korupcija, nepromjenjiv izvor moći bogatih) i sreće. To znači da je potpuna promjena svijeta, emancipacija cjelokupnog čovječanstva od oligarhijskih oblika koji njime postojano dominiraju, od antičkog robovlasništva pa sve do imperijalističkog kapitalizma, preduvjet za to da bi stvarna sreća mogla postati živa mogućnost otvorena svima.

Tijekom cijelog devetnaestog i dobrog dijela dvadesetog stoljeća na svjetskoj razini bila je prisutna koncepcija prema kojoj je potrebno promijeniti svijet kako bismo bili sretni. Pitanje o kojem se raspravlja u toj neodoljivoj revolucionarnoj struji je sljedeće: *kako* promijeniti svijet?

Brzo primjećujemo da to pitanje ne može biti jednostavno, samim time što ne sadrži ništa manje nego tri vrlo teške riječi, odnosno imenicu "svijet", glagol "promijeniti" i upitni prilog "kako". Od samog početka, dakle, suočeni smo sa složenom gramatičkom sintagmom.

Počnimo s imenicom "svijet". Što je točno svijet ili, kao što često kažemo, što je to "naš svijet", naš suvremeni svijet? Ako odmah ne utvrđimo ono što razumijemo pod imenicom "svijet", naslov ovoga poglavlja ostat će nejasno pitanje.

Uzmimo jedan suvremen primjer. Riječ je o slavnome pokretu iz 2012. jednog dijela mladih iz Sjedinjenih Država, pokretu koji je sebe nazvao "Occupy Wall Street". Kakav je to svijet koji je ta pobuna, odnosno taj ustanačhtio promijeniti? Je li riječ o "Wall Streetu" kao simbolu finansijskog kapitalizma? Prosvjednici su izjavljivali: "Mi predstavljamo 99 posto stanovništva, a Wall Street tek 1 posto." Je li to značilo da je svijet protiv kojega prosvjeduju bio, izvan ekonomskih okvira, politički privid kakav je demokracija, a u kojoj posve mala grupa bogatih i moćnih, motiviranih samo privatnim interesima, kontrolira živote milijuna i milijuna drugih? Jesu li oni tvrdili da je uvjet za kolektivnu sreću raskid s tom "demokracijom" u kojoj mala grupa, tih 1 posto, može osuditi na apsolutnu bijedu milijune ljudi koji žive u Africi i Aziji, daleko od naših zapadnih metropola? Možemo primijetiti i to da su ljudi koji su okupirali Wall Street uglavnom bili mladi muškarci i žene iz srednje klase. Možda su oni prosvjedovali protiv tužnog i prekarnog života, života bez jasne i obećavajuće budućnosti, života velikog broja mladih muškaraca i žena u metropolama našeg zapadnog svijeta? U tom slučaju, njihovo pitanje nije bilo toliko pitanje "mijenjanja" svijeta, koliko aktivnog svjedočenja, tijekom tih nekoliko dana ili tjedana, o nečemu pogrešnom i nesretnom u našem kolektivom postojanju. Prije

će biti, kako je ono što je uslijedilo i pokazalo, da iza tog očajnički subjektivnog stanja duha nije postojala nikakva jasna predodžba objektivnog svijeta i načela njegovog mijenjanja u smjeru emancipacije sreće, sreće kao nove ideje. Zapravo, ono što je stvarno bilo i trebalo postati svijet ostalo je skriveno u trenutnoj radosti pokreta.

Radi se o tome da "svijet" nije nimalo jednostavna imenica. Na kojoj razini možemo početi govoriti o svijetu? Jasno je da treba definirati različite razine općenitosti, ili postojanja, da bismo shvatili što je svijet. Predlažem da ovdje razlikujemo njih pet.

Prvo, postoji naš unutarnji svijet predodžbi, strasti, mnenja, sjećanja: svijet pojedinaca, s njihovim tijelima i dušama. Drugo, možemo definirati kolektivne svjetove koje formiraju zatvorene grupe: svijet moje obitelji, mojeg zanimanja, mojeg jezika, moje vjere, moje kulture ili moje nacije. Ti su svjetovi ovisni o ustaljenom identitetu. Možemo također uzeti u obzir globalnu povijest čovječanstva kao jedan svijet. Tu nije riječ o jednoj zatvorenoj grupi ili ustaljenom identitetu, već o otvorenom procesu koji uključuje brojne i značajne razlike. Trebamo ujedno uzeti u obzir naš prirodni kontekst, to da smo dio prirode baš kao i kamenje, biljke, životinje, oceani itd. Taj svijet naš je maleni planet Zemlja. Konačno, na petoj razini postoji

univerzum, zvijezde, galaksije, crne rupe... Imamo, sve u svemu, svijet pojedinaca, koji je svijet psihologije; svijet zatvorenih grupa, odnosno svijet sociologije; svijet otvorenog procesa, što je postojanje čovječanstva ili Povijest; naš prirodni svijet, onaj biologije i ekologije; te konačno univerzum, svijet fizike i kozmologije.

Bacimo se na drugu poteškoću, na glagol "promijeniti". Jasno je da naš potencijal ili kapacitet za mijenjanje svijeta apsolutno ovisi o razini definicije tog svijeta. Ako sam oženjen i zaljubim se u drugu ženu, to eventualno može definirati vrlo važnu promjenu prvih dviju razina: mog individualnog svijeta – strasti, predodžbi itd. – i mog zatvorenog obiteljskog svijeta. To bez sumnje itekako utječe na moju predodžbu osobne sreće. Na drugoj razini, postoje brojni tipovi promjena: revolucija, reforme, građanski ratovi, stvaranje novih Država, nestajanje nekog jezika, kolonijalizam ili pak ono što je Nietzsche nazvao "smrt Boga". Svakoj od tih promjena očigledno odgovaraju nove dijalektike sreće i nesreće. Na trećoj razini, na razini Povijesti, postoje oprečni pojmovi napretka: s jedne strane internacionalizam ili komunizam, a s druge kapitalizam kao kraj Povijesti i demokracija kao univerzalni cilj iza čijih se zvučnih imena kriju imperijalizam s objektivne strane i nihilizam sa subjektivne. Tu se nalaze, kao što sam već rekao, mogući okviri za filozofiju sreće, bilo stočku i

pomirenu sa sudbinom, bilo revolucionarnu i militantnu. Na četvrtoj razini dočekat će nas aktualna, kompleksna debata o ekološkim problemima, klimatskim promjenama i budućnosti našeg planeta. Tu se nalazi sve što je potrebno za jedno milenarističko poimanje sreće ljudske vrste. Na petoj razini ne možemo mnogo napraviti. Mi smo tek jedan mali dio, beznačajni fragment globalnoga univerzuma. Usprkos tome, mi tražimo znakove života izvan našeg bijednog planeta i nadamo se da ćemo jednog dana možda naići na potpuno neviđene oblike blaženstva.

Što u ovoj priči točno znači glagol "promijeniti"? Zapravo, mislim da su naša razlikovanja i definicije suviše neprecizni da bismo jasno odredili značenje izraza "promijeniti svijet". Uostalom, nije istina da se svijet kao totalitet može promijeniti. Trebamo sagledati različite semantičke razine imenice "svijet". Pojedinac se tijekom života može promijeniti, ali neki su dijelovi njegova subjektivnog svijeta nepromjenjivi, kao i neke značajke njegova tijela ili temeljne psihičke formaciije koje su determinirane iskustvima u djatinjstvu. Možemo prijeći granice naših zatvorenih grupa, ali ne možemo posve izbjegći determiniranost našim podrijetlom, našim jezikom i kulturnim zaleđem naše nacionalnosti. Isto vrijedi i za naše djelovanje unutar otvorene povijesti ili za naše pokušaje modifikacije ili očuvanja našeg prirodnog okoliša.

U svim se biografskim ili povijesnim okolnostima može zamijetiti mogućnost lokalne promjene u tako determiniranom svijetu, nakon čega mogu nastupiti posljedice te lokalne promjene, ponekad dalekosežne posljedice koje za sobom povlače preinake koliko u predodžbi toliko i u stvarnosti sreće. Promjena se nikada ne pojavljuje odmah jasno kao "promjena svijeta". Kao veliku ili malu u odnosu na taj svijet nju se procjenjuje samo retroaktivno, preko posljedica koje je izazvala.

Uzmimo slavni primjer boljševičke revolucije u oktobru 1917. godine u Rusiji. Veliki američki novinar John Reed napisao je knjigu o toj revoluciji koju je naslovio *Deset dana koji su potresli svijet*. No, o kojem je tu svijetu riječ? Sigurno nije bila riječ o potpunoj promjeni kapitalističkog svijeta o kojoj su sanjali Marx ili Lenjin (Lenjin je bio uvjeren da je ruska revolucija tek početak globalnog procesa čija je druga etapa trebala biti revolucija u Njemačkoj). Bilo kako bilo, taj je lokalni događaj imao dalekosežne posljedice. Postao je temeljna referenca svih revolucionarnih aktivista i predstavlja važan dio – od Sovjetskog Saveza, preko komunističke Kine pa sve do Vijetnamskog rata ili Kube – "svijeta dvadesetog stoljeća".

No, tijekom druge polovice tog stoljeća svjedočili smo urušavanju gotovo svih "socijalističkih Država" koje su

nastale nakon boljševičke revolucije 1917. godine. Tek sada možemo shvatiti naslov knjige Johna Reeda. Svaka-ko, jedan dio svijeta bio je potresen revolucijom u Rusiji. Svakako, njezine dalekosežne posljedice omogućuju nam da taj događaj odredimo kao stvarnu, znatnu promjenu. No, u konačnici, našim današnjim globalnim svijetom dominira kapitalizam gotovo isto kao što je to bio slučaj u svijetu prije tog događaja. Možemo, stoga, zaključiti da najvažnija politička promjena dvadesetog stoljeća nije "promijenila svijet".

Zato, a i da shvatimo upitni prilog "kako", predlažem da ideju "promjene svijeta" zamijenimo kompleksom sastavljenim od tri termina, odnosno tri pojma, a to su događaj, realno i posljedice. A sada ču nastojati što preciznije objasniti ovu filozofsku terminologiju, kao i njezinu vezu s generičkim pitanjem sreće.

