



17. МЕЂУНАРОДНА  
ФИЛОЗОФСКА ШКОЛА  
*FELIX ROMULIANA*

ЗБОРНИК ИЗЛАГАЊА  
2016.

Зајечар, 2017.

## САДРЖАЈ

Програм 17. Међународне Филозофске школе Felix Romuliana 2016 ..... 6

### Образложење теме:

*Религија, морал и етика (Радивије Керовић)*

17. Међународне филозофске школе Felix Romuliana 2016..... 7

### УВОДНО ИЗЛАГАЊЕ

#### Радивоје Керовић:

*Религија, морал, етика и нормативи човјечности* ..... 11

### ИЗЛАГАЊА

#### Ристо Солунчев:

*Трансценденција Бога и анархизам* ..... 35

#### Славенко Шљукић:

*Кантова дистинкција легалитет/моралитет и њен однос са Кантовим схватањем практичне слободe* ..... 47

#### Драган Проле:

*Геолошка клица феноменологије* ..... 56

#### Зоран Видојевић:

*Смисао егзистенције, немоћ хуманизма и религија* ..... 76

#### Иван Миленковић:

*Порекло вредности: Макијавели versus Кант* ..... 104

#### Вања Суботић:

*Етика и лагање* ..... 116

#### Станко Благојевић:

*Геометрија, опијум и радикално зло* ..... 127

#### Богомир Ђукић:

*Опстанак свијета и етос одговорности* ..... 140

#### Миленко Бодин:

*Религија, Етика, Морал – Филозофска рефлексија хришћанског етоса* ..... 155

#### Зоран Даниловић:

*Од харизме до лидерства - коментари веберове анализе* ..... 165

#### Јелена Павличич:

*Контекстуалистичко схватање епистемичких стандарда* ..... 177

## Трансценденција Бога и Анархизам

„Одређеност је зацртана;  
и кроз сукоб већ укинута”  
Левинас.

Баук хегелијанизма кружи око анархизма и негира сваку теоријску и практичну методологију укидања државе. Савремени анархизам прати ток философске мисли и облик постструктуралистичког анархизма или постанархизма, надајући се ослободилачким теоријским тропама постмодернизма. Довољно је само скренути поглед на мисли Тода Меја и Хакима Беја<sup>23</sup>, али и на нове пост-класичне школе анархизма, да би се установило да се анархизам поново моделира, и да тежи да одговори на савремене услове. Философски се нови анархизам увелико заснива на постмодернистичким философима и на постмодерним микрополитичким маневрима, а у исто време тражи глобалну перспективу борбе. У равни теоријског дискурса анархизам користи дискурсне тропе као: субјект је производ самога дискурса, денатурализацију тела и сексуалности, одбацивање хипотезе репресивности, усвајање генеалогског метода, деконструкција бинарних опозиција итд. Остају главни принципи које је формулисала Ема Голдман да сви облици власти почивају на насиљу, и да су отуда погрешни и штетни. Религија поробљава човеков ум, те остаје подручје у којем је укинута слобода - Бог је све, док је човек ништа. Дивинизирање историје је само поткрепљивање бесмртности државе и власти, и у овоме је анархизам конвергентан са хегелијанизмом без обзира на аксиолошко тумачење перспективе. Тежња ка анархизму је у основи тежња ка укидању хегелијанизма као иманентне теологије и религијског искуства, као два сигурна стуба државе. Све се саажима у Делезов став да се одувек гнушао од Хегелове дијалектике.

Али ја тврдим да постмодернизам, као потпора новог анархизма, не само да не оставља Хегела по страни инсистирајући на историској нужности укидања старог, посредством тематизације дискурса појмом - пост, већ да је сам његов дискурс зависан од хегелијанизма, и да радикално негирајући Хегела у суштини потврђује његов систем мишљења и враћа га назад у историју.<sup>24</sup> Ја тврдим да сам Хегелов модел

<sup>23</sup> Види Todd May, *The Political Theory of Post-structuralist anarchism*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1994, како и Hakim Bey, "Pirate Utopias", in *The Temporary Autonomous Zone*, Autonomedia, New York, 1985.

