

HEGEL U BUDUĆNOSTI, HEGEL O BUDUĆNOSTI

Slavoj Žižek

Tvrdnja koju želim obraniti o Hegelu jeste da je on filozof najotvoreniji ka budućnosti upravo stoga što eksplicitno zabranjuje bilo kakav projekt o tome kako bi naša budućnost trebala izgledati – kako veli na kraju "Predgovora" *Filozofiji prava*, kao što Minervina sova polijeće u suton, filozofija jedino može slikati "sivo na sivom", odnosno ona samo prevodi u "siv" (beživotan) idejni koncept one životne forme koje su već dosegle svoj vrhunac i čiji je sunovrat već počeo (i same postaju "sive"). Rečeno jednostavno i brutalno, eto zašto treba odbaciti sva tumačenja Hegela koja u njegovoj misli vide implicitni model budućeg društva izmirenog sa samim sobom, koje je napustilo otuđenja moderniteta – ja takve nazivam "još-ne hegelijancima". Sa svojim posljednjim remek-djelom *Duh povjerenja*,¹ Robert Brandom se nameće kao možda naprominentniji "još-ne-hegelijanac": po njemu, Hegel je zacrtao ideal (formulirano liberalnim pojmovima međusobnog uvažavanja) koji još nismo dosegli. U jednom kratkom tekstu o Hegelu Judith Butler daje sažetu verziju tog "još-ne" stajališta: "U svojoj *Fenomenologiji duha* /Hegel/ nam pokazuje kako mi nismo samo usamljena, nepovezana stvorenja, iako on dobro zna da se ponekad upravo takvima vidimo /.../ samo kao društveno

1 Robert Brandom, *The Spirit of Trust*, Cambridge: Harvard University Press 2019. Brojevi u zagradama odnose se na stranice ove knjige.

biće počinjemo promišljati o sebi. Tek pri susretu s drugim imamo priliku postati samosvjesnima.

Hegel nam prikazuje dramatičnu scenu u kojoj jedan ljudski subjekt nastoji uništiti drugoga, pa potom još jednu proširenu scenu u kojoj jedan ljudski subjekt nastoji dominirati drugim. Posao uništenja i dominacije ne pokaže se baš najbolje. Jedan od razloga njihova neuspjeha jeste da njihov način djelovanja nastoji negirati i društvenu međuzavisnost i recipročne etičke obaveze. Ispostavi se da ako drugi može biti uništen onda može i prvi, da su njihove sudbine u tom smislu međusobno povezane, te da ih strategija uništenja neizbježno ugrožava oboje. No tu je i problem samospoznaje: ne može se imati znanje o sebi dok te drugi ne prepozna. Prema tome, griješimo ako mislimo da možemo spoznati sebe okrećući se ka unutra, dalje od društvenog svijeta, jer je samo u kontekstu društvenog svijeta moguće steći izvjesnost o sebi. Samo živi i društveni imamo šansu spoznati sebe, a kad se spoznamo, postane nam razvidno kako smo fundamentalno vezani za druge i osjetilne uvjete vlastite egzistencije: zemlju kao mrežu životnih procesa.

/.../ A to znači da ne mogu uništiti tuđi život a da ne napadnem čitav niz životnih procesa kojih sam i sama dijelom. Drugim riječima, uništivši tuđi život, uništavam i vlastiti /.../ ta ideja o živućem sociusu jeste jedan mogući argument za nenasilje koje proizlazi iz Hegelova teksta.

Samo po odustajanju od nasilja pojavljuju se po prvi put kao održiva alternativa društvene veze koje određuju naše živote. Nasilje se javlja kao jasna mogućnost ali priznanje da ono nije rješenje ono je što inaugurira osjećaj za etički imperativ pronalaženja načina održavanja sebe i drugih na životu, bez obzira na međusobni sukob. Hegel uzima u obzir ljutite i destruktivne odnose kao i smrtonosno lukavstvo socijalne dominacije. On razumije bijes individue koja ne želi nikog sličnog sebi ili jednakog sebi. Pa ipak, on nas vodi ka saznanju da ne mogu ukloniti tog drugoga bez da uništim sebe, da ne mogu dominirati drugim bez da se izgubim na stazi društvene jednakosti koja nas idealno oboje definira. U trenutku kad se uništenje ili dominacija nad drugim isključe kao mogućnosti, shvaćam da sam vezana za drugog koji je vezan za mene, te da je moj život vezan za život drugoga."²