Događaj je naziv za nešto što se proizvodi lokalno u svijetu i što ne može biti deducirano iz zakona tog istog svijeta. To je lokalni lom u uobičajenom postajanju svijeta. Znamo da pravila svijeta uglavnom proizvode neku vrstu ponavljanja istoga procesa. Na primjer, u kapitalističkom svijetu, Marx je ponudio potpuno objašnjenje ponavljanja investicijskog ciklusa - od pretvaranja novca u robu do pretvaranja robe u novac - kao i repetitivnog odnosa

među plaćama, cijenama i profitima. Općenito govoreći, opisivao je globalni proces kapitala koji povezuje proizvodnju i cirkulaciju. Ujedno je predložio i jasno objašnjenje činjenice da cikličke krize nisu lomovi u nastajanju kapitalizma nego racionalni dijelovi njegova razvoja. Upravo zato događaj ni na koji način nije klasična kriza. Na primjer, trenutna ekonomска kriza u Europi nije događaj, već je konstitutivni dio globaliziranog kapitalističkog svijeta. Događaj je nešto što se proizvodi lokalno u globaliziranom kapitalističkom svijetu, ali nešto što se ne može razumjeti u cjelini ako se zadovoljimo upotrebom repetitivne logike kapitala, uključujući i zakone sistemskih kriza.

Snaga je događaja u činjenici da on otkriva nešto u svijetu što je bilo skriveno ili nevidljivo jer je bilo zamaskirano zakonima ovog svijeta. Događaj je otkriće dijela svijeta koji prije nije postojao osim u obliku negativne prinude. Korelacija između tog otkrića i pitanja sreće je jasna: s obzirom da se tu radi o uklanjanju prinude, tada se za one koji možda uopće nisu bili svjesni te prinude odmah pojavljuju neviđene mogućnosti mišljenja i djelovanja. Jedna moguća definicija sreće mogla bi biti sljedeća: otkriti u samome sebi aktivnu sposobnost za koju nismo niti znali da je posjedujemo.

Dat će dva primjera.

Zašto je Maj 1968. bio stvaran događaj u Francuskoj? I zašto je, onkraj određenog razočaranja, onkraj onoga što suviše olako nazivamo revolucionarnim "neuspjehom", taj događaj svojim akterima, barem onima koje korupcija osamdesetih nije preobrazila u žive mrtvace, ostavio sjećanje na jedan intenzivan, preobražen, absolutno sretan - iako tjeskoban - trenutak njihova života? Razlog je tomu to što su istodobna masovna pobuna studenata i najveći opći štrajk tvorničkih radnika, u svijetu "Francuske šezdesetih", otkrili da je strogo odvajanje mladih intelektualaca i mladih radnika kao zakon tog svijeta bilo zastarjela nužnost. Događaj je upravo pokazao da je taj zakon mogao, u konačnici i morao, biti zamijenjen vlastitom suprotnošću: novom političkom strujom koju je stvorilo izravno jedinstvo mladih intelektualaca i radnika. Ako Komunistička partija Francuske nije bila pozitivan akter u ovoj priči, već prije nešto protiv čega je trebalo ustati, onda je to zato što je i ona također bila organizirana prema zakonu tog odvajanja: svaki izravni odnos između celija intelektualaca i komunističkih celija u tvornicama bio je strogo zabranjen. Zato je ta partija ujedno bila i dijelom starog svijeta. Realno "novog" svijeta, što ga je u okviru starog svijeta otkrio događaj, sadržano je u potvrdi da je jedan oblik političkog jedinstva koji je dotad bio zbra-

njen od svih sastavnica staroga svijeta, ipak bio moguć. A otkriće da je unutar društva savršeno moguće slijediti put tog jedinstva, razbiti socijalne barijere i postati jednakim u okviru politike koja se stvarala istovremeno dok se prakticirala, poslužilo je kao izvor subjektivnog prosvjetljenja bez presedana.

Drugi primjer stvarne snage događaja čuveni je trg Tahrir za vrijeme Arapskoga proljeća u Egiptu. U najboljem slučaju odnos ravnodušnosti, a u najgorem antagonizma između muslimana i kršćana bio je prihvaćeni zakon u svijetu "Egipta" kao nacije. No, tijekom masovnih okupacija trga bilo je moguće primijetiti čvrsto jedinstvo između dviju zajednica kao novi mogući zakon svijeta. Na primjer, kršćani su štitili muslimane tijekom njihovih molitvi i, općenito govoreći, politički su sloganii bili isti za obje zajednice. Pa ako se na kraju i pokazalo da je povjesni proces obilježen nekom vrstom umrtvljujuće cirkularnosti – raskid obrazovane sitne buržoazije s islamistima rezultirao je dolaskom vojske na vlast – subjektivni trag koji je ostavilo to vrijeme jedinstva ono je što zasigurno baca svjetlo na budućnost.

U oba slučaja, ono novo realno, stvarno, otkriveno događajem ima oblik novoga jedinstva koje nadilazi do tada uspostavljene razlike. No, te su razlike bile "uspostavlje-

ne” u svijetu kao zakoni tog svijeta. A ti zakoni, kao i svi zakoni, propisivali su što je moguće, a što nije. Primjerice, to da su intelektualci i obični radnici trebali biti razdvojeni u svakodnevnom životu kao i u kolektivnom djelovanju ili mišljenju. No, Maj 1968. potvrđio je kao političku mogućnost izravno jedinstvo u mišljenju, djelovanju i organiziranju tih dviju grupa. Isto vrijedi za odnose muslimana i kršćana u Egiptu.

Sve nam to omogućuje da uočimo nešto ključno: zahvaljujući snazi događaja, mnogi ljudi će otkriti da se realno svijeta smješta u nešto što je naprosto nemoguće iz dominantne perspektive tog svijeta. Tu leži dubinsko značenje jednog od slogana majske prosvjeda '68. u Francuskoj: "Budimo realni: tražimo nemoguće!", pa sad odlično shvaćamo pomalo tajanstvenu Lacanovu rečenicu: "Realno je nemoguće."

Nova potvrda, veliko "da" koje realno svijeta izjavljuje pod pritiskom događaja, uvijek je obećanje mogućnosti da je nešto što je prije bilo nemoguće sada moguće. I u tom smislu možemo reći da je *sreća uvijek naslada u nemogućem*.

Dakle, ono što zovem "posljedicama događaja" konkretn je proces u svijetu koji razvija različite oblike mogućno-

sti onoga što je prije bilo nemoguće. To je nešto poput izvršne vlasti sreće. Predložio sam da tu vrstu procesa zovemo "vjernost" događaju, drugim riječima, vjernost djelovanjima, stvaranjima, organizacijama i mišljenjima koji prihvataju novu i radikalnu mogućnost onoga čija je nemogućnost ranije vrijedila kao zakon svijeta. Dakle, možemo reći: *stvarna je sreća vjernost*.

Biti vjeran znači postati subjekt promjene koji prihvata posljedice događaja. Možemo također reći da novost uvi-jek izgleda kao neki novi subjekt, čiji je zakon realizacija u svijetu novootkrivenog realnog – kao točka nemogućnosti – kao mogućnost koju je zabranio "stari" svijet. Ka-žimo dakle: *sreća je nastupanje, u pojedincu, Subjekta koji otkriva da može postati*.

Novi subjekt postoji kada se ljudi uključuju u organizaciјu, stabilizaciju i oblike koji su u stanju podnijeti posljedice događaja. S druge strane, subjekt nije posve subjekt zakona svijeta jer same posljedice proizlaze iz događaja, a sam je događaj prekid s uobičajenim postajanjem u svijetu. Dakle, novi subjekt istovremeno je unutar i izvan starog svijeta. Možemo reći da je on immanentan svijetu, ali u obliku iznimke. Dakle, recimo da je *sreća afekt Subjekta kao immanentne iznimke*.

Navedimo tri temeljne karakteristike novog subjekta koji jednako tako može biti shvaćen kao subjekt sreće.

Prvo, sloboda tog subjekta sastoji se u stvaranju nečega u svijetu, ali kao iznimke. Stvaranje takvoga tipa prihvata posljedice toga da se realno koje je otkriveno događajem suprotstavlja određenim negativnim pritiscima svijeta. Tako istinska bit slobode za taj subjekt nije to da radi što ga volja. Zapravo "raditi što vas volja" kao takvo predstavlja dio vaše prilagodbe svijetu takvom kakav jest. Ako vam svijet dopušta da radite što želite, to je zasigurno zato što se pokoravate zakonima svijeta kakav jest. U slučaju realnog stvaranja, potrebno je isto tako otvoriti neke nove, ako ne i sve, mogućnosti za vaše stvaranje. Istinska je sloboda uvijek način da se učini ono što realno nalaže, kao iznimna posljedica u svijetu. Posljedično, *disciplina je istinska bit slobode i bitni uvjet stvarne sreće*. Zato umjetničko stvaralaštvo ovdje može poslužiti kao paradigm. Svi znaju da se umjetnik dan za danom pokorava strogoj disciplini inovacije, strpljivom i često mukotrpnom radu ne bi li iznašao nove oblike reprezentacije realnog. To zasigurno vrijedi i u slučaju znanstvene inovacije. Općenitije rečeno, moramo ustvrditi da subjekt postoji u točki u kojoj je nemoguće razlikovati disciplinu i slobodu. Postojanje te točke ističe se intenzivnom srećom o kojoj osobit-

to dobro svjedoči pjesnički izraz u kojem je jezik “pušten na slobodu” nerazdvojiv od stroge formalne discipline.

Drugo, subjekt ne može biti zatvoren unutar nekog identiteta. Kao immanentna iznimka, emancipatorni je proces otvoren i beskonačan zato što je, smještajući se u određenoj mjeri izvan ograničavajućih pritisaka svijeta, djelo subjekta uvijek univerzalno i ne može biti svedeno na zakone ovog ili onog identiteta. Umjetničko djelo, znanstveno otkriće, politička revolucija i istinska ljubav važne su cjelokupnom čovječanstvu kao takvom. Baš zbog toga radnici, koji nemaju ništa i koji su svedeni na sposobnosti vlastitih tijela, čine, kako kaže Marx, generički dio čovječanstva. To odsustvo identiteta, odnosno generičku negaciju identiteta, objašnjava i slavna izjava iz *Komunističkog manifesta*: “Radnici nemaju domovinu.” Iz objektivne perspektive svijeta subjekt, kao immanentan svijetu, uvijek ima domovinu. Ali iz perspektive procesa emancipacije subjekt, kao immanentna iznimka, generičan je i bez domovine. A sreća, znamo, svojom subjektivnom snagom slabiti sve identitetske spone. Upravo je to smisao izreke “ljubavnici su sami na svijetu”: to znači da njihovo vlastito djelo – ljubav – oduzima identitet svemu onom što bi ih moglo razlikovati i odvojiti.