<sup>24</sup> Скрећем пажњу да ово није текст о Хегелу, већ о постмодернизму као новом утемељењу анархизма. Можда се може упутити примедба да постоје елементи тумачења



историје укида могућност укидања метанаратива. Постмодернизам је само једна радикална негација ума као довршеног знања у облику појма, и као такав он се исцрпљује у истом кретању апсолутног духа. Са собом повлачи и сваки облик политичког анархизма.

Да видимо, да ли је Хегел ван философског мишљења, да ли је Хегел “изван игре”? Парадоксално, покушај да се делегитимише хегелијански модел тумачења саме историје, у суштини га потврђује. Само философско мишљење као настајање је највиши облик свести саме те историје. Историја је настајање духа који у форми знања о себи долази до свог истинског онтолошког облика. Да ли је Хегел стварно мислио да се историја завршава у некој фази и да се после његове философије, потпуно губи смисао историчности, сама њена супстанцијалност? А, како би то могао? Ако се Апсолут довршио, како онда остаје Апсолут а при томе губи оно што га изнутра одређује, наиме, сама историја као процесуалност? Апсолут би морао бити апсолутни процес. Ако би после Хегела, и завршеног диктата Апсолутнога духа у његовој философији, требало да наступи крај, како онда именовати оно што се после дешава и продужава историјски ход духа као знања? Да ли је битак након Хегела ван историје зато што је постао себе-знање, и зашто би био ван, ако је појам знања о битку као форма битка, његова унутрашња суштина? Да ли је историја одједном философски ирелевантна? Не постоји онтолошка разлика између битка и свести о њему, историја је једина равна у коме битак бива. У принципу историја или није део битка или она и после Хегела мора да је бивствовање самога Апсолута. Просто, не може апсолут да постоји а да се историја дешава ван њега, да се тврди да је историја настајања после Хегела, као и философско мишљење тога настајања, изгубила супстанцијалност самога апсолута. Ако је историчност сама бит Апсолута, онда не може да постоји историја као страни моменат апсолута. По начелу, није могућ крај историје.

Ако је апсолут развојно дошао до самог себе у форми свог појма, и реализовао свој стварни епитом у форми државе, шта се дешава стварно после Хегела? Да ли започиње некакво неисториско трајање последње фазе или у суштини почиње нова негација, али сада негација која је условљена довршењем ума самог по себи? Негација целог досадашњег пута ума као једна рекапитулирана мета-фаза? Ја тврдим ово друго. Хегелова философија је констатовала крај, и телеолошку испуњеност, али

---

Хегеловог начина мишљења, али то је у основи катахрестички маневар, у циљу дијалогоса и бољег разумевања могућности саме постмодерне философије. Ипак, за боље разумевање мог коришћења Хегелове онтолошке концепције, идеје историје и историје философије, упућујем на његова дела.  
Види: Hegel, *Istorija filozofije*, Kultura, Beograd, 1962; *Fenomenologija duha*, Kultura, Zagreb, 1955; *Nauka logike*, трећи део, BIGZ, Beograd, 1987; *Lectures on the Philosophy of History*, London, 1902.

то је поново заокруженост једне фазе апсолута, наиме, долазак идеје до појма о себи, а то је ум који постоји у форми знања о себи. После тога, почиње нова негација, наиме комплетно нова онтолошка фаза самога апсолута, фаза лудила као права негација ума, ума као појма. Хегелова философија само рекапитулира једно заокружено дијалектички испуњено време ума, и у том смислу то је један крај. Али сада оно што надлази је потпуна негација као негација управо тог знања ума о себи, управо ума као појма, и имајући увид у ум као појам, могуће је да се мисли и познаје лудило као супстанцијални момент саме историје, и као такве као супстанцијални моменат самога Апсолута. Као оно потпуно друго ума. Истинско питање које су постављали и философи критичке философије било је - како да се философира после Холокауста? Како да се философира у стању "помрачења ума"? Хегел би вероватно закључио - Па, у облику постмодерне философије! Ако је историја супстанцијално одређење самога Апсолута, онда у том смислу сам Апсолут омогућава негације. Постмодернизам - у себе самог темпорализован кроз оно „пост” - може да се посматра у перспективи историје иманентног поља државе као овоплоћење Апсолута; он је просто рођен у сенци ума који сад као појам и знање о себи поставља лудило као негацију. Лудило улази у историју као негација само ако се ум већ уобличио као довршени субјект. Само ако држава постаје субјект који жели да зна.<sup>25</sup> Сам пут ума омогућује темат постмодернизма.