2 <https://iai.tv/articles/hegel-for-our-times-judith-butler-auid-1273>

Da, ali međusobno priznanje se javlja tek PUTEK uništenja/dominacije: do međusobne solidarnosti stižemo tek kroz usamljeničko djelovanje i pretrpljene posljedice. Neće biti da kad jednom spoznamo tu međuzavisnost da ćemo je zauvijek uživati, nastaviti živjeti u blaženom stanju međusobnog uvažavanja. Put do istine je dio te istine la verite surgit de la meprise, a na tom putu sve je borba, nasilje, dominacija, te priča o neuspjehu, klavariji duha. Butler počinje tvrdnjom da "nismo tek usamljena, nepovezana stvorenja" – u redu, ali ko je uopće reakao da jesmo "tek usamljena, nepovezana stvorenja"? Moj odgovor je sljedeći: SAM HEGEL to postavlja kao tezu koju će kasnije oboriti njemu imanentnim samo-određenjem. JEDINI put do istine je ići do takvih krajnosti koje izgledaju nikako drukčije do apsurdno. A šta s tvrdnjom "ne mogu uništiti tuđi život a da ne napadnem čitav niz životnih procesa kojih sam i sama dijelom. Drugim riječima, uništivši tuđi život, uništavam i vlastiti" – stvarno? Očigledan primjer: šta s borbom protiv Hitlera, naporima da se porazi nacistička Njemačka? Na općenitijoj razini, nije li Hegelova teza da su ratovi nužni, da su oni kulminacija naših etičkih života?

"Samo po odustajanju od nasilja pojavljuju se po prvi put kao održiva alternativa društvene veze koje određuju naše živote. Nasilje se javlja kao jasna mogućnost ali priznanje da ono nije rješenje inaugurira osjećaj za etički imperativ da se pronade način održavanja sebe i drugih na životu, bez obzira na međusobni sukob. Hegel uzima u obzir ljutite i destruktivne odnose kao i smrtonosno lukavstvo socijalne dominacije. On razumije bijes idividue koja ne želi nikog sličnog sebi ili jednakog sebi. Pa ipak, on nas vodi ka saznanju da ne mogu ukloniti tog drugoga bez da uništim sebe, da ne mogu dominirati drugim bez da se izgubim na stazi društvene jednakosti koja nas idealno oboje definira."

Ovaj dugački odlomak vrijedi citirati ponovno jer nastavlja tumačiti Hegela orijentirano na budućnost – i baš zato ga smatram problematičnim. U Hegelovoj misli, nasilje se ne javlja kao mogućnost nego kao etička potreba i tu ostaje do kraja – kraj Hegelove filozofije prava je RAT kao krajnja referentna tačka etičkog poretka. Kako bismo razjasnili ovo ključno mjesto, prisjetimo se poznatog odlomka iz *Fenomenologije* u kojem, analizirajući beskonačni sud frenologije "Duh je kost", Hegel povlači paralelu s dvostrukom funkcijom penisa: "Ono dubinsko koje duh tera iznutra, ali ga dogoni samo do svoje

predstavljачke svesti i u njoj ga ostavlja – i neznanje ove svesti o tome šta je ono šta ona kazuje, predstavljaju onu istu vezu onoga što je uzvišeno i onoga što je nisko koju priroda bezazleno izražava na živome u vezi organa njihovog najvišeg ispunjenja, organa rađanja i organa mokrenja. – Beskonačni sud kao beskonačan predstavljao bi ispunjenje života koji shvata sama sebe, a svest o životu koja ostaje u predstavi ponaša se kao mokrenje."³