Treće, subjektovo bivanje sretnim, kako sam već rekao, leži u otkrivanju, unutar sebe sama, sposobnosti da napravi nešto za što nije ni znao da je sposoban. Ovdje je cijeli smisao u prevladavanju – u hegelovskom smislu, *Aufhebung* – odnosno nadilaženju vidljive granice otkrivanjem da se u samoj granici nalazi sredstvo njezinog prelaženja. U tom smislu, *sreća je uvijek pobjeda nad konačnošću*.

Ovdje treba uvesti jasno razlikovanje između "sreće" i "zadovoljstva". Zadovoljan sam kada vidim da su moji individualni interesi u skladu s onim što mi svijet nudi. Zadovoljstvo je dakle determinirano zakonima svijeta i harmonijom između mog *ja* i tih zakona. Naposljetku, zadovoljan sam kada se mogu uvjeriti da sam se dobro uklopio u svijet. No, može se prigovoriti da je zadovoljstvo ustvari oblik subjektivne smrti jer je pojedinac, sveden na svoju uklopljenost u svijet takav kakav jest, nesposoban postati generičkim subjektom kakav bi mogao biti.

U procesu emancipacije iskušavamo činjenicu da je sreća dijalektička negacija zadovoljstva. Sreća je na strani afirmacije, stvaranja, novosti i generičnosti. Zadovoljstvo je na strani onog što je Freud nazvao nagonom smrti, redukcijom subjektivnosti na objektivnost. Zadovoljstvo je strast za potragom i pronalaskom "pravog mjesta", mesta

koje svijet nudi pojedincu, mjesta na kojem se treba zaustaviti.

Zato cijeli ovaj tekst govori o tjesnoj povezanosti sreće i subjektivacije postdogađajnog procesa (političke) emancipacije, (umjetničkog) stvaranja, (znanstvene) inovacije ili (ljubavne) alteracije – u smislu postajanja drugim u samome sebi.

Sada kada smo stigli do te točke, možemo se vratiti na pitanje s početka: "Kako promijeniti svijet?"

Odgovor bi mogao glasiti: postajući subjektivnim dijelom posljedica nekog lokalnog događaja. Ujedno možemo reći: bivajući vjernima nekom događaju, izjednačavajući slobodu i disciplinu, iznalazeći novi oblik sreće koji bi bio pobjeda nad diktaturom zadovoljstva i moći nagona smrti. Kada iskusimo činjenicu da sreća nije predodređeni cilj procesa promjene nego stvarateljska subjektivacija procesa samog, onda znamo i da se nešto upravo mijenja u svijetu. Svijet se mijenja kada možemo reći, kao što je to učinio Saint-Just, da je sreća nova ideja.

To je temeljni uvid u Marxovom poimanju revolucije. Za njega je naziv nove mogućnosti kolektivne pravde bio, kao što znamo, "komunizam". Negativna prinuda kapita-

lizma, razotkrivena revolucionarnim događajem, postaje razvidna: u kapitalizmu jednakost je nemoguća. Posleđično, "komunizam" je ime za političku mogućnost te nemogućnosti: mogućnost jednakosti. No, kao što smo vidjeli u njegovim *Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844.* i u njegovu slavnому *Manifestu*, Marx ne misli da je komunizam program jednog novog društva ili apstraktna ideja pravde. Komunizam je ime povijesnog procesa uništenja starog društva. Promijeniti, dakle, ne znači postići određeni rezultat. Rezultat počiva u samoj promjeni.

Ovaj se uvid bez sumnje može interpretirati na općenitijoj razini: sreća nije mogućnost da se svatko zadovolji. Sreća nije apstraktna ideja dobrog društva u kojem je svatko zadovoljan. Sreća, to je subjektivnost jedne teške zadaće: suočavanje s posljedicama događaja i otkrivanje, ispod površine mračne i turobne egzistencije u našem svijetu, blistavih mogućnosti koje nudi ono afirmativno realno čija je prikrivena negacija bila zakon svijeta. Sreća, to je naslada u moćnoj i stvarateljskoj egzistenciji nečeg što je, iz perspektive svijeta, bilo nemoguće.

Kako promijeniti svijet? Odgovor istinski veseli: tako što si sretan. No za to trebamo platiti cijenu, a to je da s vremena na vrijeme budemo stvarno nezadovoljni. To je iz-

bor, istinski izbor naših života. To je istinski izbor koji se tiče istinskog života.

Arthur Rimbaud piše: "Istinski je život odsutan." Sve što ovdje pokušavam ustvrditi može se sažeti ovako: na vama je da odlučite da je istinski život prisutan. Odaberite novu sreću i platite cijenu za to!

IV.

CILJ I AFEKTI FILOZOFIJE

Kao što smo vidjeli u prethodnim poglavljima, "sreća" je riječ koja objedinjuje više afekata koji su vezani uz različite procedure istine. U *Logikama svjetova* (2006.) prvi put eksplisitno ukazujem na to da se sudjelovanje pojedinca u istini vidi po afektu, te da svakom tipu istine pripada drugačiji afekt. U ovoj se knjizi napokon odlučujem za sljedeće nazive: govorim o *entuzijazmu* za političko djelovanje, *blaženstvu* za znanstveno otkriće, *užitku* za umjetničko stvaranje i *radosti* za ljubavni trud. Istina je da nisam zaista opisao te afekte. Nisam ulazio u fenomenologiju njihove pojedinačne vrijednosti. Vjerujem da će to barem djelomično ispraviti ako napišem treći svezak niza čiji je potpuni naslov *Bitak i događaj: Imanentnost istina*. Ta će se knjiga, između ostalog, usredotočiti na sve ono što se nekom pojedincu događa kada se utjelovi u nekoj proceduri istine, kada je zahvaćen Idejom. U njoj će se morati suočiti s novim pitanjima, posebice onim razlikovanja tih afekata: blaženstvo nije užitak, užitak nije radost, a entuzijazam se pak razlikuje od svih njih.

No, zašto je uopće potrebna treća knjiga, nakon *Bitka i događaja* i *Logika svjetova*? I zašto se ta potreba specifičnije odnosi na prirodu afekata te samim time i na vezu između filozofije i ideje sreće?

Prije svega, postavimo stvari u perspektivu. To možemo učiniti sasvim jednostavno. *Bitak i događaj* možemo smatrati prvim dijelom konstrukcije sačinjene u više faza, dijelom koji se prvotno tiče pitanja bitka. Što je bitak? Što je s "bitkom kao takvим", kao što kaže Aristotel? Koji su putevi i sredstva njegove spoznaje? Moj je ontološki prijedlog da je bitak kao bitak čista mnoštvenost, odnosno mnoštvenost koja se ne sastoji od atoma. Bitak se očito sastoji od elemenata, a oni su mnoštvenosti koje su i same sastavljene od mnoštvenosti. Tu međutim dolazimo do prijelomne točke koja nipošto nije Jedno – Jedno bi nužno bilo atom – nego praznina. To je moj doprinos mišljenju o bitku. Što se tiče spoznaje bitka, predlažem da ontologiju – diskurs o bitku – poistovjetimo s matematikom, koju se samu smatra znanosću čistog mnoštvenog, mnoštvenog "bez svojstava" i bez Jednoga. Nadalje, u knjizi *Bitak i događaj* kao protutežu razvijam teoriju istina koja je *formalna* teorija istina: istine su, kao i sve drugo, mnoštvenosti. Njihova singularnost leži u tome da ovise o nekom događaju, što je mnoštvenost koja iščezava, mnoštvenost koja nije utemeljena u situaciji u kojoj se

odvija. Istina je mnoštvenost koju čine posljedice nekog događaja i koja se naslanja na neutemeljeni bitak. Riječ je, dakle, o pitanju kakvog je tipa ta paradoksalna i prilično rijetka mnoštvenost koju ćemo nazvati istinom. U knjizi se istovremeno bavim teorijom bitka i teorijom istina, a sve to u okviru teorije čistog mnoštvenog, onakvog kakvim ga s vremena na vrijeme aficira nešto što neutemeljeno iskrnsne.

Iz ove perspektive, implicirani afekt tog pothvata – ontološkog pothvata – prvenstveno je blaženstvo što proizlazi iz znanstvene spoznaje (u ovom slučaju matematike mnoštvenosti). Shvatit će me svatko tko je iskusio stanje u kojem se nađemo kada nam se, usred noći, nakon bezuspješnih pokušaja i mnogih išaranih stranica, naglo ukaže arhitektura nekog dokaza i smisao koji ona daje teoriji kao cjelini. Blaženstvo je ime sreće kojom nas obasipa bitak kao bitak kada ga pojmimo u zapisivanju njegove čistote.

Drugi dio te konstrukcije, *Logike svjetova*, bavi se pitanjem pojavnog. Riječ je o teoriji onoga što jest, što se od bitka pojavljuje u određenim svjetovima i oblikuje odnose među objektima tih svjetova. Predlažem da kažemo kako je taj dio skupne konstrukcije jedna *logika*. Riječ je o logici koja se više ne odnosi na sastav onoga što jest, nego

na odnose koji se isprepleću među svim stvarima koje se pojavljuju lokalno u svjetovima. Sve u svemu, nakon jedne teorije bitka, evo jedne teorije *tubitka* – da upotrijebim rječnik blizak Hegelovu – odnosno, bitka takvog kakav je smješten i raspoređen u odnosima pojedinačnog svijeta. Implicitirani afekti prvenstveno su, bez sumnje, užitak u umjetničkom djelu i ljubavna radost, zato što su i jedan i drugi u osnovi vezani za nasladu u jednom ili više odnosa. U slučaju umjetnosti, to je odnos s osjetilnim u svim njegovim oblicima, različiti momenti njegove “raspodjele”, kao što kaže Jacques Rancière; u slučaju ljubavi, to je dialektičko intimno iskustvo razlike i njezine magične moći kada se prolazi kroz svijet izbavljen od samoće.

U *Logikama svjetova* očito je ponovno postavljeno pitanje istine. U *Bitku i događaju* bavio sam se bitkom istina kao posebnim mnoštvenostima koje sam, slijedeći matematičara Paula Cohena, nazvao generičkim mnoštvenostima. S *Logikama svjetova* dolazimo do pitanja stvarnih tijela, logike odnosa među njima i naročito do pitanja pojavnog istina. Ako je sve ono što se pojavljuje u nekom svijetu tijelo, potrebno je postaviti pitanje o tijelu neke istine. Ovom drugom svesku uvelike je svrha teorija tijela, koja može biti i teorija tijela istina, dok je prvom cilj teorija mnoštvenosti koja bi se isto tako mogla smatrati teorijom istina kao mnoštvenosti – i to generičkih mnoštvenosti.

