

Stefan Nowotny

World Wide World

Postoji li svijet antiglobalizma?

[09_2002]

"... la mondialisation du monde (tako ja kažem francuski *the worldisation, the worldwidisation of the world*) ..."
Jacques Derrida¹

"Svijet je upravo to gdje ima mjesta za čitav svijet: ali zbiljskoga mjesta, mjesta, koje zbiljski dopušta da postoji jedno mjesto na kojem se može biti tu (u tom svijetu). U suprotnome, to nije 'svijet': to je 'globus' ili 'glomus', 'mjesto progonstva' i 'dolina suza'".
Jean-Luc Nancy²

"Sans-Papiers je paria, on nigdje nije kod kuće. On veoma jasno pokazuje koliko je nedostatna naša koncepcija građanstva u kojoj se putevi inkluzije ukrštavaju s putevima ekskluzije. Oni koji stupe u taj prijelaz, utemeljuju jedan zajednički svijet."
Iz Deklaracije Univerzalne ambasade³

1. „Un autre monde est possible“ („Drugačiji svijet je moguć“) - tako je svibnja godine 1998., glasilo naslov uredničkog uvodnika Ignacia Ramoneta⁴, glavnog urednika političkog mjesečnika *Le monde diplomatique*. Otada se ta rečenica pretvorila u često rabljeni borbeni i mobilizacijski slogan, prije svega u deklaracijama ATTAC-a, mreže kritičara globalizacije (koja se svibnja 1998., potaknuta ranijim Ramonetovim člankom nalazila upravo u fazi formiranja) kao i World Social Forumu, osnovanog 2001., u brazilskom Porto Alegreu

Tekst koji slijedi u osnovi ne pokušava ništa drugo nego uzeti doslovno te riječi i odgonetnuti njihov mogući smisao. Pritom je riječ manje o raspravljanju kataloga konkretnih mjera (uvođenju Tobinovog poreza, poništenju dugova najzaduženijih zemalja, itd.) koje su predložene da bi oblikovale „jedan drugačiji svijet“, no o pitanju, kako se govor o jednom svijetu, jednom mogućem drugom i drugačijem svijetu odnosi prema kritici onoga što nazivamo *globalizacijom*. U osnovi tog pitanja istodobno leži pretpostavka, da je rečenica „drugačiji svijet je moguć“ od velikog značenja za antiglobalizacijski pokret u cjelini - i to već zbog toga što teme, a tako i organizacijske forme tog pokreta, očigledno ipak zahtijevaju jednu dimenziju svijeta, ili bolje: jednu dimenziju *rasprostranjenosti svijetom* koja se ne poklapa bez ostatka s dimenzijom *globalnoga*, s takozvanim *globaliziranim svijetom* ili *svijetom u globalizaciji*.

Ostaje nam dakle priuipitati se, na koji pojam, na koji smisao odnosno na koju simbolizaciju svijeta se taj pokret zapravo odnosi?

¹ Jacques Derrida, *L'université sans condition*, Paris: Galilée 2001, str., 51 (njemački.: *Die unbedingte Universität*, (Bezuvtjetni univerzitet) Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, str., 52; motto je preuzet iz francuskog originala, jer njemački prijevod ne prenosi dovoljno vjerno to mjesto u tekstu).

² Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, (Stvaranje svijeta ili mondijalizacija), Paris: Galilée 2002., str., 34.

³ Univerzalna ambasada nalazi se u zgradi napuštene somalijske ambasada u Bruxellesu. Proglasila ju je 13. prosinca 2001., (dan nakon početka zasjedanja Evropske zajednice na vrhu u Laakenu) grupa Sans-Papier-a koji su godinu dana prije toga zauzeli spomenutu zgradu. Deklaracija iz koje je uzet citat, njihov je osnivački dokument (usp. www.universal-embassy.be).

⁴ Na internetu: www.monde-diplomatique.fr/1998/05/RAMONET/10527.

2. U francuskome postoje dvije riječi za pojam „globalizacije“: *globalisation* (od latinskoga globus = kugla) i *mondialisation* (od latinskoga mundus = svijet). Obje riječi uobičajeno se primjenjuju kao sinonimi (pri čemu je *mondialisation* daleko rasprostranjenija). Moguće je međutim ipak da razlika između tih dviju riječi, usprkos uobičajene jezične uporabe, upućuje na *pojmovnu* razliku, odnosno da se kao jedna takva pojmovna razlika u svakom slučaju može plodno iskoristiti. O toj se pojmovnoj razlici dakako - ako zanemarimo rijetke izuzetke - jedva i razmišljalo. Ona međutim sa svoje strane upućuje, i to je moja teza, na kompleksnu povijest u kojoj su ideje i stvarnosti „svijeta“ i „globalnoga“ bile doduše gotovo u potpunosti isprepletene, a da ipak nikada nisu postale identične. Tu je riječ prije svega o još uvijek suvremenoj povijesti moderne, moderne koja mora biti shvaćena kao problemski naslov ovoga članka. U tekstu će biti skicirani neki elementi te povijesti moderne.