Pomno čitanje ovog odlomka razjašnjava da Hegelova poanta NIJE u tome da, nasuprot vulgarnim empirijskim umovima koji vide samo mokrenje, pravilni spekulativni stav mora odabrati osjemenjivanje. Paradoks je u tome da izravno odabrati inseminaciju nepogrešivo vodi u promašaj: do "pravog značenja" ne može se doći direktno, odnosno, MORA se početi s "pogrešnim" odabirom (uriniranje) – istinsko spekulativno značenje javlja se samo putem opetovanog čitanja, kao naknadni efekt (ili nusprodukt) prvog, "pogrešnog" čitanja. Isto vrijedi i za društveni život u kojem izravan odabir "konkretne univerzalnosti" pojedinog etičkog života-svijeta može završiti samo regresijom u predmoderno organsko društvo koje uskraćuje pravo na subjektivnost kao fundamentalnu značajku modernosti. Pošto subjekt-građanin moderne države više ne može prihvatiti da uroni u neku izdvojenu društvenu ulogu kojom mu se određuje mjesto unutar društvene Cjeline, jedini put ka racionalnom totalitetu moderne Države vodi kroz užas revolucionarnog Terora: prinude i ograničenja predmoderne organske "konkretne univerzalnosti" treba nemilosrdno pokidati i u potpunosti prihvatiti beskonačno pravo subjektivnosti u njenu apstaktnu negativitetu. Drugim riječima, poanta Hegelove zaslužno slavne analize revolucionarnog Terora iz njegove *Fenomenologije* nije u prilično očiglednom uvidu u to kako je revolucionarni projekt uključivao unilateralnu izravnu potvrdu apstraktong Univerzalnog Uma, i kao takav bio osuđen da nestane u autodestruktivnoj žestini, jer nije bio sposoban transponirati revolucionarnu energiju u konkretan stabilan i raznovrstan društveni poredak; nego je Hegelova poanta u zagonetci zašto ga mi, unatoč činjenici da je revolucionarni Teror povijesni ćorsokak, moramo proći kako bismo stigli do moderne nacionalne Države.

3 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977., str. 210. Ovdje citirano prema G. W. F. Hegel *Fenomenologija duha*, BIGZ Beograd, 1974., u prijevodu dr Nikole M. Popovića, str. 207

Ali nije očigledno kako je potpuna Hegelova poenta u tome da se, kroz sve te ćorsokake, izdiže konačno pomirenje? Tu počiva suština stvari. Sjajni naslov prve knjige o Hegelu Gerarda Lebruna iz 1973. - *La patience du concept, Strpljenje ideje* - može se tumačiti na dva suprotstavljena načina: kao povjerenje u teleologiju povijesti (kad mislite da ste uhvaćeni u kaotičnu i besmislenu zbrku događaja, budite strpljivi, sačekajte i analizirajte i vidjet ćete da iza te zbrke postoji dublje značenje), ili kao prihvaćanje radikalne kontingencije (priče koje sebi pričamo o kaotičnoj zbrci na koju uvijek stižemo prekasno, kad se već dogodila, i same su slučajni pokušaji organiziranja našeg iskustva u smislenu Cjelinu). Iako je prvo tumačenje uobičajeno, drugo je jedino moguće ako se želi Hegela prihvatiti kao našeg suvremenika. Ovdje je sve odlučeno - ako učinimo taj drugi izbor, moramo odbiti ono što Brandom smatra "glavnom pozitivnom lekcijom Hegelove analize prirode modernosti, plodom njegova razumijevanja Jednog Velikog Događaja u ljudskoj historiji": "ako pravilno razumijemo postignuća i neuspjehe modernosti, na njima možemo sagraditi nove, bolje institucije, prakse i samosvjesna sebstva - ona koja su normativno superiorna jer utjelovljuju veću samosvijest, dublje razumijevanje o tome kakva smo mi bića." (456)

U skladu s tim, Brandom predlaže tri stadija društveno-etičkog razvoja: u Prvom stadiju (tradicionalna društva), imamo Sittlichkeit (poredak običaja koji se prihvaćaju kao prirodni zakon) ali nema moderne subjektivnosti; u Drugom stadiju, imamo otuđenje - moderna subjektivnost zadobija slobodu ali je otuđena od supstancijalno etičkog poretka; napokon, u Trećem stadiju koji je na horizontu, imamo novi vid Sittlichkeit-a kompatibilna sa slobodnom subjektivnošću: "Dok piše *Fenomenologiju*, Hegel vidi kako se Duh počinje konsolidirati u Drugom stadiju. Knjiga ima namjeru omogućiti čitateljima postmodernu formu samosvijesti koju Hegel naziva 'Apsolutno Znanje' i tako ih uvesti u Treći stadij. Novi vid eksplicitne filozofske samosvijesti tek je na početku procesa, jer će zahtijevati nove prakse i ustanove kako bi se prevazišlo strukturalno otuđenje modernog života." (458)