Философија као свест историјског настајања прати само настајање и тумачи га. После Хегела не постоји јединство философије, она се разбија у синхронички дату фрагментарност. Као да је неко бацио вазу на под разбијајући је у дивергентне токове и фрагменте. Зато и философи беже од философије као јединства свести, и испитују оно друго, наиме, лудило. Претече су Ниче и Кјеркегор, та могућност излуђеног философа. Постмодернизам тражи лудило као свој предмет, уводи га као предмет философије, и поставља то друго у духу, заокружава појам самога апсолута, то јест оно што од њега отпада у сфери негативног момента. После холокауста ум се сурвао у своју супротност, а лудило постаје систематско дејство саме државе, самога ума, ум искусује лудило. Шта је био Трећи Немачки рајх? Зато и философија бежи од себе и приближава се литератури, отвара се према Де Саду, Кафки, Достојевског. Затим, Батај, Бланшо и Арто су инспирација француских философа.<sup>26</sup> Лудило

<sup>25</sup> Кључна импликација коју Фуко изводи. Види његово дело: *Istorija ludila u doba klasicizma*, Nolit, Beograd, 1980. Исто и дело: Мишел Фуко, *Istorija na seksualnosta, Vaba za znaenje*, Магор, Скопје, 2003.

<sup>26</sup> Роберт Д Амико говори да су француски философи, ти „нови софисти“ један „тим убаци“ философије. Robert D' Amico, *Contemporary continental philosophy*, Westview press, 1999, p. 292.



постаје “моменат чисте субјективности,”<sup>27</sup> стање које негира Хегела, као оно што потпуно испада из општег.

Али све ово, не само што не успева да одбаци Хегела, да делегитимише његов модел објашњења, већ га потврђује и враћа. Једини могући начин да се негира Хегел је управити се ка радикалној негацији ума, и негацији државе. Анархизам и постанархизам постају сами моменат Апсолута, који их поставља у себе као само-негацију и не дозвољава никакву трансцендентност ван свога система. Не сме лудило да остане ван система знања, зато и философија мора да га искуси, и да га врати у појам знања. Анархизам и постанархизам су могући само као кретање у дијахронију хегелијанизма, у зависности од дедивинизованог Бога који је постао држава сама. Атеизам као негација иманентног Бога. Ракурс континенталне философије је управо историјска контекстуалност, и то је потврда хегелијанизма. Постмодернизам је само радикална негација ума али од саме могућности ума постављена. Сама епистема државе добија трансцендентално упориште. Та епистема је епистема моћи која не може бити трансцендирана, она је просто датост, а то баш тврде постмодернисти. Фуко говори о немогућности стања без дистрибуције моћи, у духу Ничеа. Сама држава је облик хегелијанског ума и апсолута који сам продуцира негацију, продуцира настајање као негативни моменат самог поља иманенције, као негативни моменат ума. То је хипотеза о нерепресивности државе код Фукоа. Тело продужава да постоји као симптом недовршене или негативне свести. Држава постаје производња негативног, које поново бива враћено у знање, то постоји на епистемичком нивоу, у форми знања о њему, у форми знања о лудилу. Држава креира отпор као негативитет да би могла да га врати у себе и да се поново успостави. Она се развија, и реконфигурира, она производи а не репресира. То је поента Фукоа.

Са друге стране ума, у истом пољу иманентности испада оно друго ума, а то је лудило. Фуко користи Ничеа и Батаја и истражује настанак клинике, концепта психијатрије и надзора, а Делез говори о схизофренику који руши кодове територијализованог социјуса. Философија постаје опседнута лудилом. Фуко тврди да сам ум у форми државе почиње да ствара појам абнормалности да би произвео норматив нормалности. Држава је моћ која се само реконфигурира као знање о отпору и присваја отпор као део самог поља иманенције

Чини се да постмодернизам поседује плаузибилност политичког програма. Аналитичка философија прихвата рани витгенштајновски моменат затворености у границе језика. Постмодернизам говори о трансценденцији моћи не остајући на разини анализе језика као граница света и то га чини политички релевантним. Али постмодернизам познаје

---

<sup>27</sup> Istorija ludila ..., op.cit, str. 151.