Jedan prigovor izgleda kao da se nameće sam od sebe: upustiti se u promišljanje pojma svijeta, ne znači li to, posvetiti se jednom odveć velikom, odveć općenitom pojmu, suhoparnoj apstrakciji konkretnih političkih problema i konkretnih političkih borbi? Na taj prigovor želim izravno odgovoriti samo ovoliko: klasična filozofska određenja (kao „sadržaj svih pojava“, itd.) koja bi mogla pothraniti jedno takvo nepovjerenje, ne samo da nameću razumijevanje pojma svijeta kao neke vrste općenitosti u posljednjoj instanci, nego ga većinom dovode i u odnos s nekim poretkom objekata. Spomenuta određenja time ujedno prikrivaju jednu „drugu“ povijest modernog mišljenja o svijetu koja se odnosi na pitanja intersubjektivnosti i društvenosti i koja je dakle također, i to u odlučujućem smislu - premda je to rijetko tematizirano - *politička* povijest i kao takva zaslužuje da bude reflektirana. Uglavnom površno razglabanje o „svjetskom društvu“ i „svjetskoj javnosti“, o „svjetskom miru“ i „svjetskom poretku“ svjedoči jednako rječito o toj povijesti, kao što se i očigledna kriza pojmova kao što su „svjetsko građanstvo“ ili jednostavno „svjetska javnost“ može razumjeti kao upozorenje da se političkim perspektivama koje su formilirane u tim pojmovima, možda i na temelju spomenutog prikrivanja, obećava veoma malo budućnosti.

Moguće je ipak da se problem „loše općenitosti“ manje odnosi na ideju svijeta, a više na ideju „globalnoga“ koja nam je danas postala tako samorazumljiva - a možda čak i na stanovite ideje i prakse „kritike globalizacije“. Pokret protesta i inicijative protiv suvremene globalizacije koji (također i upravo u skladu sa svojim samorazumijevanjem) djeluje u *čitavom svijetu*, u svakom slučaju teško može zaobići temeljitu diskusiju o izričitoj *dimenziji* svoga angažmana. Jedna od poanta izreke „Un autre monde est possible“, kolikogod se to činilo banalnim i kolikogod to sama formulacija prikriva, je naime u tome da se ona u modernom razumijevanju više ne može dovesti u vezu - kao u kršćanskom pojmu svijeta - s nekakvim izlazom iz *ovoga* svijeta u neki *drugi* svijet, kako ne u religioznom tako ne ni u „svjetovnom“ smislu - a niti u smislu misaone konstrukcije nekog „alternativnog svjetskog poretka“. Moderni pojam svijeta, shvaćen u svakom slučaju kao politički pojam, označuje jednu radikalnu imanenciju: nemoguće je „uteći“ iz ovoga svijeta, postoji samo - Marx je u svojoj slavnoj 11. tezi o Feuerbachu⁵ izvukao iz toga revolucionarne konzekvence - *mogućnost i nužnost njegove promjene*.

3. U međuvremenu izgleda da uopće još ne postoji dostatna jasnoća o tome što znači ta globalizacija o kojoj se posvuda toliko pripovijeda, odnosno jasnoća o tome kako se protestni pokret zapravo odnosi prema njoj. Očigledno je da se protest usmjerava protiv jedne sasvim određene, neoliberalne politike globalizacije - no nisu li i informacijske odnosno komunikacijske mreže „koje obuhvaćaju čitav svijet“ i u kojima se organizira taj protest također dio globalizacije? Dakle: jesu li demonstrantkinje i demonstranti zapravo *protiv* globalizacije ili ipak *za* nju? Ako su oni *za* globalizaciju - u svakom slučaju za jednu takvu globalizaciju koja bi mogla zadovoljiti određene socijalne zahtjeve - *koja* je to globalizacija koju oni zastupaju? I koja je to globalizacija s druge strane *protiv* koje se demonstrantkinje i demonstranti, aktivistkinje i aktivisti bune? Bi li recimo bilo dovoljno da se nametnu određeni socijalni, politički i ekološki (minimalni) standardi koji bi prigušili „negativne učinke“ jedne globalizacije koja je inače po sebi

⁵ „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ (Filozofi su svijet samo različito *tumačili*, a radi se o tome da se on *promijeni*.) Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, (Teze o Feuerbachu), u: Karl. Marx / Friedrich Engels, *Werke* Band 3, Berlin: Dietz ⁹1990, str., 7.

i dalje poželjna; ili u temelju toga što zovemo globalizacijom leži jedan princip koji takve efekte u pravilu tek proizvodi - i to također na taj način da postojeće standarde neprestano zaobilazi, pronalazi rupe u njima odnosno dislocira njihove svrhe? Napokon: je li to što označuje ime „globalizacija“ uopće nešto, u odnosu na što se može zauzeti *pozicija za* ili *protiv*, ili to ime označuje prije neku vrstu historijske zakonitosti kojoj nužno podliježemo, takoreći naizbježnu historijsku istinu svijeta u kojem smo *situirani*?

Nesigurnost u pogledu tih pitanja je zajednička: ona ne pogađa samo sudionike i sudionice samoga protesta, nego i one predstavnice i predstavnike politike i gospodarstva koji na svojim sastancima na vrhu promiču tu globalizaciju, kao što pogađa i javnosti mnogih zemalja koje prate tu konfrontaciju. Ona se na koncu konca izražava i u slabljenju jednog niza pojmova uz pomoć kojih protestni pokret opisuje samoga sebe, odnosno kojima ga označavaju drugi: dok se još pred dvije tri godine govorilo uglavnom o „antiglobalizacijskom pokretu“ i o „protivnicama i protivnicima globalizacije“, potonji su se preobrazili sve više i više u „kritičarke i kritičare globalizacije“; sljedstveno tomu začuo se naposljetku zov za jednom „drugom globalizacijom“ dok se inicijative kao što je primjerice ATTAC u štampi na francuskom jeziku odavno prezentiraju pod etiketom „*alter-mondialistes*“ („alternativni globalisti“).