To da je pitanje tijela istina središnje pitanje očigledno objašnjava to što su užitak (formaliziranog osjetilnog) i radost (dvojine, tj. spolno određenog *dva* kao suverena svijeta) na ovoj razini najjasnije istraženi oblici sreće.

U trećem svesku pak proučavam stvari, a time i bitak i pojavno, *iz perspektive istina*. U prvom svesku pitam: Što su istine u odnosu na bitak?, u drugom: Što su istine u odnosu na pojavno?, a u trećem: Što su bitak i pojavno iz perspektive istina? Tako sam pristupio tom pitanju.

Problem je što put do tog trećeg pitanja, faze, prepostavljala duga skretanja i druga izrazito teška pitanja.

Iz ljudske, iz antropološke perspektive istina se sastoji od individualnog inkorporiranja u šire skupine, skupove. Želio bih stoga znati kako se predstavljaju svijet i pojedinci svijeta, kako se razmještaju kad ih promatramo unutar samog procesa istina. To je pitanje koje na neki način preokreće perspektivu prvih dvaju svezaka. Pitao sam se što su istine iz perspektive bitka i iz perspektive svijeta, a sad se pitam što su bitak i svijet iz perspektive istina. Suočavamo se s problemima razmjera: istine su, kao i bitak, u biti beskonačne, dok su tijela, takva kakva se pojavljuju u svjetovima, naizgled nepopravljivo obilježena konačnošću. Kako danas predstaviti tu dijalektiku

konačnog i beskonačnog koja filozofiju muči barem od njezinog modernog doba, još od Descartesa za koga je, začuđujuće, ono beskonačno bilo “jasnija” ideja od onog konačnog?

Sreća je sigurno dio te priče, uzimajući u obzir da bismo je mogli jednostavno ovako definirati: *sreća je uvijek konačna naslada beskonačnog.*

U mojim prethodnim dvama djelima nailazimo, naravno, na natruhe te poteškoće. *Bitak i događaj*, napose, sadrži prilično složenu teoriju o povratnom učinku beskonačnih istina na svijet u kojem su one, nakon događaja koji ih je porodio, djelovale. Taj učinak počiva u figuri *znanja*. Teza je sljedeća: znanjem, novim znanjem, stvaranjem znanja, zvat ćemo način na koji neka istina različito osvjetjava ontološku situaciju. Nalazimo to i kod Platona: do Ideje dolazimo izlazeći iz špilje privida, ali treba sići u špilju da bismo razjasnili što to postoji na osnovi Ideje. Potrebno je to napraviti i biti spremni upustiti se u brojne rizike. Zapravo je u trenutku povratka u špilju rizik najveći, u trenutku u kojem se, iz perspektive onoga što vi smatrate istinama, izjasnite o svijetu takvom kakav se čini, a time i o dominantnim ideologijama. No, za Platona jedino se tim rizikom dolazi do Ideje, a samim time i do sreće vezane za istinu. Doista, onaj tko se odbije vratiti u špi-

lju, onaj tko zanemaruje dužnost dijeljenja univerzalnosti istinitog, za njega se može s pravom reći da ostaje tek zadovoljan posjedovanjem Ideje: on ignorira sreću koju samo to dijeljenje jamči.

Pitanjem povratka bavio sam se prvi put u *Bitku i događaju* pod imenom teorije *siljenja* [fr. *forçage / matematički termin: forcing*]: zajedničko znanje *prisiljeno* je da se preobrazi polazeći od nove istine. Radi se o poprilično složenoj teoriji, kao što je to, istinu govoreći, i Platonova teorija povratka u špilju. Platon, u konačnici, o povratku ne kaže mnogo, osim da je on riskantan, izrazito težak i neizvjestan u istoj mjeri koliko i nužan. Platon nam kaže da na taj povratak moramo biti prisiljeni. Inače ostajemo u mirnoj domeni kontemplacije istina, u spokojnom zadovoljstvu, te se nećemo uzdignuti do sreće. Ovdje je termin siljenja, korišten u *Bitku i događaju* za odnos istine i znanjâ, sasvim na mjestu. To nije prirodna, spontana procedura. *Sreća se uvijek, na određeni način, stječe silom htijenja.*

U *Logikama svjetova* nema teorije *siljenja*, ali knjiga sadrži teoriju intimnih odnosa između singularnosti svijeta i univerzalnosti istine, preko fenomena konkretnih, pojavnih, empirijskih uvjeta za konstrukciju tijela istina. Smatram da je istina tijelo. Kao takva sačinjena je od ono-

ga što postoji, odnosno od drugih pojedinačnih tijela, i to je ono što zovemo inkorporacijom, utjelovljenjem. Ta nam inkorporacija rasvjetljava način na koji istina djeluje u svijetu i njezin odnos s građom samog svijeta, odnosno tijelima i jezikom. U *Logikama svjetova* polazim od ove formule: "U svijetu, osim istina, postoje samo tijela i jezici." Nakon toga krećem u smjeru početnog materijalističkog istraživanja toga "osim": istine su također tijela i jezici, tijela koja se mogu subjektivirati. Kako bih rasvjetlio odnos istina s tijelima i jezicima, koristim pojam koji je ekvivalentan *siljenju* u *Bitku i događaju*, to jest pojam *kompatibilnosti*. Tijelo istina sastoji se od kompatibilnih elemenata, istovremeno u tehničkom i elementarnom smislu: njima dominira jedan te isti element.

Neka je istina, u osnovi, uvijek ujednačena mnoštvenost kojom dominira ili koju organizira nešto što kompatibilnim čini i ono što nužno nije bilo kompatibilno. Uzmimo najjednostavniji primjer: dobar dio koncepcije onoga što je bila revolucionarna partija sastojao se od formuliranja teorije u kojoj bi intelektualci i radnici bili kompatibilni i u kojoj bi politika kompatibilnima činila klasne razlike koje takve obično nisu. Tog je tipa gramšijevska teorija organskog intelektualca i druge njoj sroдne teorije. One se ne bave samo klasnim razlikama kao konfliktom, nego isto tako stvaraju i kompatibilnosti koje nisu postojale

među klasama; otuda, na primjer, dolazi teorija klasnih saveza. U estetici se događa isto. Umjetničko djelo – shvaćeno kao subjekt – stvara kompatibilnosti među stvarima koje se smatralo nekompatibilnima i apsolutno odvojenima. Slika stvara kompatibilnost među bojama za koje se činilo da ne bi smjele ići zajedno, među formama koje su bile neskladne. Ona integrira te forme i boje u kompatibilnosti višeg tipa.

Ukratko, pojam *siljenja* na ontološkoj razini i pojam kompatibilnosti na fenomenološkoj razini već se bave odnosom između istine i situacije u kojoj istina djeluje, a time, implicitno, i novom dijalektikom između konačnog i beskonačnog koja je, između ostalog, ključ stvarne sreće. Treći svezak sve će to sistematizirati. Smjestit će se, na neki način, u različite tipove istine da bi se zapitao: što se događa kada cijelom jednom svijetu priđemo iz perspektive istine? Što se, u ontološkom smislu, događa kada perspektivu generičkih mnoštvenosti apliciramo na bilo koje obične mnoštvenosti koje ontološki čine jednu situaciju? U tom kontekstu, bavit će se singularnim afektima koji na individualnoj razini ukazuju na proces inkorporacije. Što je ljubavna radost? Što je estetski užitak? Što je politički entuzijazam? Što je znanstveno blaženstvo? U *Imarentnosti istina* sve to bit će sustavno proučeno. Nadam se da će tako, uz pomoć modernih teorija o konačnom i

beskonačnom, doći do neke vrste spekulativne znanosti sreće.

Struktura te buduće knjige bit će zapravo poprilično jednostavna. Najavljujem veliku, precizniju i više tehničku uvodnu razradu problema koji sam ukratko predstavio, a to je problem odnosa između pojedinaca inkorporiranih u istinu i običnih mnoštvenosti, mišljenih u njihovom bitku kao i u njihovojo pojavnosti u svijetu. Okosnica tog uvoda bit će vrlo jednostavna ideja, a ta je da je inkorporiranje u istinu nepovratno nov način artikulacije konačne dimenzije pojedinaca i beskonačne dimenzije svakog procesa istine. Implicitirani će formalizam nužno biti nova dijalektika između konačnih i beskonačnih mnoštvenosti, uz podršku moderne matematičke teorije "vrlo velikih beskonačnosti". Ta je teorija po meni glavni uvjet za svaku suvremenu filozofiju sreće zato što, između ostalog, razlikuje slabe beskonačnosti, koje u najboljem slučaju mogu pružiti zadovoljstvo, i jake beskonačnosti o čijem iskršavanju ovisi stvarna sreća. Najavljujem zatim i drugi dio knjige koji će utvrditi opće zakone i formalne odrednice koje organiziraju odnose ka svijetu iz perspektive istina. Tako ćemo dobiti opću teoriju inkorporacije pojedinaca i afekata koji ukazuju na nju. Pitat ćemo: Što je rasvjetljavanje svijeta iz perspektive istina? Što je prepreka? Pobjeda? Neuspjeh? Stvaranje? Treći dio knjige ići će redom od

jedne do druge procedure istine predlažući sistematsku teoriju umjetnosti, znanosti, ljubavi i politike. Takva teorija, iako naznačena na brojnim mjestima u mom djelu, ne postoji ni u jednom. Eto, to je idejni nacrt *Immanentnost istina* koja je zasad *work in progress*.

Želim inzistirati na činjenici da u drugom dijelu planiram predložiti teoriju onoga što je zajedničko ovim četirima procedurama istine i njihovom virtualno mogućem jedinstvu. Zapravo, taj će se dio iznova baviti teorijom istina, ali ovaj put iz perspektive samih istina. Bit će riječ o tome po čemu ih možemo prepoznati u njima samima, a ne više o tome što ih razlikuje od anonimnog bitka ili objekata svijeta. Također se radi o nastavljanju mog propitivanja filozofije. Kao što je poznato, u *Manifestu za filozofiju* definirao sam je kao ono što stvara prostor za sumogućnost [compossibilité], mjesto supostojanja, četiriju uvjeta. Preostaje nam proučiti oslanja li se filozofija, između ostalog, na *figuru života* koja bi združila te procedure. To je pitanje koje mi često postavljaju te ga kanim frontalno napasti. Očigledno, odmah zapažamo da je tu riječ o onome što sam u ovoj knjizi već nazvao istinskim životom; ali ne samo o tome jer, čim treba zahvatiti te četiri procedure istine zajedno, pitanje će prije biti: Što je *ispunjen život*? Već sam se bavio pitanjem istinskog života na kraju *Logika svjetova*. Što je istinski život za koji Rimbaud kaže

da je odsutan, ali koji, smatram, može biti prisutan? Moj odgovor glasi: to znači živjeti pod znakom Ideje, odnosno živjeti pod znakom zbiljske inkorporacije. Konačno pitanje u *Immanentnosti istina* bit će srođno ovom pitanju, ali i različito od njega. Ono glasi: postoji li Ideja nad idejama, odnosno Ideja ispunjenog života? Time se vraćamo ambiciji antičke mudrosti. Ponovno pronalazimo onu početnu težnju za životom koji ne bi samo bio obilježen Idejom i istinom, već i idejom zaokruženog života; život u kojem se s obzirom na istinu iskušalo sve što bi ona mogla biti.