Stvarno? Šta onda s Hegelovim insistiranjem da filozofija može samo slikati "sivo na sivom", jer kao i Minervina sova, uzlijeće tek u sumrak? Brandom ovdje govori kao Marx: za nejga je Apsolutno Znanje (za šta je Marx smatrao revolucionarnu misao) kao pjesma galskog pijetla u zoru, ona "uvo-

di" novu društvenu eru kad će se "zahtijevati nove prakse i ustanove kako bi se prevazišlo strukturalno otuđenje modernog života"...

Tri stadija rađaju se oko dvije ose: ima ili nema Sittlichkeit-a, ima ili nema moderne slobodne subjektivnosti, tako da imamo tradicionalno društvo (Sittlichkeit bez slobodne subjektivnosti), moderno društvo (slobodna subjektivnost bez Sittlichkeit-a) i buduće postmoderno društvo (Sittlichkeit sa slobodnom subjektivnošću). Brandom odmah postavlja pitanje statusa četvrtog pojma koji se ne uklapa ni u jedan od tri stadija, "X" u njegovoj shemi, situacija bez Sittlichkeit-a i bez slobodne subjektivnosti: "Šta nije u redu s idejom o predmodernom otuđenju?" (458) Ali zašto on odsustvo slobodne subjektivnosti automatski tumači kao "predmoderno"? Šta je s potpuno "postmodernom" opcijom nestanka slobodne subjektivnosti a svejedno prisutne alijenacije? Nije li takozvani "totalitarizam" upravo to? I ne približavamo li se tom stanju s takozvanim digitaliziranom autoritarnošću? Ne bi li to bio pravi hegelijanski uvod u dijalektiku modernosti – želimo prevazići jaz alijenacije između temeljne Sittlichkeit i slobodne subjektivnosti koja običaje više ne prepoznaje kao svoje, ali umjesto njihova spajanja u neku vrst višeg sintetičkog jedinstva, gubimo oboje? Nije li staljinizam obećao provesti sintezu između jakog duha zajednice i slobodne individualnosti, obećavajući stvarnu slobodu nasuprot otuđene formalne slobode – a nije li rezultat bio gubitak same slobode u uvjetima totalnog otuđenja?

Preciznije, tri su razine koje ovdje treba razlikovati: norme kao takve (etičku supstancu, "velikog Drugog"); subjektivne stavove prema normama; ustanove i društvene prakse putem kojih se norme utjelovljuju. Brandom to spominje u prolazu kad tvrdi da se čista svijest "s jedne strane reflektira na odnose između normi i institucija koje ih utjelovljuju, a s druge na njihove odnose sa subjektivnim normativnim stavovima onih koji se njima vode." (488) U sustavu koji funkcionira na ciničan način, imamo javne norme, imamo pojedince koji sudjeluju u ritualima i institucije koje te norme donose, ali sudjelovanje ne podrazumijeva prikladan unutarnji odnos prihvaćanja tih normi – postoje sustavi normi i ideološki rituali koji funkcioniraju samo pod uvjetom da ih pojedinci koji u njima sudjeluju ne "uzimaju za ozbiljno." (U jednom mnogo rafiniranijem pristupu, ovdje treba razlikovati dvije razine distance. Prvo, postoji rašireno mišljenje o distanci koja samo potvrđuje našu

unutarnju pripadnost – recimo, pravi patrioti nisu glupi fanatični zeloti, oni se vole šaliti na račun svoje zemlje... Potom, tu je mnogo radikalnija cinična distanca, na primjer onakva kakva je prevladavala u Sovjetskom Savezu u Brežnjevljevo vrijeme "stagnacije" – nakon pada Hruščova, nomenklatura vlastitu ideologiju ne shvaća ozbiljno, Hruščov je bio zadnji sovjetski vođa koji je zaista vjerovao u komunizam.