Od još većeg značenja je da u toj nesigurnosti globalizacija lako postaje himerom koja u heterogenosti protesta daje jedan varljivi privid jedinstvenosti. Pojave kao što su razdvajanje različitih kolona demonstranata (već prema političkom uvjerenju odnosno ciljevima) i prije svega neuspjeh u pokušaju da se pronađu zajedničke platforme za diskusiju⁶ pokazuju da „heterogenost“ također može biti eufemizam za dugo njegovane resentimane i nepremostive političke razlike, pa čak i još više od toga: za ponavljanje dominantnih oblika *isključivanja* određenih političkih stajališta i interesa (koji navodno nastupaju u ime istih ciljeva). To je primjerice redovito slučaj kada se prije svega od strane sindikata spas pred negativnim socijalnim efektima globalizacije traži u zaštitnim i kontrolnim funkcijama historijskog modela nacionalne države, a da se pritom potpuno ignorira činjenica da upravo taj model nacionalne države u konstitutivnom smislu politički-pravno isključuje migrantice i migrante, odnosno da se ne izvuku nikakve konzekvence iz toga da oni oblici izrabljivanja radne snage (bilo u zemljama takozvanog trećeg svijeta, bilo u evropskim zemljama) koji izazivaju suvremena migracijska kretanja, pod uvjetima globalizacije još uvijek dovoljno često odgovaraju politici „nacionalnih interesa“.

4. Francuski filozof Etienne Tassin je u jednom članku naslovljenom „Globalisation ou mondialisation?“⁷ klasičnoj figuri podrijetla ekonomskog, naime pojmu kućanstva (grčki *oikos*), odlučno suprotstavio dimenziju svijeta:

„(...)naš svijet nije jedan svijet, a niti naš zajednički svijet, već samim tim što postoji jedno zajedničko upravljanje sistemom potreba (proizvodnja, razmjena, potrošnja), a još manje samo na osnovi identičnog potrošačkog ponašanja. Javni je prostor upravo u onoj mjeri politički, u kojoj nije ekonomski. Politika počinje uspostavljanjem nekog odnosa prema onomu koji se nalazi izvan kućanstva, prema strancu koji ne stupa ni u kakav ekonomski odnos s nama. Tek s njim se naime započinje razvijati jedan svijet - umjesto jedne kuće, pa bila ona i naša zajednička kuća.“

Neoliberalna dinamika privatizacije provodi naprotiv „sistematsku eliminaciju javnih službi (...) koje garantiraju aktivnosti koje su različite od proizvodnje i potrošnje“, a time i „nestajanje jednog zajedničkog svijeta“. (Ovom valja pridodati da tu eliminaciju javnih službi koje služe „uspostavi zajedničkih veza među ljudima“, ujedno prati izgradnja aparata sigurnosti zajedno s njihovom vlastitom interpretacijom „javnosti“.)

⁶ Za opis takvih pojava kao i mogućih reakcija na njih u kontekstu demonstracija koje su organizirane povodom sastanka na vrhu Savjeta Evropske zajednice u Laekenu (Bruxelles) u prosincu 2001., usp. Stefan Nowotny / Beat Weber, „BruXXel, Dezember 01“, u: *Kulturrisse* 01/02, str., 37-39.

⁷ E. Tassin, „Globalisation ou mondialisation“ (Globalizacija ili mondijalizacija); tekst se može pronaći u jednom internet forumu *Libération* posvećenom diskusijama o globalizaciji: www.liberation.com/omc/dico/germ_mondialisation.php3.

Historijsko lociranje onog specifično „globalnog“ ipak ne upućuje na grčki *oikos*, nego prije svega na razdoblje iz druge polovine osamnaestog stoljeća, a time i na fazu formiranja političke moderne: na pozadini sve veće izobrazbe javnosti kroz štampu, na pozadini političke teorije koja najkasnije s Kantom eksplicitno razvija jednu svjetsku perspektivu, ali i na pozadini istraživačkih putovanja Cooka i Bougainvillea istočnom obalom Australije i Oceanije, s kojima je oko tisuću sedamsto sedamdesete globus napokon do kraja istražen, poprimaju u to vrijeme kako pojam svijeta tako i pojam globalnog svoj konkretni, modeni lik. I to nužno tako da dolazi do kategorijalnog miješanja obaju pojmova: tako primjerice može Kant „pravo svjetskoga građanstva („Weltbürgerrecht“) na opće gostoprimstvo“ obrazložiti pravom na „zajedničko posjedovanje površine zemlje na kojoj se, budući je riječ o površini kugle, oni /ljudi/ ne mogu na sve strane širiti do u beskonačnost, nego se naposljetku nužno moraju jedan pored drugoga međusobno trpjeti“⁸. Hegel će sa sličnom argumentacijom još u dvadesetim godinama devetnaestog stoljeća moći pisati da je sjeverna Amerika za njegovu filozofiju svjetske povijesti s tog razloga bez ikakva značenja jer je njoj „opcija kolonizacije još u velikoj mjeri otvorena“ te stoga (još) nema nikakvu „potrebu za čvrstim zajedništvom“ zbog čega ondje također ne postoji ni nikakva „zbiljska država“.⁹

U oba slučaja je upravo *konačnost* zemaljske površine (kao mogućeg teritorija) - utoliko što ona iziskuje jedno u sebe potisnuto državno odnosno svjetskograđansko društvo - to što otvara i ujedno uvjetuje pravnu odnosno povijesnu *dimenziju svijeta*; globus predstavlja naposljetku sadržaj jedne konačnosti unutar koje se problem jednog (zajedničkog) svijeta uopće tek postavlja u svojoj najvećoj oštirini. Obrnuto, zbiljnost globalnoga u jednom zajedničkom svijetu morala bi se, govoreći Hegelovim pojmovima, „ukinuti“ („aufheben“).