Hoće li to propitivanje ići tako daleko da prepostavi mogućnost postojanja filozofskog subjekta? Subjekta čiji bi afekt bila upravo sreća koja pod svoju moć podvodi užitak, radost, blaženstvo i entuzijazam?

Očit je prigovor da je ono što takoreći stoji u središtu tih četiriju uvjeta, što pojmovno cirkulira od umjetnosti do znanosti, preko politike i ljubavi, da je to filozofija sama, a ne filozofski subjekt, čije je postojanje upitno. Pitanje subjekta će međutim opsjedati moj treći svezak. Uvijek sam se branio od teze da je filozofija procedura istine kao i druge. Ona ne može biti poput drugih jer ovise o njihovom postojanju, dok umjetnost, znanost, ljubav i politika ne ovise o postojanju filozofije. Dakle, očito je da filozofija odstupa u odnosu na četiri tipa procedura

istine. Međutim, pitanje da li se može ukazati na moguće mjesto filozofskog subjekta ostaje otvorenim. Ako postoji filozofski subjekt, o čemu je riječ? Što znači imati pristup filozofiji? Što znači biti u filozofiji? Zasigurno ne postoji filozofska inkorporacija, u smislu u kojem je nalazimo kod političkog aktivista, umjetnika, znanstvenika ili ljubavnika. Pa ipak, u filozofiji imamo pristup nečemu, konzistentnom mišljenju, a ne ničemu. Pitanje ostaje otvorenim. Ako prepostavimo postojanje subjekta filozofije, gdje bi mu bilo mjesto? Je li on, kako neke od mojih metafora sugeriraju, odsutno središte? Jasno je da filozofija predlaže opću doktrinu onoga što je subjekt istine. No, kako stupamo u taj filozofski prijedlog, kako se tamo napajamo? Na koji nam novi način on omogućava da se vratimo procedurama istine? Kako, u konačnici, on može otvoriti put istinskom ili ispunjenom životu? To su pitanja koja će postaviti. Jasno je da sam tim pitanjima uvijek pristupao s dozom oklijevanja. Nalazim se pred neriješenim problemom. To što je moja filozofija sistematična ne znači da tvrdi kako je riješila sve probleme!

Treba reći da sam sve dosad bio sklon da nekim problemima pristupim negativno, odbacujući ih više nego predlažući rješenja. Tako sam odbacio sofističku tezu prema kojoj je filozofija opće ujedinjavanje stvari samo zato što bi ona ujedno bila opća retorika. Jezični obrat dvadeset

tog stoljeća završio je u osnovi u jednom tipu doktrine koja filozofiju izjednačava s općom retorikom. To ide sve do teze Barbare Cassin prema kojoj ne postoji ontologija, nego samo logologija. Jezik je taj koji kroji i tvori sve ono što predlažemo kao formu bitka. U dvadesetom se stoljeću pojavila tendencija, istovremeno akademska, kritička, antidiogmatska, koja se postupno usredotočila na stvarateljsku snagu jezika. Derrida je bio suptilni meštar te tendencije. U mojim očima to je od filozofije napravilo opću retoriku; jednu inventivnu, modernu retoriku kakvu se samo poželjeti može. No, rekao sam to više puta, ja nisam dio svega toga. U raspravi Platona i sofista, bez oklijevanja smještam se na stranu Platona, onog iz *Kratila* po kojem, kao što smo vidjeli, filozofija polazi od stvari, a ne od riječi. Ovdje dodajem i to da je doktrina sofista teorija zadovoljstva, a nikako teorija sreće. I to zato što počiva na konačnosti, a ignorira sve beskonačno.

Dakle, barem negativno, već sam zauzeo čitav niz stavova o pristupu filozofiji, i o ulozi tog pristupa u posljednjem pitanju sreće. Na nešto afirmativnijem tragu, odredio sam ono što zovem filozofskim operacijama: nisam, dakle, govorio o događajima, već o operacijama. Dvije među njima čine mi se neosporivima. Prvo, operacija identifikacije: filozofija uočava istine, osobito istine svog vremena, kroz konstruiranje jednog obnovljenog pojma istine. Druga

operacija: kroz kategoriju istine, filozofija sumogućima čini različite i heterogene registre istine. Riječ je o funkciji razlučivanja i funkciji ujedinjavanja. Filozofija je uvijek bila zaglavljena između te dvije funkcije. Razlučivanje dovodi do kritičkog poimanja, razlikovanja onog što je istinito od onog što je neistinito, dok ujedinjavanje dovodi do različitih upotreba kategorija totaliteta i sistema.

Zadržavam te dvije klasične funkcije filozofije. Uostalom, uvijek sam tvrdio da sam klasični filozof. Pokazujem da filozofija razvija, istovremeno sa svojim uvjetima, kategorije istine koje joj omogućuju da razluči svoje uvjete, da ih izolira, da istakne kako su nesvodivi na ono kako stvari obično teku. Nadalje, ona na neki način pokušava misliti pojам suvremenog, pokazujući kako uvjeti sačinjavaju neku epohu, neku dinamiku mišljenja u koju se upisuje svaki subjekt. U tom smislu filozofija označava mogući horizont stvarne sreće.

No, potrebno je ići dalje i zapitati se koji je odnos filozofije i života. To je iskonsko pitanje. Ako ne možemo reći čemu filozofija služi iz perspektive istinskog života, onda je ona samo još jedna među akademskim disciplinama. Treći svezak bit će moj pokušaj da otvorim mogućnost frontalnog suočavanja s tim pitanjem. Radi se o tome da

se iznova postavi platosko pitanje o odnosu filozofije i sreće.

Ukratko, treba prijeći s negativne doktrine univerzalne singularnosti istina na immanentnu i afirmativnu doktrinu. I sâm sam pogoden činjenicom da sam se dosad bavio istinama, i posljedično subjektom – subjekt je protokol orijentacije istine, a istina i subjekt apsolutno su povezani – samo na diferencijalan način. Pitao sam koji tip mnoštvenosti predstavlja istina. Što nju razlikuje od bilo koje druge mnoštvenosti? To je bila temeljna os *Bitka i događaja*. Već sam se tada bavio iznimkom. Ako je istina iznimka od zakona svijeta, onda moramo biti u stanju objasniti po čemu je ona iznimna. Ako smo u domeni ontologije, teorije bitka, matematičke teorije bitka, trebamo biti u stanju matematički objasniti koji tip mnoštvenosti singularizira istine. Oslanjajući se na teoriju skupova i Cohenove teoreme, pokazujem da je ta mnoštvenost *generička*. Drugim riječima, to je mnoštvenost koja se ne može misliti polazeći od raspoloživih znanja. Nikakav predikat raspoloživog znanja ne omogućuje njezinu identifikaciju. Tomu služi Cohenova tehnika: ona pokazuje da može postojati mnoštvenost koju je nemoguće raspoznati preko predikata koji cirkuliraju u znanjima. Na taj način istina izmiče znanju na razini samog svog bitka. Izgleda da je to pozitivno određenje istina: one su generičke mnoštve-

nosti. No, ako pogledamo pobliže, riječ je o negativnom određenju: to su mnoštvenosti koje *nisu* svodive na raspoloživo znanje. Moja definicija istine koristi diferencijalni pristup, a ne intrinzičnu ili immanentnu konstrukciju.

U *Logikama svjetova* istina je definirana kao tijelo koje se može subjektivirati. Koje su karakteristike njemu svojstvene? Ima ih više, ali jedna je središnja: protokol konstrukcije tog tijela takav je da je sve što ga sačinjava kompatibilno. Međutim, ta je kompatibilnost u osnovi tek jedna relacijska karakteristika onog što je istina. Unutar neke istine pronalazimo odnos kompatibilnosti među svim njezinim elementima. To je objektivna karakteristika. U oba sam slučaja došao do preciznog objektivnog određenja, to jest bitka istine i pojavnog istine, pomoću pojmove generičnosti i kompatibilnosti. No, nedostaje upravo subjektivno određenje. Sve to nam ne govori što je istina proživiljena iz unutrašnjosti procedure istine, odnosno što je ona za sam subjekt istine.

Moji odgovori na ta pitanja još su uvijek, čini mi se, suviše funkcionalni. Tvrdim da je subjekt na ontološkoj razini točka, odnosno lokalni trenutak istine. Na fenomenološkoj razini, tvrdim da je on orientacijska funkcija konstrukcije tijela koje se može subjektivirati. Funkcionalne su to definicije koje same ostaju objektivne. Sada

je potrebno doći do onoga što materijalizira, ispisuje i organizira protokol istine, no da ovaj put to bude razmotreno iz imanentne, odnosno *subjektivirane* perspektive. U *Teoriji subjekta* razlučio sam "subjektivni proces" i "subjektivaciju". Upotrijebit ću to razlikovanje i reći da *Bitak i događaj* i *Logike svjetova* sadrže presudnu građu za shvaćanje "subjektivnog procesa", ali da "subjektivacija" ostaje nepronična te joj se pristupa negativno i na čisto diferencijalan način. Subjektivacija je način na koji se iznutra subjektivira protokol istine. Nedostaje intuicija onoga što je subjektivacija. Odnosno, kao što sam mnogo puta rekao u ovoj knjizi, sreća je presudno povezana sa subjektivacijom.

No, kako uvjerljivo pristupiti subjektivaciji? I koji su formalni protokoli takvoga pristupa? Za sada u svakom slučaju znam jedno: to će pretpostavljati formalnu transformaciju kategorije negacije. To prije svega pretpostavlja da bismo istovremeno mogli imati "jaku" negaciju (u tradiciji marksističke politike: antagonistička ili "nepomirljiva" kontradikcija) i "slabu" negaciju, koja dopušta kontradikcije koje nisu destruktivne, odnosno kontradikcije koje ne povlače za sobom smrt jednog od dvaju članova.