само државу и моћ као трансценденцију језика. Постмодерни философи говоре о трансценденцији језика, и то је сама моћ која није продукт саме структуре језика, већ је она та која контролира сам језик. Језик није неутрална иманенција већ је поље размене између власти и субјекта. Језик није структура већ је сума језичких игара и правила облигације за говор истине, он је сума дискурса, и дискурских формација. “Дискурси нису знаци већ праксе које систематски образују објекте за које говоре”.<sup>28</sup> Психијатрија је систематски произвела луде искоришћавајући затварање економски неподобних особа у азиле од стране државе. Само се у континуитету дистрибуирала моћ. Истина није само некаква неисторијска функција исказа већ је додатак моћи која се конкретно епитомизира у систем државе. Она је део економије саме власти, отеловљена моћ као функција диспозитива власт-знање.

Друга импликација Фукоа је следећа: Свест не може да трансцендира саму епистему из које исходи. Епистема је формула која унапред садржи све могућности конституисања света идеје у одређеном периоду. „Сама се власт-моћ јавља као производна инстанца дискурсне праксе”. Сама епистема даје правац и дискурским облицима отпора. „Сами човек је догађај који припада самом знању као таквом”.<sup>29</sup> А држава је просто бог епистемичких поља, а и генератор производње. „Дисциплина је поступак којим се са најмањим трошком сила тела слаби и ограничава као политичка сила, а максимално расте као корисна сила”.<sup>30</sup> Делез тврди да је у суштини држава модел за ниже облике репресије, да је она модел за породицу, обратно од Фројда. Држава у континуитету поставља оно-друго-себе саме, и преко философског тематизирања тога, враћа га у знање, као моменат знања самог, и као ум. Лудило је могуће као појам само ако ум зна за њега. Ум као само знање и задовољство у знању, продуцира моменте који се сад виде и познају као моменти који знање треба да укључи у себе. У једно дато друштво, тамо где постоји власт постоји и отпор. Сама је власт релациона, сама власт има потребе за негативним моментом али као могућност саме себе, као отпор које знање треба да савлада и укључи у само себе, као свој развојни моменат. „Односи саме власти могу да постоје само у зависности од многократне тачке отпора, они су потпора за захват.”<sup>31</sup> Отпор се само расредиштава у складу са дисперзираности ситуација моћи. Отпори не могу да превазиђу поље власти, они су рођени унутар тог поља. Сама држава колонизује знање, кодира, стандардизује, хијерархизује, централизује, на нивоу кода.

<sup>28</sup> Види: M. Foucault, *Психијатријска моћ*, Svetovi, Novi Sad, 2005.

<sup>29</sup> Мишел Фуко, *Надзор и казна*, Слово, Скопје, 2004, стр. 392.

<sup>30</sup> Исто., стр. 97.

<sup>31</sup> Michel Foucault, “Two lectures”, in Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, Pantheon Books, New York, 1981, p. 86.



Зато је и немогуће да се извуче делатни политички програм из Фукоовог мишљења. Генеалогije су само дискурси, отпор сам, али као део унутрашње динамике власти, самога ума. Фуко се пита – “да ли су отпори од самога њиховог појављивања, засвођени ризиком од рекодификације и реколонизације?”<sup>32</sup>. Они уједињавајући дискурси који у прво време игнорирају ове - генеалогичке - у неко време су спремни да их присаједине ка себи. Да ли је антипсихијатрија моменат саме психијатрије као негативни моменат истог епистемичког поља? „Да их врате назад унутар граница самог дискурса, и да интегришу све што је имплицирано у односу на њихове ефекте знања и моћи”.<sup>33</sup> Сам ум скупља све знање које постоји ван, као знање предмета већ произведеног као понадворешњење саме могућности дискурсног поља. Просто не постоји могућност трансценденције, оно ван ума постоји само као нешто што је поставио сам ум, стварност је колонија самога ума, који враћа све у себе. Сам субјект постоји само у форми знања о њему, само у форми дискурсне објективације спознајног поља. Фуко оставља могућност субјективације дискурса у поље чисте субјективности, као обратни процес власти. Рорти сматра да Фуко верује у приватни пројекат субјективности, имајући у виду његов песимизам да знање ништа не може да учинити на плану ослобађања.<sup>34</sup>