5. Jean-Luc Nancy je u svojoj knjizi „La création du monde ou la mondialisation“ upozorio na konotacije „nakupljanja“, inherentne pojmu „globalnog“, koje su u modernim jezicima u velikoj mjeri potisnute, premda ipak i dalje žive u pojmovnom dvojniku „globusa“ (= kugla, gruda, hrpa), naime u „glomusu“ (= klupko, čvor, grumen, nateklina), kao i prije svega u riječi „aglomeracija“ (= nagomilavanje). I doista, teško je u pogledu tih značenja ne misliti na problematiku globalizacije:

Već novovjekovni projekt globalne kolonizacije, shvaćen kao *politički* projekt, nije bio samo i ne u prvom redu „izlaz“ (Hegel) za one koji se međusobno nisu htjeli „trpjeti“ (Kant), nego prije svega projekt dominacije i osvajanja, čija je temeljna motivacija bila nagomilavanje bogatstava i čiju je zbiljnost tvorilo iskorištavanje prirodnih resursa i ljudske radne snage. Historijski konkretno iskustvo globalnosti otuda se ne može svesti jedino na konačnost zemaljske površine, nego mora biti ujedno shvaćeno kao izraz i smisljeni oblik jednog projekta moći koji se nastavlja *usprkos* i u iskustvu *konačnosti* globusa. On se nastavlja u toj mjeri u kojoj mu to iskustvo konačnosti ostaje izvanjsko, jer je on sam, odgovarajući logici nagomilavanja, „kapitalizacije“, u bitnome *bez kraja* i u tom smislu *beskonačan*. Pritom je ovdje bez sumnje ipak riječ, govoreći još jednom s Hegelom, o jednoj *lošoj* ili *negativnoj* beskonačnosti, što znači: o jednoj do u beskonačnost nastavljenoj negaciji konačnosti „koja međutim također iznova nastaje“¹⁰, što znači: o neprestanom zaplitanju u jedno proturječje.

⁸ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, (O vječnome miru) u: isti autor, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Spisi o antropologiji, filozofiji povijesti i pedagogiji), (Werke 9), Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983., str., 214.

⁹ Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Predavanja o filozofiji povijesti) (Werke 12), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986., str., 113.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (Enciklopedija filozofijskih znanosti) (Werke 8), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, str., 199. Jean-Luc Nancy, kojemu dugujemo ovaj misaoni tijek, polazeći od jedne rasprave o Marxu dovodi tu lošu beskonačnost u vezu s kapitalističkim pojmom vrijednosti: „Vrijednost je ovdje dakle isprva i sama instrumentalizirana: ona služi reprodukciji svoje vlastite moći na neodređeni način posredstvom duhovne odnosno monetarne kapitalizacije“ (*La création du monde ou la mondialisation*, str., 29).

Tako shvaćena globalnost predstavlja centralni problem za političku modernu; problem doduše s kojim se ona više muči, no što ga je u stanju riješiti. Današnja riječ „globalizacija“ daje tom problemu možda odgovarajući izraz: gesta obećanja („svi ćemo od toga profitirati“), s kojom ona nastupa tim je ispraznija što se više trudi da prikrije голу činjenicu da upravo ona globalizacija koja navodno „široj svijeta“ promiče rast, razvoj i blagostanje upravo potencira, upravo proizvodi socijalne nejednakosti, nove odnose izrabljivanja kao i ovisnost takozvanih zemalja u razvoju. Kao što proizvodi i znamenja svoje egzistencije i efikasnosti koje ista ta globalizacija posvuda s ponosom pokazuje: napredak u tehničkim znanostima, izgradnja komunikacijske tehnologije, informacijske mreže koje obuhvaćaju čitav svijet - ta znamenja gledano za sebe izražavaju sa svoje strane neodređenu logiku kapitalizacije (dobara, instrumenata, slika, informacije) čija je društvena vrijednost tim dvojbenija, čim više se upravo ta područja danas doživljavaju kao sve više i više određena besprimjernim *namogilavanjima* i koncentracijama moći koje potkopavaju kako pravednu raspodjelu tako i „uravnoteženost“ informacije.

To su ta proturječja koja suvremenu globalizaciju razotkrivaju kao „lošu beskonačnost“. I upravo u smislu te loše beskonačnosti važi, da variramo poznatu Kantovu formulaciju: Mi ne živimo u jednom *globaliziranom* dobu, nego, naprotiv, u jednom razdoblju *globalizacije*.

6. „To što nazivamo ‚mondialisation‘ može voditi nastanku jednoga svijeta, ili međutim vodi njegovoj suprotnosti?“¹¹, pita Jean-Luc Nancy na početku svoje knjige. Nije li artikulacija protesta koji organiziraju kritičari globalizacije manifestni politički izraz tog pitanja, manifestni politički izraz jedne uznemirenosti koja možda ima svoj razlog u tome što se dinamika globalizacije i političko djelovanje onih koji o njoj donose odluke *upravo ne* odvijaju u horizontu toga pitanja? Što bi međutim u suprotnome bile perspektive jedne „mundijalizacije“ koju bi doista vodio interes za jednim zajedničkim svijetom? Ili drugačije, u odnosu na protest: postoji li svijet antiglobalizma?