U skladu s takvim pojmom treba doći do upotrebe novih formalizacija. Ako se subjektivni protokoli istine sastoje

od grupiranja ili inkorporiranja pojedinaca u postajanje istine, pitanje je, dakle, kako funkcionira individuirana razlika unutar protokola istine. To je pitanje koje me oduvijek zanimalo. Uzmimo vrlo jednostavan primjer. Dvije osobe gledaju sliku. Tu imamo fragment inkorporacije, fragment naznačen nekim afektom, radom inteligencije, fiksiranjem pogleda na sliku. Smještam se radije u poziciju promatrača nego stvaratelja kako bih naznačio da je istina cijelo vrijeme raspoloživa za inkorporaciju. Je li taj akt subjektivacije – inkorporacija – identičan kod oba promatrača? Je li riječ o identitetu ili o kompatibilnosti? U svakom slučaju ne možemo reći da će dvojnost unutar tog iskustva promatranja – a može biti riječ i o milijunima osoba koje dijele isto to iskustvo – razbiti jedinstvo subjekta. Kako je to moguće? Veći dio skepticizma u pogledu istina ukorijenjen je u takvom tipu iskustva. Svakome njegova istina, govorio je Pirandello. “Svakome njegova istina” implicira da ne postoji jedna istina za sve. U slučaju slike, imat ćemo jedinstven objekt koji će se premještati zavisno o različitim percepcijama. Mogli bismo reći da se užitak, sintetički oblik sreće u umjetničkoj kontemplaciji, raspršuje u mnoštvo različitih zadovoljstava.

Zašto se problem subjektivirajuće raspršenosti tiče negacije? Zato što je teško znati na koji tip negacije upućuje

to raspršenje. Svatko vidi sliku na svoj način, percepcija jednoga *nije* percepcija drugoga. No, što znači to “*nije*”? Ono što premješta percepciju i vodi skepticizmu ideja je prema kojoj to “*nije*” predstavlja klasičnu negaciju, odnosno to da jedna od percepcija može i mora proturječiti drugoj.

Na koju se teoriju negacije možemo osloniti kako bismo izbjegli tu skeptičku posljedicu obične negacije? Odgovor je da se trebamo osloniti na teoriju parakonzistentne negacije, treći tip logike (nakon klasične i intuicionističke) koju je otkrio Brazilac Newton da Costa, a u kojoj načelo neproturječnosti ne vrijedi. Osim brižljivog pribjegavanja teoriji beskonačnosti, novi formalizam, koji će na velika vrata biti uveden u trećem svesku, bio bi parakonzistentna negacija koja eksplicitno proturječi načelu neproturječnosti. Taj formalizam dopušta, ako je riječ o nekoj istini, koegzistenciju proturječnih percepcija bez narušavanja jedinstva te istine. To me tim više zanima jer se u srcu ljubavi postavlja problem ove vrste ako prihvativimo, a to je moja teza, da je za potpuno razumijevanje ljubavi potrebno poći od koegzistencije ženske i muške pozicije koje su u nekim određenim aspektima potpuno nespojive.

Ako je, dakle, glavni formalizam *Bitka i dogadaja* teorija skupova i Cohenov teorem, ako je glavni formalizam *Lo-*

gika svjetova teorija snopova, topologija, a time dobrim dijelom i intuicionistička logika, formalizam trećeg sveskabita će dovođenje u vezu moderne teorije beskonačnosti i parakonzistentne logike, uz sveobuhvatnu meditaciju o granicama načela neproturječnosti. Možemo reći da je sreća istovremeno intrafinitna subjektivacija beskonačnog, i da je podijeljena, u smislu da moja subjektivacija "nije" subjektivacija drugog, a da joj ipak ne proturječi, jer je ovdje negacija parakonzistentna.

Shodno tome postoje samo formalizmi. Oni su zapravo samo vrsta skela za pojmovnu konstrukciju te prepostavljaju pristojnu dozu intuicije. Može se reći da svaki filozof polazi od subjektivnog kontakta s istinom, odnosno, na neki način, od vlastite točke susreta s istinom. To je točka koju pokušava prenijeti putem svoje filozofije. No, istovremeno je duboko u sebi svjestan da ta točka nije prenosiva, s obzirom na to da je riječ o absolutno osobnom kontaktu s istinom. Ne objašnjava li upravo to poteškoću koju je iskusio Platon pokušavajući definirati Ideju Dobra? Ne izlažemo li se u toj točki riziku da nas zadesi ono neizrecivo? To se događa u mnogim filozofskim sistema. Dospije se do točke koja je krajnja realna točka, a ona se prema Lacanu, ne da simbolizirati. Spinoza, primjerice, kao krajnju točku imenuje intelektualnu intuiciju Boga, ali pritom ne nudi njegovu realnu intuiciju. Dokaz je

tome da je najbolja aproksimacija realne intuicije blaženstvo dosegнуто matematičkim znanjem. No, matematičko znanje pripada drugom, a ne trećem stupnju spoznaje. Intuicija krajnje točke tako izmiče. Platon u *Državi* izričito navodi da može dati tek sliku Dobra i ništa više.

Imanentnost istina dijelom će biti pokušaj maksimalnog obuhvaćanja te točke, u nadi da ćemo reducirati njezinu neizrecivost. Potrebno ju je učiniti što manje neizrecivom i što više prenosivom. No, u ovom trenutku ne znam dokle trebam ići u tom smjeru, ali znam da se ovdje, na moju veliku žalost, razilazim s Platonom.

Platon polazi od filozofskog iskustva Ideje, ali nužnost da to iskustvo prenese ostaje kod njega uglavnom izvanjsko sadržaju samog iskustva. Zbog toga on tvrdi da je filozofe potrebno prisiliti da postanu političari i pedagozi. Kada bi ih se privelo do Ideje Dobra, imali bi samo jednu ideju, a ta je da tamo i ostanu! Nužnost prenošenja, koja dolazi izvan samog iskustva istine, za Platona je društveni i politički nalog. Potrebno je da se to iskustvo može podijeliti na razini opće organizacije društva. Ako nema prenošenja, ljudi se ostavlja pod vlašću dominantnih mnijenja. Potrebno je, dakle, "pokvariti" mladež, onako kako je to radio Sokrat, odnosno prenijeti joj sredstva za otpor robovanju dominantnim mnijenjima.

U potpunosti se slažem s tom vizijom filozofije. Kao što znate, vrlo sam privržen i njezinoj didaktici. No, moram priznati da kod Platona postoji određena nejasnoća kada je riječ o pitanju kakva je priroda istine - on tu istinu zaida nije niti izrekao. Znamo da postoje međusobno posve proturječne interpretacije Platona. Za Galileija i mnoge druge, Platon je bio oličenje znanstvenog racionalizma, dok su ga neoplatonisti smatrali oličenjem transcendentne teologije. Ta se razmimoilaženja mogu objasniti činjenicom da Platon nije rekao puno o toj istini o kojoj je govorio. Na neki je način zadržao iskustvo za sebe. A možda mu je, da odemo korak dalje, nedostajala racionalizacija pojma beskonačnog, njegova matematička pluralizacija na koju je čovječanstvo čekalo više od dva tisućljeća, od Eudoksa pa sve do Cantora. Zaista je teško misliti što je istina, a da se jasno ne kaže da ona pripada nekom tipu beskonačnog, različitom od onog u kojem djeluje ili u kojem se konstruira, i da istinito-beskonačno nije beskonačno-koje-jest. Zbog toga Platonova teorija sreće, koja je u načelu točna (sreća je subjektivacija istinog), ostaje apstraktna u pogledu njezine mogućnosti.

Smatram da istine postoje, nastojim ih karakterizirati, a rekao sam već i ponovit će eksplikite kako i zašto one postoje. Zaista, ovdje je prijenos teško izvediv. Ono što treba prenijeti jest da su istine, ako postoje - kao prvo - iznimka

od ostatka, i - kao drugo - da postoje kao djela, polazeći od dijalektike zbijene između nekoliko tipova beskonačnosti. Uostalom, sam Platon Ideju Dobra predstavlja kao iznimnu. Ideja Dobra nije Ideja! Prema često komentiranom ulomku iz *Države*, Ideja Dobra svojim ugledom i snagom uvelike nadilazi Ideju. O čemu je riječ? Negativna teologija kaže da je posrijedi Bog, a o Bogu se ništa ne može reći. Na strani racionalizma nalazimo tumačenje Monique Dixsaut i mnogih drugih - uključujući i moje, kad smo kod toga. Prema tom tumačenju postoji načelo inteligenčnosti koje ne može biti svedeno na samu Ideju. To da je Ideja načelo inteligenčnosti prirodno se smješta onkraj Ideje kao regionalnog principa djelovanja i stvaranja. Nema sumnje da Platon još nije imao sredstva – beskonačnost višeg tipa i parakonzistentnu logiku – da konceptualizira to “onkraj”.

Platon je za mene vrlo važan kao utemeljiteljska figura, no moramo priznati da je neuhvatljiv. Pokazuje određenu dvoznačnost, čemu uostalom pogoduje dijalog, jer se nikada točno ne zna tko govori i tko kazuje istinu. Njegove riječi nadiru kao bujica; na kraju shvaćamo problem, ali ne i rješenje. Ne znamo točno za što se Platon izjasnio. To je na neki način razočarenje s predumišljajem. Primjerice, Sokratovi sugovornici u *Državi* napominju mu da je krajnje vrijeme da definira Ideju Dobra u pogledu koje

ih već dugo drži u neizvjesnosti. Sokrat na to petlja, pa odgovara: "Previše tražite od mene!"

No, to nije moj stil. Ja, baš suprotno, pokušavam reći što je moguće više od onoga što mogu reći. Ja sam platoničar koji je afirmativniji i manje neuvhvatljiv od Platona. Barem to pokušavam biti! Filozofiju poimam kao praksu prenošenja nečega što bi se naprsto moglo proglašiti neprenosivim. U tom smislu, to je ono nemoguće svojstveno filozofiji, njezin cilj, njezin element. Dakle, predan sam borbi protiv suvremenog skepticizma, kulturnog relativizma, opće retorike, baš kao što je i Platon bio predan borbi protiv sofista. Smatram da se tu radi o afirmaciji pozicije iznimnosti istine, ali ne i proglašavanju te istine neprenosivom, zato što bi pak to značilo pokazivanje velike slabosti u odnosu na dominantni nihilizam.