Па на чему се онда нада савремени постанархички анархизам ако прихвата постулате постмодерног мишљења? Спивак тврди да је за сам постмодерни начин мишљења, друштво један систем знакова, и да свест није изнад друштва. Свест “је сачињена из, и у оквиру, једног семиотичког система.”<sup>35</sup> Практично ово је остајање у оквиру иманенције, у хегелијанизму, у власти епистема, и поставља се питање ако је отпор моменат свести саме, како да свест трансцендира оно што је условљава? У духу хегелијанског тумачења света, Бог није изнад историјског ума и није моменат ван државе. Истински отпор који детериторијализује кодове иманентног поља државе подразумева излазак напоље али то напоље за анархисте који су нужно антихегелијански атеисти просто не постоји. Делез и Гатари покушавају да постулирају схизофреничара као рушиоца система капитализма, као неку акциденталну субјективност, као оно што измиче транскодирани и дијалектици, али ипак схизоанализа је пројекат унутар истог иманентног поља, и као таква она удара у бедеме моћи, као нешто контингентно у супстанцијалноме. Схизофреничар може да измиче дискурсној формацији, али то не значи да није затворен у лудници! Чини се да дискурси постмодернизма сами себе укидају, као да је у почетку већ

<sup>32</sup> Исто.

<sup>33</sup> Исто.

<sup>34</sup> Види: Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

<sup>35</sup> Гајатри Спивак, *Постколонијална критика*, Темплум, Скопје, 2003, стр. 52.



укинута револуција; они су продужетак исте историјске иманенције, и у свом радикалном нападу на Хегела, уствари они га потврђују. Постмодерна свест је фикција једног мисаоног акта “да је сам тај акт нешто више од пуке констатације једне смрти, оне модернизма.”<sup>36</sup>

Апсолут је самò кретање историје према држави а поље иманенције је потпуно затворено и кроз немачки идеализам довршено у трансценденталној философији као онтотеологији. Историзам не познаје битак другости Бога, па се тако постмодернизам као атеизам или разбија о чврсти темељ државе као апсолута у противставу према којој тражи одговор или завршава као потпуни приватни пројекат субјективности. Анархизам у постмодерном облику не може трансцендирати трансцендентално постављање апсолута унутар граница историје. Али шта са субјектом као приватним пројектом? Да ли такав субјект има потенцију за инаугурисање радикалне другости? Анархизам као долажење до радикалне другости? Али управо смо видели да, користећи дискурзивне тропе постмодернизма, анархизам не успева да трансцендира услове слободе задате од саме државе. Он претпоставља оно што треба да укине. Приватни пројекат Фукоа и Ничеа, а да не говоримо о схизофренику Делеза и Гатарија, остају потпуно неделатна прагма, парадоксално условљена путем самога Апсолута. Замишљена детериторијализација је само фикција, а философија је функција историјског априорија као могућности самога апсолута. Она је траг једне изморености унутар поља иманенције.

Код Кјеркегора постоји забринутост за самог субјекта, и потреба за везивање субјективности за трансценденцију, за смисао субјективности ван иманенције, за тражење апсолута потпуно деонтолошки. Шта је субјект? Недовршеност руши систем. Не може постојати систем егзистенције, они се “не могу мислити заједно.”<sup>37</sup> Субјект се може мислити као уметничко стварање, као незавршено уметничко дело. Кад је реч о самој иронији, субјект покушава да се одвоји од објекта насупрот Хегеловом апстрактном мислиоцу. Егзистенција одабира очајање као унутрашње одређење. “Ако бирамо само то очајање, ми бирамо оно што изабире то очајање а то је Ја у своме вечном важењу. Бира се самò апсолутно које мене бира.”<sup>38</sup> Све друго је избор нечег коначног. „Шта је Ја? Најапстрактнија и најконкретнија од свих ствари – слобода.”<sup>39</sup> Ја је однос који се сам на себе односи, и у томе је суштина духа као синтеза коначности и бесконачности. Ја има своје вечно важење зато што бира само себе у апсолутној отворености своје егзистенције. Управо ова синтеза је један несклад, и зато је очајање одређење које је потребно да се

<sup>36</sup> Ферид Мухић, *Јазикот на филозофијата*, Култура, Скопје, 1995, стр. 203.