Najprije je nužno točnije odrediti govor o jednome „svijetu“. U tome slijedim tri opće karakterizacije kako ih je dao Jean-Luc Nancy:

a) To što mi zovemo „svijetom“ ne pripada poretku objektivnosti: „Svijet nikada nije nešto što je ispred mene, odnosno, ako jest ispred mene, onda je to međutim neki drugi svijet od onoga moga. Ali ako je on apsolutno drugačiji, onda ja uopće ne znam, ili jedva da znam, da postoji jedan svijet. (...) Čim mi se neki svijet pojavljuje kao svijet, ja imam već nekakvoga udjela u njemu.“¹² Nancy otuda određuje svijet kao *prostor rezonance*, kao pojavni prostor koji se ne proteže *preda mnom*, nego kao prostor *u kojem se*, naprotiv, ja sam pojavljujem, *u kojem* uzimam udjela i čiji elementi u jednom određenom tonalitetu međusobno upućuju jedni na druge i modaliziraju se.

b) Upravo u tom smislu svijet je obilježen time da je nastanjen: „Stanovati, to nužno znači: nastaviti jedan svijet, što znači, ondje imati mnogo više od svoga boravišta: naime svoje mjesto (*lieu*) u jakom smislu toga pojma, mjesto koje omogućuje da se nešto, štogod to bilo, zbiva u navlastitom smislu (*ait lieu*).“¹³ Svijet je otuda, riječima Nancyja, „*zajedničko mjesto jednog ansambla mjesta*.“¹⁴

c) Svijet - u svakom slučaju u postkršćanskom razumijevanju svijeta - je jedna sveza smisla koja ne upućuje ni na šta, a to znači: ni na koji smisao izvan svijeta: „(...) u dimenziji jednoga svijeta smisao ne upućuje ni na što drugo osim na mogućnost smisla toga svijeta.“¹⁵ Da je smisao svijeta na taj način radikalno imanentan, ne znači samo da se on ne može referirati ni na kakvu posljednju, ujedno zaključujuću točku koja bi jamčila jedan utvrdivi lik u kojem se javlja smisao svijeta, nego i to da se on *u* tom svijetu nigdje i ni u komu dovršava ili

¹¹ Isto, str., 9.

¹² Isto, str., 34., i dalje.

¹³ Isto, str., 35.

¹⁴ Isto, str., 36 (kurziv Stefan Nowotny).

¹⁵ Isto, str., 37.

„ispunjava“; smisao, naprotiv, cirkulira između onih koji nastavaju taj svijet i imaju udjela u njemu. U tom cirkuliranju svijet međutim nije samo *moгуćnost smisla*, nego i *iskustvo*, i to „iskustvo koje on stvara o samome sebi.“¹⁶

Ta određenja držim iz više razloga značajnima: *prvo*, ona formuliraju - u historijskom razgraničenju od onog kršćanskog pojma svijeta koji je svijet kao nešto „ovdje dolje“ doveo u vezu s jednim izvansvjetskim smislom - jedan *moderan* pojam „svijeta“; *drugo*, omogućuju da taj pojam svijeta postane *politički* plodan i to posredstvom teorijskog razgraničenja od onog filozofijsko-znanstvenog pojma svijeta koji „svijet“ određuje kao sadržaj onog objektivnog; *treće*, razgraničuju pojam svijeta kao politički pojam od sugestivnih oblika objektivacije svijeta koje susrećemo u onom „svjetonazorskom“ kao i u svim onim idejama nekog „svjetskog poretka“ kojeg valja uspostaviti na temelju objektivnih ekonomskih odnosno također sodijalnih zakonitosti; *četvrto*, Nancyjeva određenja etabliraju naposljetku jedan pozitivni pojam „svijeta“ koji se prije svega odnosi na pitanja „intersubjektivnosti“, zajednice, društvenih odnosa i koji iznova upućuje natrag na povijest političkog pojma svijeta.

7. Taj politički pojam svijeta poprima svoj lik prije svega u Kantovoj političkoj filozofiji. U Kantovim političkim spisima svijet ne znači više samo (kao u „Kritici čistog uma“) „sadržaj svih pojava“ odnosno „totalitet njihove /objektivne/ sinteze“, nego postaje dimenzijom u kojoj se nastanjuju Kantova razmišljanja, posebice ona koja se odnose na svjetsko građanstvo. Svijet u Kanta postaje sferom općeg interesa.¹⁷ Pa ipak, čitanje Kanta čini se da nas isprva neće odvesti jako daleko, jer taj politički pojam svijeta jedva da dopijeva do nekog izričitog određenja, nego je prije svega obilježen upućivanjem na „čovječanstvo“ kao rod, na koje se odnose Kantove argumentacije iz filozofije prava i filozofije povijesti. Rodni pojam čovječanstva tako izgleda da doduše implicira „svijet“ kao *dimenziju političkog*, ali kao dimenziju koja je uvijek već - po prirodi i ujedno posredstvom „moralnog zakona“ koji je čovjeku kao biću slobode tekoreći urođen - *unaprijed dana*, čime upravo ono ovdje središnje pitanje o *postajanju* te dimenzije biva zamračeno.