Međutim, otvorenom ostavljam mogućnost da je pojam istine – a još više ono što zovem njezinom ideacijom, to jest, inkorporacija pojedinca u postajanje istine – vrlo teško prenosiv, kao što je, čini se, slučaj kod Platona. Ovdje je zanimljivo promatrati program podučavanja filozofije u *Državi*: 1. Aritmetika; 2. Geometrija; 3. Nacrtna geometrija; 4. Astronomija; 5. Dijalektika. No, u odlomku o dijalektici, kao što svatko može uočiti, nema gotovo ničega! Stoga ćemo se zadovoljiti s opaskom da su osnova

filozofske poduke matematika i astronomija, dakle, ona je eksplicitno upućena na znanost. Onkraj te osnove, "dijalektika" imenuje nešto drugo, različito. Ali ta razlika ostaje apstraktna i nije ništa jasnija od Ideje Dobra. Zbog toga se nalazimo u iskušenju da sreću svedemo na matematičko blaženstvo, a to je nešto na što se ja ne mogu natjerati.

Je li onda potrebno držati se poznate Bergsonove teze prema kojoj svaki filozof u svojoj svijesti nailazi na jednu neuhvatljivu točku? Kao što on kaže: "U toj se točki nalazi nešto jednostavno, beskonačno jednostavno, tako izuzetno jednostavno da to filozof nikada nije uspio izreći. Zato je i govorio cijeli svoj život."

Ako u svojoj filozofiji vidim točku tog tipa, to je svakako točka sreće. Prepoznao sam i utvrdio da se ona zapravo sastoji od potpunog promišljanja subjektivacije istinitog – a ne samo postojanja procesa istine. To je ono što ja zovem inkorporacijom, i to ne shvaćenoj u njezinoj objektivnoj logici, nego iz perspektive samog pojedinca, u trenutku u kojem sudjeluje u aktivnosti Subjekta, jer je inkorporiran u postajanje-tijelom istinitog. Intuicija ove inkorporacije obično je popraćena singularnim afektom koji bez sumnje nije ništa do osjećaj navedene teškoće prijenosa. To je problem koji će biti predmet djela, bez sumnje posljednjeg, na kojem radim.

Ipak, okljevam reći da je jednostavnost prepreka. Ova jednostavnost očito je svojstvena Bergsonovoj ontologiji, ontologiji koja nije matematička, nego vitalistička. Radikalna točka vitalističke ontologije jest u njezinom smještanju u čisti diferencijal kretanja ili trajanja. Po Bergsonu, upravo se tu može iskusiti absolutna jednostavnost i istovremeno pronaći utemeljenje mišljenja. Ali kada je, kao u mom slučaju, ontologija matematička, polazimo od intrinzične složenosti, čiste mnoštvenosti, koja ne upućuje na neku izvornu jednostavnost, osim na onu praznине. Pritom se podrazumijeva da o praznini ne možemo ništa reći.

Naposljeku, Bergsonu će dati za pravo kad kaže da postoji neka izvorna točka iskustva, točka koju cijela filozofska didaktika nastoji doseći i prenijeti. No mislim da je iskustvo te točke koncentrirano iskustvo složenosti, a ne iskustvo jednostavnosti. U osnovi se prilično slažem sa Spinozom. Primjer koji on predlaže za treći stupanj spoznaje, stupanj intuitivne i absolutne spoznaje, matematičko je dokazivanje. I to dokazivanje bilo bi sabrano u jednoj točki. To mi odgovara. Kada uistinu shvatimo matematički dokaz, više nam nisu potrebne etape jer smo shvatili nešto što se sabire u jednoj točki. Međutim, didaktika je prinuđena slijediti etape zato što postoji određena složenost te točke, i to skrivena složenost, u onoj

mjeri u kojoj imamo posla s točkom. Nije isto imati kontrahiranu složenost ili, kao Bergson, čistu jednostavnost. I odjednom, sreća nije, kao za vitalista, u jednostavnosti elana, nego u skrivenoj složenosti idejne točke koja vodi naše inkorporiranje u ono istinito, bilo da je riječ o političkoj gomili, dualnosti ljubavi, matematičkim algoritima ili formalizmima osjetilnog.

Vjerujem da sam istovremeno materijalist i platoničar, prije nego vitalist. Tu mogu krenuti od činjenice koja me je zbilja iznenadila. Sam je Althusser s posebnom gorljivošću branio ideju da je glavno proturječe u filozofiji ono između materijalizma i idealizma. No, kako bi do kraja mogao ići s tom tezom u uslovima modernog materijalizma, uvezši u obzir matematiku, modernu znanost te konačnu bilancu materijalizma, bio je prisiljen uvesti pojam *aleatornog materijalizma*. Iz brojnih je dobrih razloga u suvremenom materijalizmu morao napraviti nezaobilazno mjesto za pitanje slučaja, a najspektakularniji od tih razloga bio je razvoj kvantne mehanike. U jedinstvu materijalističkog plana koji razvijam, objektivno postojanje mnoštvenosti ograničeno je, takoreći, mogućnošću aleatornog, mogućnošću da iskrne nešto što ne možemo ni predvidjeti, ni izračunati, ni reinkorporirati s obzirom na postojeće stanje stvari. To je ono što ja zovem događaj. Postoji nešto poput apsolutne slučajne točke, slučajne u

smislu da je ne može urediti ono iz čega ona proizlazi. Potrebna mi je samo jedna takva slučajna točka. Dovoljan mi je jedan događaj da bih uveo iznimku istinitog. I primetom ne napuštam materijalizam koji nijedan intrinzični razlog ne primorava da bude organski povezan s determinizmom. Determinizam je tek jedno od mogućih poimanja materijalizma.

Kao što znamo od samih početaka materijalizma, determinizam je nedostatan jer još od primitivnog atomizma, *clinamen*, to iznenadno skretanje atoma, ničim izazvano, uvodi događaj koji izmiče svakom određenju – o tome sam opširno pisao u *Teoriji subjekta*. Posebno se divim prvim materijalistima, dosljednjima i herojskim, Demokritu, Epikuru, Lukreciju, koji su u svijet bogova i praznovjerja uveli radikalnu tezu prema kojoj postoje samo atomi i praznina. Međutim, na kraju su morali priznati očigledno – da ne mogu deducirati događaj iz svijeta samih atoma i praznine. Za to je potreban treći element koji ima oblik čistog slučaja. Konačno, kada kažem: “Osim istina, postoje samo tijela i jezici”, činim epikurejsku gestu. Kažem da postoji iznimka, ali se sama ta iznimka temelji na postojanju događaja. A događaj nije ništa drugo do mogućnost aleatornog u strukturi svijeta. Nipošto ne mislim da uvođenjem događaja napuštam materijalizam. Neki u tome vide novi dualizam. Rekli su mi: “Vi uvodite

iznimku, to više nije materijalizam.” Ali ustvari, posljedice iznimke u potpunosti su smještene u svijetu. Osjetilna i inteligenčna ravan, ravan događaja i ravan svijeta, nisu razgraničene. Uostalom, tvrdim da se Platona može tumačiti bez te dualnosti osjetilnog i inteligenčnog koja prije pripada vulgarnom platonizmu. Dakako, Platon se često izražava na takav način. No ne zaboravimo njegovu neuhvatljivu, zakučastu stranu i čestu uporabu slika.

Pri povratku na događaj, na ono aleatorio, treba inzistirati na postojanju reza. Postoji ono prije i ono poslije. Taj rez ne dozvoljava da se prijeđe iz nekog nižeg u neki viši svijet. Uvijek se nalazimo u istom svijetu. Posljedice reza svakako imaju status iznimke u odnosu na ono što ne ovisi o rezu. No potrebno je dokazati da su te posljedice uređene u skladu s općom logikom samog svijeta. To je dokazivanje rabe koju si uvijek iznova zadajem. Moji su prijatelji, stari marksisti, poput neprežaljenog Daniela Bensaïda, koji me optužuju za uvođenje jednog čudesnog elementa, naprsto mehanistički materijalisti. Već je Marx, a i Lukrecije prije njega, s njima ukrstio mačeve.

Dodajmo tome: ako niste mehanistički materijalist onda ste dijalektičar. Zaista vjerujem da na moj filozofski pothvat možemo gledati kao na dug prolazak kroz dijalektiku. Od početka sam se pa sve do samog kraja držao ideje

da je ontološki status istina status iznimke: iznimke genetičkog u odnosu na ono što se može konstruirati, iznimke subjektivirajućeg tijela u odnosu na obično tijelo, iznimke mog materijalizma u odnosu na prosti materijalizam za koji postoje samo tijela i jezici. Međutim, kategorija iznimke dijalektička je kategorija s obzirom na to da se mišljenje iznimke uvijek odvijalo na dvjema proturječnim stranama. Iznimku se treba misliti kao negaciju jer ona nije svodiva na ono što je obično, a ne smije ju se misliti ni kao čudo. Nju se treba misliti kao ono što je unutar procesa istine – ne kao nešto čudesno – i unatoč svemu misliti je kao iznimku. A takva je, na kraju krajeva, očiglednost sreće. S jedne strane, ona je kao dar svijeta nama pojedincima koji smo na putu da postanemo subjekti. No, s druge strane, ovaj je dar prekobrojan, nevjerojatan, iznimian, iako je sačinjen od samog tkanja svijeta. Naposljetku, on je iskušana latentna beskonačnost svake konačnosti, bez koje bi ta beskonačnost bila transcendentna. Naprotiv, ta je beskonačnost najdublja immanentnost.

To je možda ono što je Lacan htio označiti terminom "ekstremno": ujedno intimno i izvanjsko intimnome. No, tu smo se zatekli u jezgri dijalektike. Kod Hegela je, na primjer, negacija neke stvari immanentna toj istoj stvari, ali je istovremeno i nadilazi. Jezgra je dijalektike taj status negacije, kao operator koji istovremeno razdvaja i uključuje.