<sup>37</sup> Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Moderna, Beograd, 1990, str. 52.

<sup>38</sup> Seren Kjerkegor, *Ili-Ili*, Grafos, Beograd, 1989, str. 574.

<sup>39</sup> Isto.

одабере и учини унутрашњим. Овакво Ја је постављено од Бога, и враћајући се извору, то се Ја из постављености у спољашњој иманенцији света, враћа ка трансценденцији Бога. Поставља се у њега као егзистенција у егзистенцији. Али пошто ово није дедивинизовани бог који је постао држава, он поткрепљује отвореност недовршене егзистенције и укида систем. Не може постојати систем Бога. Кјеркегорова субјективност долази до лудила као могућност саме историје апсолута, као негација система ума, али ово лудило не улази у иманенцију могућности знања о њему, зато што се поставља потпуно трансцендентно у односу према Богу који није држава. Лудило које не добија облик у иманенцији онтологије, већ измиче потпуно есхатолошки. За Кјеркегора „човек треба постати свестан да је егзистенција, да је дух, т.ј. да постоји Бог.“<sup>40</sup> Сваки се егзистенцијални проблем појављује као теолошки“. Оно властито Ја је „свесна синтеза коначности и бесконачности која се сама на себе односи и чији је задатак да постане сама по себи оно што се може остварити само у односу на Бога“.<sup>41</sup> Да дође до схватања своје бесконачне могућности да може. Да дође до стрепње као метафизичког услова радикално-друге онтологије. Стрепња је потпуно религиозни појам без могућности посредовања у етичком систему моралитета. Стрепња представља истинска врата према етопојетици. Баш оно што тражи Фуко, али је питање да ли је могућа стрепња без религиозитета. Практично, сам је религиозитет услов радикално друге онтологије. Однос према егзистенцији другог човека је последица овог односа према Богу. Однос према егзистенцији другог условљен је од другог као Бога, и овај је обрат могућ у хришћанству као таквом. Али поново, да ли је могућ некакав етос заједнице без посредовања система морала, и ако је могућ, како да се то мисли и реализира унутар именованције саме а да задржи своје трансцендентно упориште? Да ли је и заједница, постављена у зависности од услова радикално друге субјективности, и сама један тип егзистенције, и као таква ван кодирања система моралитета?

Предност атеистичког анархизма у теоријском смислу је у томе што мисли заједницу као полазиште, само као ослобођену од системског насиља, што значи да претпоставља отуђену људску природу као зависну од државе. Али како да та природа превазиђе оно што је условљава, наиме, државу? То је оно што га у исто време укида зато што га поставља унутар исте равни онтологије, па он мора потпуно неисторијски тражити есхатолошки скок у неко друго неусловљено стање људске природе. Он се усмерава на заједницу која је настала унутар тела социјуса, и питање је да ли његов програм може довести до исчезвања државе. Она га увлачи у своју епистему као нешто што треба да буде укинато и превазиђено. Да

<sup>40</sup> Soren Kierkegaard, *Bolest na smrt*, NIRO Mladost, Beograd, 1980.

<sup>41</sup> Исто, str. 23.



би прогутала смрт, сам анархизам мора да има смрт у себи, као трансцендентну бомбу, али како, одакле би дошла та трансценденција, кад он претпоставља баш оно што треба да укине, однос према држави и човеку који постоји као производ исте те државе?

Левинас је тежио философском разрађивању недостатка Кјеркегора у погледу другог као човека. Досегнути оно другачије од бивства, да се дохвати моменат саме разлике онога са оне стране, разлике трансценденције. *Esse* је *interesse*. Сам је битак сукоб, екстремни синхронизам рата. „Одређеност је зацртана, и кроз сукоб већ укинута”<sup>42</sup> Она се гради и разграђује у узајамном конфликту. То је Хегелов апсолут, тражи одређеност у сукобу. Свака је негација већ укинута у моменту негације саме. Она као негација је већ постављена у односу на апсолут, и у њему већ укинута као од њега у њега постављена. И зато према Левинасу, свет тежи ка крајној истовремености или иманенцији. Питање је како се негација може мислити као нешто радикално друго, а да се мисли као негација. Она је супстанцијалност самога апсолута, и од њега добија супстанцијалност, и зато не може бити никада туђи моменат апсолута, она је постављена у иманенцију апсолута, апсолутни синхронизитет са апсолутом. Дедивинизовани, ово страни Бог је све у свему. Држава је све у свему. Политички се анархизам не може мислити себе без државе, он је рођен у њеној сенци. То је импликација ставова Левинаса која се односи на сваки атеистички, класично левичарски анархизам.