Osim toga čini se da je Kantova politička filozofija u mnogočemu i povijesno nadiđena. Nije riječ samo o tome da njegova predodžba jednog svjetskog građanskog ustava kao poretka mira među suverenim državama zasnovanog na međunarodnom pravu djeluje nedostatno ondje gdje se radi o tome da se ispituju politička pitanja i konflikti koji nastaju kao posljedica prijenosa suverenosti (primjerice u procesu evropske integracije) ili kao posljedica gubitka suverenosti uvjetovanog globalizacijom; ista ideja jednog na međunarodno pravo svedenog kozmopolitizma također ne izgleda osobito pogodna da riješi probleme današnjih izbjeglica i migranata koje jedna takva ideja prava jednostavno ne obuhvaća i čije sudbine na drastičan način dovode pred oči političku nedostatnost historijskih ideja (državno)građanskog pravnog poretka pa čak i historijsku ideju ljudskih prava samu.¹⁸

Ta nedostatnost mogla bi ipak i sama biti utemeljena u onoj Kantovskoj gesti koja „svijet“ dovodi u vezu s - u osnovi ahistorijskim - rodnim pojmom čovječanstva i taj svijet na taj način razumije kao *unaprijed danu* dimenziju političkog i na tom temelju projicira jedan „vječni“ pravni poredak. Ne treba previdjeti da povijest univerzalnih ideja prava (ne samo one Kantove, nego i ideje prava koja je proizašla iz Francuske revolucije, Američke revolucije ili ideje prava koje su formulirane ili nanovo oživljene nakon Drugog svjetskog rata) i sama upućuje na jedan svijet u postajanju, u mjeri u kojoj su te ideje prava dozvolile i

¹⁶ Isto.

¹⁷ Jürgen Habermas je upozorio na to da Kant već u *Kritici čistoga uma* formulira jedan pojam svijeta koji unaprijed upućuje na kasnije političke spise i to ondje gdje on nasuprot „školskom pojmu filozofije“ postavlja njezin „pojam svijeta“; taj pojam svijeta je, kako Kant piše, „onaj koji se tiče toga što nužno zanim svakoga čovjeka.“ (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Kritika čistoga uma] [Zweiter Teil: Werke, Band 4], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, str., 701 [Anm.]). Za Habermasa usp. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, (Strukturalna promjena javnosti) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, str., 182 i dalje.

¹⁸ U vezi s tim usporedi Giorgio Agamben, „Jenseits der Menschenrechte“, (S onu stranu ljudskih prava) u: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, (Sredstva bez svrhe. Bilješke o politici), Freiburg/Berlin: Diaphanes 2001.)

dozvoljavaju, da budu okrenute *protiv* „univerzalizma“ postojećih pravnih poredaka i to ondje gdje se on pokazuje kao osnovica za isključivanja i diskriminacije. Tako primjerice Jacques Derrida s pravom podsjeća na nedovršeno značenje tih pravnih ideja i shvaća ih - u blagom ali bitnom pretumačenju sveze između „svijeta“ i „čovjeka“ ne propuštajući markirati problematiku međunarodnog prava - kao *juridičke performative* koji su neizostavni u suvremenim diskusijama:

„Obnova i reformulacija deklaracije o ‚ljudskim pravima‘ (1948.), kao i uvođenje pravnog pojma ‚zločina protiv čovječanstva‘ (1945.) obilježavaju danas horizont *mondijalizacije* i međunarodnog prava koje treba da bude pozvano da bdije nad njom.“¹⁹

Pa ipak ostaje pitanje, *kako* svijet kao politička dimenzija uopće *može nastati*, a to znači: kao dimenzija koja postaje dohvatljiva kao dimenzija *političkoga* samo na taj način da bude konkretno otvorena i premjerena. U Kantovoj filozofiji se odgovor na to pitanje može naći prije svega ondje gdje on istražuje mogućnost „jednodušnosti politike s moralom“²⁰; ona upućuje u jednom sasvim određenom smjeru: funkciji i svojstvu *javnosti*.

8. Pitanje uskladivosti politike i morala za Kanta se mora postaviti zbog toga što on moral i politiku uspostavlja kao potpuno različite sfere: dok iz morala za Kanta proizilaze načela pravnog sistema, politika je naprosto „primjenjivanje nauka o pravu“ („ausübende Rechtslehre“)²¹ u skladu s načelima državne mudrosti (Staatsklugheit). Ovo potonje je za Kanta djelovanje prema *svrhama* koje u najboljem slučaju služi dobru zajednice; moral, naprotiv, zahtijeva djelovanje prema *dužnosti* moralnog zakona uma i to neovisno o bilo kakvoj mogućoj koristi odnosno o ovim ili onim svrhama. Otuda se ipak nadaje mogućnost „nesklada“ između morala i politike, naime onda kada se politika ne obazire na moral i kada ga počinje prilagođavati svojim trenutnim ciljevima; politika bi, naprotiv, prema Kantu, spomenuta „načela državne mudrosti“ morala uzeti tako „da ona mogu opstojati zajedno s moralom“. Na razborit način možemo otuda, kako tvrdi Kant, „zamisliti doduše jednog *moralnog političara* (...) ali ne i jednog *političkog moralistu* koji sebi oblikuje takav moral kako to korist državnika nalazi probitačnim“²².