U tom smislu, rekao bih da kontinuirano boravim u dijalektici, što se osobito odnosi na *Teoriju subjekta*, knjigu koja je i dalje čvrsto povezana s klasičnim marksizmom i njegovim maoističkim inačicama. U *Teoriji subjekta* ne postoji opća teorija četiriju uvjeta filozofije, kao što ne postoji ni opća teorija događaja. Temeljne kategorije *Bitka i događaja* tu su tek naznačene kao ono što bi moglo omogućiti ponovno ujedinjenje onoga što je ostalo pomalo fragmentarno. No, može se reći da od jednog do drugog kraja mog filozofskog pothvata – od *Teorije subjekta*, prije trideset i dvije godine, do *Immanentnosti istina* koja tek treba biti izdana – neprestano razmišljam o negaciji. Pokušavam naprsto objasniti mogućnost promjene, mogućnost prijelaza iz određenog režima zakona onog što jest u neki drugi režim, promišljanjem protokola istine i njezinog subjekta. Ja se, dakle, upuštam u dijalektičko mišljenje i u formuliranje dijalektičke teorije sreće koja je parakonzistentna negacija konačnosti putem potpune beskonačnosti. No, kako moje dijalektičko mišljenje uključuje figuru slučaja, ono je nedeterminističko. Podsjecam da je hegelijanska dijalektika neumoljivo deterministička. Po tome ona predstavlja veliko mišljenje tipično za devetnaesto stoljeće. Ono je prizor samorazvoja Apsoluta u immanentnoj nužnosti tog razvoja. Meni je, očigledno, sve to vrlo strano. Zato sam s Hegelom u istovremeno

bliskom i komplikiranom odnosu. Ne smijemo zaboraviti da je u moje tri već objavljene velike knjige Hegel autor o kojem se podrobno raspravlja: u *Teoriji subjekta* povodom samog dijalektičkog procesa, u *Bitku i događaju* povodom beskonačnosti te u *Logikama svjetova* povodom tubitka i kategorija tubitka. U središtu *Immanentnosti istine* bit će rasprava o hegelijskom pojmu Apsoluta jer je, u konačnici, za mene kao i za Hegela ili Platona, svaka stvarna sreća neka vrsta privremenog pristupa Apsolutu. Ipak, naše ideje o tom pitanju nisu posve iste. S Hegelom, ali i s velikim revolucionarnim dijalektičarima - Marxom, Lenjinom i Maoom - uvijek sam prisno raspravljao o političkom uvjetu. Naprsto, s pojavom aleatornog elementa, uvodim načelo reza koje nije sasvim sukladno klasičnim načelima negacije. Zato u konačnici koristim tri različite i isprepletene logike: klasičnu, intuicionističku i parakonzistentnu logiku. I u isto vrijeme, do apsoluta podižem ontološki referentni okvir - mišljenje čistog mnoštva - posredstvom uistinu senzacionalne teorije "vrlo velikih beskonačnosti". Logička trostrukost i beskonačno beskonačnost bit će ključ za opću teoriju sreće koja je cilj svake filozofije.

Filozofija je za mene disciplina mišljenja, jedinstvena disciplina koja polazi od uvjerenja da postoje istine. Otud je vođena prema imperativu, viziji života. Kakva je ta vizija?

Ono što je vrijedno za ljudsku jedinku, ono što joj donosi istinski život i usmjerava njezinu egzistenciju, to je udio u tim istinama. To podrazumijeva vrlo složenu konstrukciju oruđa za razabiranje istina, oruđa koje omogućuje da se kruži među njima, oruđa da ih se suomogući. I sve to na suvremen način.

Filozofija je taj put. Ona polazi od života koji predlaže postojanje istina sve do života koji od tog postojanja pravi načelo, normu, iskustvo. Što nam nudi epoha u kojoj živimo? Što je ona? Koje stvari u njoj vrijede? A koje su to koje ne vrijede? Filozofija predlaže razvrstavanje u konfuziji iskustva i odатle izvlači orientaciju. To uzdizanje od konfuzije k orientaciji filozofska je operacija *par excellence* i njoj svojstvena didaktika.

To podrazumijeva pojam istine. Toj "istini" bi vrlo dobro pristajalo i neko drugo ime. Tako se u jednoj fazi Deleuzeova opusa ono što mi ovdje zovemo "istinom" zove "smisao". U bilo kojoj filozofiji pronalazim ono što ja nazivam "istinom". To može biti "Dobro", "duh", "aktivna sila", "noumenon"... ali biram "istinu" jer sam sklon klasicizmu.

Potrebno je, dakle, razvrstavanje, a za to je potrebna naprava za razvrstavanje, to jest pojam istine. Treba pokazati

zati da ta istina zaista postoji, ali da iz toga ne slijedi da postoji čudo i da je nužno posjedovati transcendentne dispozitive. Neke filozofije drže do tih transcendentnih dispozitiva. No to nije put koji ja slijedim. Vraćamo se na jednostavno, početno pitanje: Što znači živjeti? Što je dostojanstven i intenzivan život, nesvodiv na prosta životinska mjerila? Život koji upućuje na afekt o kojem je ovdje riječ, afekt stvarne sreće?

Mislim da filozofija u svoju koncepciju i svoju propoziciju mora uključiti uvjerenje da se istinski život može iskusiti u immanentnosti. Nešto unutar života samog, a ne tek neki izvanjski imperativ, kantovski imperativ, mora ukazati na istinski život. To spada u afekt koji u immanentnosti ukazuje, signalizira na to da je život vrijedan življena. Kod Aristotela postoji formula koju jako volim i rado koristim: "Živjeti besmrtnički". Postoje i drugi nazivi za taj afekt: "blaženstvo" kod Spinoze, "radost" kod Pascala, "nadčovjek" kod Nietzschea, "svetost" kod Bergsona i "poštovanje" kod Kanta... Vjerujem da postoji afekt istinskog života i ja sam mu dao najjednostavnije ime – *sreća*. Taj afekt nema žrtvenu komponentu. Ništa se negativno ne zahtijeva. Ne postoji, kao u religijama, žrtva za koju nagrada dolazi tek naknadno i negdje drugdje. Taj je afekt afirmativan osjećaj rasta pojedinca, od trenutka kada su-pripada subjektu neke istine.

Tek nedavno pojmio sam nevjerljivu Platonovu upornost u dokazivanju da je filozof sretan. Filozof je sretniji od svih onih za koje se obično vjeruje da su sretniji nego on – od bogatih, hedonista, tirana... Platon se na to neprestano vraća i daje nam bezbrojne primjere: istinski je sretan onaj tko živi pod znakom Ideje; on je najsretniji. Prilično je jasno što to znači: filozof će, iz unutrašnjosti svog života, iskusiti što je istinski život.

Dakle, filozofija je trojaka. Ona je dijagnoza epohe: što nam epoha predlaže? Ona je konstrukcija jednog pojma istine na temelju prijedloga te epohe. Konačno, ona je egzistencijalno iskustvo koje se odnosi na istinski život. Jedinstvo ovih triju stvari čini filozofiju. Ali u nekom trenutku filozofija postaje *jedna određena filozofija*. Kada budem dovršio *Immanentnost istina*, budući da će tada uistinu predložiti jedinstvo triju komponenti svake filozofije, moći će reći: filozofija, to sam ja. A to ste jednako tako i svi vi koji me čitate i koji radeći to, mislite sa mnom ili protiv mene. Ako postoji mišljenje, postoji i vječnost zemaljskog iskustva, iskustvo immanentnosti u istinskom životu. Svi ćemo mi, prijatelji i neprijatelji, dijeliti sreću te immanentnosti.



ZAKLJUČAK

Kroz ovu sam knjigu predlagao, osporavao, ispitivao, odbacivao i prihvaćao definicije sreće. Kao rekapitulaciju puta koji sam prešao, ovdje navodim dvadeset i jednu od tih definicija, uz broj stranice na kojoj se pojavljuju.

1. Sreća je siguran znak svakog dobrog pristupa istinama. (str. 11)
2. Sreća nije nagrada vrlini, ona je vrlina sama [Spinoza]. (str. 12)
3. Sreća je afirmativno iskustvo prekidanja sa konačnosti. (str. 15)
4. Sreća je afekt istinskog života. (str. 23)
5. Stvarna sreća je subjektivna figura Otvorenog. (str. 24)
6. Stvarna sreća je afekt demokracije. (str. 25)
7. Stvarna sreća je naslada u novim formama života. (str. 26)
8. Stvarna sreća prepostavlja oslobođenje vremena. (str. 37)
9. Sreća postoji samo za pojedinca koji prihvati postati subjekt. (str. 44)

10. Hodanje pod imperativom istinske Ideje upravlja nas k sreći. (str. 45)
11. Stvarna sreća javlja se u kontingentnom susretu; ne postoji nikakva nužnost da se bude sretan. (str. 51)
12. Određena doza očajanja uvjet je za stvarnu sreću. (str. 52)
13. Afekt učinka subjekta, bilo da je riječ o političkom entuzijazmu, znanstvenom blaženstvu, estetskom užitku ili ljubavnoj radosti je ono što zaslužuje, s onu stranu zadovoljenja potreba, zvati se sreća. (str. 53)
14. Sreća je uvijek naslada u nemogućem. (str. 68)
15. Stvarna sreća je vjernost. (str. 69)
16. Sreća je nastupanje, u pojedincu, Subjekta koji otkriva da može postati. (str. 69)
17. Sreća je afekt Subjekta kao immanentne iznimke. (str. 69)
18. Disciplina je istinska bit slobode i bitni uvjet stvarne sreće. (str. 70)
19. Sreća je uvijek pobjeda nad konačnošću. (str. 72)

20. Sreća je uvijek konačna naslada beskonačnog.
(str. 82)

21. Sreća se uvijek, na određeni način, stječe
silom htijenja. (str. 83)

AUTOR: Alain Badiou

NASLOV: Metafizika stvarne sreće

IZDAVAČI:

Kulturtreger

Martićeva 14d

HR-10000 Zagreb

TELEFON: +385 [0]1 4616 124

FAX: +385 [0]1 4616 123

E-MAIL: info@booksa.hr

URL: <http://www.booksa.hr>

Multimedijalni institut

Preradovićeva 18

HR-10000 Zagreb

TELEFON: +385 [0]1 48 56 400

FAX: +385 [0]1 48 55 729

E-MAIL: mi2@mi2.hr

URL: <http://www.mi2.hr>

BIBLIOTEKA: Prijatelji

UREDNICI: Miljenka Buljević & Petar Milat

PRIJEVOD: Antonia Banović i Dorotea-Dora Held

REDAKTURA: Ivana Pejić, Ante Jerić, Igor Marković

LEKTURA: Dinko Telećan

OBLIKOVANJE: IIIkart

PISMA: Adobe Garamond Pro i Akkurat Pro

PAPIR: Munken Lynx

TISAK: Tiskara Zelina, Kerschoffset

NAKLADA: 500

Zagreb, ožujak 2016.

Publikacija je objavljena u okviru projekta "Prošireni estetički odgoj", suradničkog projekta Berliner Gazette, Kontrapunkta, kuda.org, Kulturpunkta i Multimedijalnog instituta, a sufinancirana sredstvima programa Europske Unije Kreativna Europa.

Cjelokupan projekt je financiran podrškom programa Kreativna Europa Europske Unije, kao i podrškom Ministarstva kulture Republike Hrvatske, Ureda za udruge Vlade RH i Grada Zagreba.



Republika Hrvatska
Ministarstvo
kulturne
Republic
of Croatia
Ministry
of Culture



VLADA REPUBLIKE HRVATSKE
Ured za udruge