Левинас наслућује да је језик кључ пута према метафизици егзистенције која постоји ван онтологије. На том путу је и Кјеркегор. Постмодернисти наслућују да је субјективност кључ, али како да изведу маневар ако ништа што би било трансцендентно свету не постоји? По Левинасу „језик служи једној потрази која је усмерена према другости бића или према другости самога бића.”<sup>43</sup> Да се дође до бића као другог. „Да се искаже управо то ван-биће, ис-тупљење из бића, као да је другост бића догађај самога бића.”<sup>44</sup>

Слобода, као ствар са ове стране, не измиче бићу и постављена је у време и простор, у историју која сабира све догађаје у епос, синхронизује их, и објављује свој поредак и своју иманенцију. Слобода је враћена у епос историје, она је моменат иманентног апсолута. Проблем сопства је у томе што се субјективности самој не допушта да се комплетно сведе на додатак бића. Управо по Левинасу, на линији Кјеркегора, сам је човек ништа друго осим Ја, јединственост, која је у сталном нескладу са собом,

---

<sup>42</sup> Емануел Левинас, *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, Јасен, Никшић, 1999, стр. 17.

<sup>43</sup> Исто., стр. 19.

<sup>44</sup> Исто., стр. 20.

просто нема мира са собом. „Јединственост која се повлачи од бивства”.<sup>45</sup> А према Хегелу сваки моменат остајања у пукој субјективности је грех према општости, према држави у конкретном смислу. Зато се и само знање управља према моментима чисте субјективности, оно не репресира већ тражи да се свака субјективност изкаже у дискурсу о њој, тендирајући да овлада с њом, умирујући све у свему, успостављујући онтологију мира и склада стварности са њеним појмом. Да ли постоји уопште могућност радикалне другости ове неумољиве онтотеологије?

Видели смо да је анархизам у било коме облику осуђен на синхронизитет враћања у апсолут. Левинас тражи неки облик анти-политичког анархизма, делатност која измиче историском епосу. Управо као анти, као нешто уместо. Не као негација која је само један моменат негације успостављен у апсолуту, већ као негација која остаје са оне стране бића. Да се избегне враћање, да се дође до иступаања. Да се успостави нека трансцендентална дијахронија, радикално други моменат бића као догађај бића самог, као отпор свакој синхронизацији. Дијахронија је одбијање да се синхронизира ујединење, и представља знак онога што не може да се тотализира, што је бесконачно по природи. Практично, Левинас додаје Кјеркегору моменат друге егзистенције другог човека као супстанцијални моменат бесконачности. Као аутентични однос према Богу, као део могућности самога Бога. И то је одговорност за другог, себе-налажење кроз себе-губљење. Сви они сачувани негативни атрибути трансцендентног постају позитивни у одговорности за другог. Трагови Бога се налазе на лицу другог човека, на лицу ближњег. Управо ови трагови трансцендентног – немогућност система егзистенције и веза са Богом - чува другог човека од потпуног његовог редуцирања на знање о њему у систему појма, и у систему моралитета као епитома апсолута, са једне стране, но и мења, моделира сами модалитет трансцендентног као могућност заједнице. Само је сопство на овакав начин мишљено као негирање, као пораз идентичности самога Ја. Осетљивост према другости као субјективност сама, као супстанцијалност сопства. Управо је осећај близине другог потпуно ванонтолошка категорија, као додир голе душе са голом душом, како каже Павел Флоренски, као изрицање пре самога језика. Ако сумирамо Кјеркегора и Левинаса, можемо да констатирамо да су трансценденција Бога и проблем субјективности несводљиви на essence, на сушту иманенцију, и да су условљени заједно у тој несводљивости.<sup>46</sup>

Клучни закључак Левинаса је следећи: за философску традицију Запада свака се духовност поставља у свести, у изложењу бивства, у само знање. Фуко и Делез констатирају управо то. Историја бића је историја

<sup>45</sup> Исто., стр. 22.