U smislu „čiste ideje uma“ otuda je, ponovo naglašava Kant, nužno, da se, ukoliko se želi proizvesti jednodušnost politike s moralom, „svaki zakonodavac obveže da on svoje zakone izdaje tako kao da su oni *mogli* proizići iz ujedinjene volje jednog čitavog naroda, kao i da se svakog podanika, ukoliko on želi biti građaninom, prepozna tako kao da je on zajedno sa svima ostalima svojim glasom sudjelovao u stvaranju jedne takve volje.“²³ Ta formulacija ipak ostavlja otvorenim pitanje, *kako* bi se jedna takva obvezatnost mogla stvoriti za zakonodavca, što znači: kako se uskladivost politike s moralom može formulirati ne samo kao ideja uma, nego i kako može biti integrirana u *zbiljnost* nekog pravnog sistema.

I upravo je ta uloga *zbiljskog posredovanja* između politike i morala koju preuzima *načelo javnosti* (Publizität) i to kako u negativnoj tako i u pozitivnoj formulaciji. Ona prva glasi: „Sve radnje koje se odnose na pravo drugih ljudi, a čija maksima proturječi javnosti (Publizität) nisu u skladu s pravom.“²⁴ To načelo - kao načelo *javnoga prava* - objašnjava se iz toga da *ne može* biti legitimna ona maksima „iza koje ne mogu *javno stati*, a da time neizostavno ne potaknem sve na otpor mojoj namjeri“.²⁵ Pozitivna

¹⁹ J. Derrida, *Die unbedingte Universität*, (Bezuwjetni univerzitet) na navedenom mjestu., str., 11.

²⁰ Usporedi Dodatak Kantovom spisu „O vječnome miru“ *Zum ewigen Frieden*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*, (Spisi o antropologiji, filozofiji povijesti i pedagogiji), (Werke 9), na navedenom mjestu 228-251.

²¹ Usp., isto, 229.

²² Isto, 233.

²³ Immanuel Kant, „O izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno ali ne vrijedi za praksu“. „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, u: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*, (Spisi o antropologiji, filozofiji povijesti i pedagogiji), (Werke 9), na navedenom mjestu, 125-172, ovdje: 153.

²⁴ O vječnome miru (Dodatak), *Zum ewigen Frieden* (Anhang), na navedenom mjestu, 245.

²⁵ Isto.

formulacija načela javnosti (Publizitätsprinzip) glasi: „Sve maksime koje *potrebuju* javnost (kako ne bi promašile svoju svrhu) slažu se zajedno s pravom i politikom.“²⁶ One maksime naime koje svoju svrhu mogu postići samo posredstvom javnosti nužno se podudaraju ne samo s pravom nego i „s općom svrhom publike (blaženosti)“²⁷; one dakle odgovaraju u istoj mjeri moralu i politici.

9. Uopće nije nužno dijeliti s Kantom njegove pretpostavke (pretpostavke opće moralnosti i otuda inspirirane mogućnosti razrješenja socijalnih antagonizma posredstvom jednog općeg pravnog sistema, odnosno posredstvom jedne politike s kojom svi slažu)²⁸, da bismo prihvatili poantu njegova pojma javnosti: da je naime s pojmom javnosti ovdje označen upravo onaj princip posredstvom kojeg se djelovanja zakonodavne vlasti posreduje sa sferom društvenih interesa i refleksije. Samo s toga razloga naposljetku je shvatljivo da javnost u Kanta nije samo određena kao načelo javnoga prava, nego također, u njegovom slavnom članku o prosvjećenosti, kao načelo *prosvjećenosti*, a to u kontekstu Kantove filozofije znači: kao načelo društvene i političke promjene posredstvom javne kritike postojećih odnosa (u Kanta je to ograničeno na kritiku koju netko „kao učenjak“, „kao da je učenjak“ izražava posredstvom svojih „spisa“). I upravo u tom članku o prosvjećenosti pada također tvrdnja da „javna upotreba“ uma ne znači ništa drugo nego govoriti „onoj navlastitoj publici, naime svijetu“.²⁹ Svijet se pojavljuje ovdje doduše još jednom kao unaprijed konstituirana sfera, ali je on ipak postavljen u jasan odnos s *procesom socijalne konstitucije*: naime u odnosu prosvjećenosti kao „izlazom čovjeka iz samoskrivljene nepunoljetnosti“ - konzekventno kao načelo nastajanja jednog društva punoljetnih građana (i *građanki* - predodžba koja Kantu ipak u velikoj mjeri ostaje nepristupačna), čija je posljednja perspektiva moralizacija države i društva u svjetskograđanskom smislu.

U onoj mjeri dakle u kojoj se čine dvojbena premise Kantove moralne filozofije, prema kojima svijet predstavlja unaprijed dani horizont intersubjektivnosti odnosno javnosti čija je jedina zadaća ostvarenje moralnih načela uma, u toj mjeri se i sam problem socijalne konstitucije pomiče u središte pitanja o svezi svijeta i javnosti. Oba se pojma u skladu s tim moraju preforumilirati: *slabi* pojam svijeta koji taj svijet predstavlja kao puki *horizont* intersubjektivnosti odnosno društvenosti valja proširiti jednim *snažnim* pojmom koji svijet razumije kao stvarnu *dimenziju* društvenih odnosa, djelovanja i trpljenja. Jedan takav snažni pojam svijeta više se neće moći dovesti u odnos s apstraktnim predodžbama „čovjeka“ ili „čovječanstva“ kao roda; čovjek *jest* njegov svijet, on ne egzistira izvan politički-konkretnog svijeta koji je uhvaćen u stalnoj konstituciji.³⁰ Ništa ne pokazuje to jasnije od politike humanitarnih gesta koje premda još u pojedinom slučaju i mogu pomoći, u svemu ostalom ipak se bave time da reproduciraju bijedu.