Ključ za Treći Stadij Brandom vidi u ideji "opraštajućeg sjećanja" koje Hegel primijenjuje pred kraj poglavlja o Duhu u svojoj *Fenomenologiji*: jaz koji razdvaja aktivnog subjekta i njegova strogog suca tu se prevazilazi putem njihova pomirenja kroz koje ne samo da djelatni subjekt priznaje svoj grijeh nego i sudac također priznaje unilateralnost svoje prozicije, svoje sudjelovanje u onom čemu sudi: "Zlo je također i u pogledu koji vidi zlo svuda oko sebe." Brandomova ideja o opraštajućem pamćenju danas je vrlo korisna: ona nam omogućava vidjeti šta je pogrešno upravo kod onih koji zagovaraju toleranciju i odbacuju "govor mržnje". Nemamo li danas egzemplaran slučaj rigidnog moralnoga suda Politički Korektnog subjekta koji strogo presuđuje onima koji su optuženi za "govor mržnje"? Svi znamo kako hitre i okrutne takve presude mogu biti – jedna pogrešna riječ, jedan vic koji se smatra neprikladnim, i vaša karijera može biti uništena.

Sjetimo se što se dogodilo filmskom kritičaru Davidu Edelsteinu.⁴ Povodom smrti Bernarda Bertolucci-ja, Edelstein je objavio prilično neukusnu šalu na svojoj privatnoj Facebook stranici nakon što je redatelj *Posljednjeg tanga u Parizu* preminio: "I tuga je lakša s puterom," te je popratio smrznutim kadrom Marie Schneider i Marlona Branda iz *Posljednjeg tanga u Parizu* (poznate scene analnog silovanja); on je to odmah obrisao (prije no što je izbila javna sablazan, i to ne kao reakcija na ovo!). Glumica Martha Plimptom hitro je tvitala za svoje pratitelje: "Otpustite ga. Odmah." To se i desilo sljedeći dan: Fresh Air i NPR objavili su da prekidaju svaku vezu s Edelsteinom jer je objava bila "uvredljiva i neprihvatljiva, naročito kad se ima u vidu iskustvo Marie Schneider tokom snimanja *Posljednjeg tanga u Parizu*"... Dakle šta su posljedice (ili prije nepisana pravila) ovog incidenta? Laura Kipnis je navela kako prvo, "nema ničeg nehوتيčnog u nehوتيčnoj uvredi": nema izgovara-

4 Vidjeti <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/dec/22/rape-joke-metoo-movement-career-repercussions>

nja trenutnom pogreškom jer ona otkriva pravi karakter onoga koji upućuje uvredu. Iz tog razloga jedna takva uvreda predstavlja trajni žig, koliko god se vi ispričavali: "Jedan kiks i gotovi ste. Nepromišljena objava na društvenim mrežama poništiti će 16 godina rada." Jedino što možda može pomoći je dugi neprekidni proces samokritike i samoispitivanja: "Propuštanje da se to uvijek iznova dokaže podrazumijevat će se kao zločin protiv žena." Iznova i iznova morate dokazivati, jer vam se, kao muškarcu, a priori ne vjeruje: "muškarci- ma ne treba vjerovati, oni će reći bilo što"...