<sup>46</sup> Исто., стр. 34.



свести, историја знања о бићу, историја долажења бивства до свог појма у апсолутној супстанцијалности историје. Кјеркегор и Левинас отварају врата према религиозној егзистенцији, која постављена у философској равни искуства може да створи само скицу једног етичког програма који може да се назове антиполитички анархизам, и који је према Левинасу „запирање онтолошке игре”. Свака индивидуа надилази свој вид егзистенције, и ово зависи од односа према Богу. У равни према бесконачности и неодређености трансценденције долазимо до изузетности субјективности, и то само тада када она ремети спој битка и бивствовања, и њихове разлике. У суштини, Левинас тражи да имамо зрење о сопственој јединствености, о сопственом идентитету као замени за другог. Да се мисли Ја као саможртвовање и да се од те осетљивости извуче нови праксис и знање који припадају овом свету у његовој иманентности али су трансцендентни у односу на његову онтологију.

„Услишење једнога Бога који није контаминиран битком јесте једна човекова могућност која није мање драгоцене од извлачења битка од заборава у који запада срљајући у метафизику и онтоотеологију.”<sup>47</sup> Антиполитички анархизам уводи идеју радикално другог као метафизичку могућност ослобођену од онтоотеолошког краја као бесконачноги синхронизитета, нешто што политички анархизам, заснован на негативном моменту историјске супстанцијалности, никако не успева да учини.

Враћање ка Кјеркегору и Левинасу може да послужи за иступ из историје и укидање трансценденталне границе антропологије, али анархизам мора прихватити трансценденцију Бога као однос према бесконачности, а у духу Левинаса, лице другог као лице Бога у ближњем. Рефлексија о човеку значи постављање Бога, у односу према битку, као апсолутно другог. Потребно је да се битак Бога ослободи од Државе, од апсолутног синхронизитета историје битка и историје свести, а човеков однос према сопству да добије кјеркегоријанску форму бесконачног односа. Бог као упад у историју а не као историја сама. Репресија и моћ државе били би само један акцидентални моменат не-коначне и недовршене антропологије. Религиозитет чува могућност екстатичног иступа према другом ван система државе. Само један антиполитички анархизам може сачувати идеал слободе као укидање државе и дати смисао тропима постмодернизма. Унутар чистог поља иманенције, анархизам остаје само нада за лудаке.

---

<sup>47</sup> Исто., стр. 12.

Библиографија:

- D' Amico, Robert. *Contemporary continental philosophy*. Westview press, 1999.
- Kierkegaard, Soren. *Bolest na smrt*. Beograd: NIRO Mladost, 1980.
- Kjerkegor, Seren. *Brevijar*. Beograd: Moderna, 1990.
- Kjerkegor, Seren. *Ili-Ili*. Beograd: Grafos, 1989.
- Левинас, Емануел. *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*. Никшић: Јасен, 1999.
- Мухић, Ферид. *Јазикот на филозофијата*. Скопје: Култура, 1995.
- May, Todd. *The Political Theory of Post-structuralist anarchism*. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1994.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Спивак, Гајатри. *Постколонијална критика*. Скопје: Темплум, 2003.
- Фуко, Мишел. *Istorija ludila u doba klasicizma*. Beograd: Nolit, 1980.
- Фуко, Мишел. *Историја на сексуалноста, Воља за знаење*. Скопје: Магор, 2003.
- Фуко, Мишел. *Надзор и казна*. Скопје: Слово, 2004.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981.
- Fuko, Mišel. *Psihijatriska moć*. Novi Sad: Svetovi, 2005.
- Hakim Bey. "Pirate Utopias", in *The Temporary Autonomous Zone*. New York: Autonomedia, 1985.
- Hegel. *Istorija filozofije*, Beograd: Kultura, 1962.
- Hegel. *Nauka logike*, treći deo. Beograd: BIGZ, 1987.
- Hegel. *Fenomenologija duha*. Zagreb: Kultura, 1955.
- Hegel. *Lectures on the Philosophy of History*. London, 1902.