Ali ni sam pojam *javnosti* ne ostaje po strani od tih procesa. On sada više ne označuje oblik moguće jednodušnosti politike i morala, nego, da preuzmemo jedan pojam Oskara Negta i Alexandera Klugea,

²⁶ Isto, 250.

²⁷ Isto.

²⁸ Ovdje nije mjesto za jednu raspravu o Kantovoj moralnoj filozofiji koja bi nas gotovo nužno vodila u sukob s njezinim ponovnim oživljavanjem u vidu teorije komunikacije Jürgena Habermasa kao i s mnogostrukim kritikama koje su se u vezi s tim pojavile. Ipak na ovom mjestu recimo samo toliko da ne samo Kantov „rezon“ (Räsonnement) kao i Habermasova „argumentacija“ u posljednjoj konsekvenci počivaju na pretpostavci mogućnosti jedne potpune teorijske i praktičke *neutralizacije* socijalnih uvjeta moralne svijesti, pretpostavci koja upravo zaprečava pogled na pitanje o *socijalnoj konstituciji*: otuda i, u krajnjoj konsekvenci deduktivna gesta racionalističke moralne filozofije, otuda također apstraktni liberalni pojam individuuma.

²⁹ Immanuel Kant, „Odgovor na pitanje: Što je prosvjećenost“ „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, u: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Spisi o antropologiji, filozofiji povijesti i pedagogiji), (Werke 9), na navedenom mjestu 51-61, ovdje: 57.

³⁰ Taj uvid upućuje naravno na ranoga Marxa: „(...) čovjek, to nije nikakvo apstraktno biće koje čuči izvan svijeta. Čovjek to je *čovjekov svijet*, država, društvo.“ *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*, („Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung“, u: Karl Marx / Friedrich Engels, *Studienausgabe, Band I: Philosophie*, Frankfurt/M.: Fischer 1990., 21.)

„organizacijsku formu društvenog iskustva“³¹, što u našem kontekstu znači: sa svoje strane socijalna konstitucija društvenog iskustva svijeta u sporu s određenim prisilama normiranja i isključivanja. Time je *formalnom* pojmu javnosti pridodat jedan *materijalni* element iz kojeg se na koncu konca objašnjava - također formalna - diferencijacija javnosti u pluralne javnosti: element konkretnog društvenog iskustva (ili iskustava) koje se u toj diferencijaciji artikulira. Pa ipak, te pluralne javnosti - također i upravo u sukobu, u antagonizmu - ne stoje u međusobnom odnosu čiste izvanjskosti; one su dio konstitucijskog zbivanja, čija je zajednička dimenzija svijet.

10. Ono što se danas naziva globalizacijom izgleda da ima malo veze s jednim *svijetom* u ovdje izvedenom smislu. Naprotiv, „globalizacija“ je danas upravo i ime za krizu javnosti i to kako javoga prava tako i javnosti kao sfere pregovaranja i raspravljanja o društvenim interesima i iskustvima. Otuda i nije slučaj da se protest kritičara globalizacije - kao simptom i obilježje krize - prazni upravo ondje gdje se vjeruje da je moguće lokalizirati političko uskraćivanje javnosti u tom dvostrukom smislu.

Taj protest međutim, ukoliko je u njemu riječ o nastanku nekog „drugog“, nekog „antiglobalističkog“ svijeta, neće se smjeti ograničiti niti na samu artikulaciju protesta, a niti na shematske prijedloge o uspostavi nekog alterativnog svjetskog poretka. Jedna svjetska javnost koja zaslužuje to ime, neće se moći mjeriti na natjecateljskom prodiranju u postojeće strukture javnosti, nego prema tome u kojoj mjeri se daje odrediti socijalnim procesima konstitucije i društvenim iskustvima, odnosno u kojoj mjeri je spremna uzeti udjela u njima - koliko je u stanju stvoriti prostore i vremena u kojima se artikulacije društvenih iskustava ne odvijaju jedna pored druge, uzajamno se uopće ne dotičući, nego, naprotiv, stupaju u uzajamnu razmjenu i sastaju se u zbiljski novim oblicima solidarizacije.

Često je upozoravano na to da su u Kantovu razumijevanju javnosti već ugrađeni oni mehanizmi isključivanja i razgraničenja (između javnog i privatnog, između muškaraca i žena, između vlasnika i najamnih radnika) koji su naposljetku doveli do njegova historijskog osporavanja, odnosno do toga da ga se proglasi građanskim (*bourgeois*) pojmom, čiji zahtjev za općim važenjem zapravo koristi partikularnim interesima još i ondje gdje im ne služi neposredno. Danas je ponovo riječ o razotkrivanju specifičnih mahanizama isključivanja i ragraničavanja koji etabliraju javno pravo i javnu sferu u njihovoj suvremenoj krizi: to razotkrivanje može se ostvariti samo na temelju iskustava zakinutih društvenih grupa; ono će se ovaj puta morati posebice usredotočiti na mehanizme isključivanja i razgraničavanja prisutne u pojmu javnosti ograničenom na *državljanstvo*, na temelju iskustava izbjeglica i migrantica odnosno migranata u svijetu koji je izgleda zaboravio da ono što označuje pojam „globalizacije“ nije jedino moguće načelo njegove promjene.

Prijevod: Boris Buden

³¹ Usp.. Oskar Negt / Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, (Javnost i iskustvo. Prilog analizi organizacije građanske i proletherske javnosti) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972.