Šta bi ovdje značio "zapamtljivi oprostaj"? Tužiteljica ne samo da treba oprostiti prekršitelju čin "govora mržnje" za koji je odgovoran, nego i priznati i odreći se vlastite mržnje – veliku mržnju lako je prozrijeti u takvim Politički Korektnim neumoljivim zahtjevima za hitnom kaznom, definitivno mnogo više mržnje nego u samom inkriminiranom činu. Ovdje se savršeno uklapa Hegelov dictum o Zlu: "Mržnja prebiva u pogledu koji u svemu vidi mržnju." Većina "govora mržnje" definitivno pokazuje patronizirajuću superiornost, brutalnu ironiju etc., etc., ali vrlo rijetko čistu mržnju koja, u slučaju PK osude sebe pogrešno smatra dobro utemeljenim izvršenjem pravde. Takva osuda ne traći vrijeme na rekonstrukciju rezona kojim se vodio prekršitelj – u tom rezonu ovaj sebe vidi kao nekog ko se možda neukusno našalio ali nije mislio uvrijediti, tako da imamo podvojenost između onoga kako su se stvari odvile u (prekršiteljevoj) svijesti a kakve su bile "po sebi" (u očima suca ili uvrijedene žrtve). Međutim, isti jaz je na djelu u presudi PK suca: jaz između onoga kako stvari stoje u njegovoj svijesti (donio sam pravednu presudu) i kakve su one po sebi (iskaz mržnje s ciljem uništenja života ili karijere prekršitelja). No, granice ove ideje o opraštajućem pamćenju su jasne. "Hegel inkorporira, prilagođava i transformira naslijeđene tradicije – a to ćemo prepoznati kao način na koji im on oprašta prisjećajući se." (514) Brutalno a prosto rečeno: možemo li također "oprostiti a ne zaboraviti" Hitleru? A ako je odgovor negativan, da li je to stoga što se njemu ne može oprostiti u ovom smislu ili stoga što mi sami još nismo na dovoljno visokoj razini etičke refleksije da bismo to mogli učiniti? Jedini način da se izbjegne regresija na poziciju "lijepo duše" (koja nadvisuje suce iz eksterne pozicije izuzete od svog objekta) jeste prihvatiti drugu opciju - da naša osuda Hitlera kao zlog mora biti zrcalno određenje Zla koje živi u nama, odnosno nerefleksivne partikularnosti koja prebiva u našoj vlastitoj poziciji iz koje sudimo. Navedimo ovdje da danas mnogi desni

revizionisti nastoje postići upravo takav pamtljivi oprost Hitleru: da, užasno je griješio, počinio je strašne zločine, ali čineći to, on se samo na pogrešan način borio za, u konačnici, dobru stvar (protiv kapitalističke pokvarenosti koja je za njega bila utjelovljena u Židovima). (Lako je konstruirati mnogo racionalniju verziju od desničarsko-revizionističke o tome kako mi koji osuđujemo nacizam trebamo također tražiti oprost: ne samo da antisemitizam nije ni blizu bio ograničen tek na Njemačku, nego je bio vrlo jak i kod naroda koji su bili u ratu s Njemačkom; ne samo da je očita nepravda Versajskog sporazuma kao osvete poraženoj Njemačkoj doprinijela dolasku nacista na vlast; na mnogo općenitijoj razini, fašizam i jeste izrastao iz dinamike i antagonizama zapadnog kapitalizma u kojem su potpuno sudjelovale i njegove žrtve.) Ovi revizionisti također nastoje na pseudo-hegelijanski način izbalansirati odgovornost: nisu li Hitlerovi zločini bili odraz jednostranosti židovske pozicije (njihova ekskluzivističkog stava, njihove nespремnosti da se integriraju u njemačku naciju)? I dok ovakav vid rezoniranja treba potpuno odbaciti, rješenje definitivno nije u povlačenju linije između grijeha koji se mogu oprostiti bez da se zaborave i onih koji su preveliki i ne mogu – takav postupak uvodi dualnost koja je potpuno u raskoraku s Hegelovim pristupom. Ono šta treba uraditi jeste izmijeniti samu ideju pamćenog oprostata: uskratiti toj ideji bilo kakav eho onoga "sad ti je oprošteno, više nisi stvarno loš". Brandom, naravno, ukazuje na taj problem: "Neke nas stvari koje su ljudi uradili, čak i nakon potrebne refleksije, pogode kao prosto neoprostive. U takvim slučajevima, iako možemo pokušati umanjiti posljedice zlodjela, uopće ne znamo kako promisliti nove norme koje bismo i sami mogli usvojiti." (716)

On odgovara: "No sad se moramo upitati: ko je kriv za to što je takvo djelo, ili neki njegov aspekt, neoprostivo – počinitelj ili onaj koji oprašta? Da li je riječ o neuspjehu lošeg djela ili lošeg sjećanja? Da li je jedino bitno čija je krivnja? Ili barem djelomično odražava neuspjeh onoga koji se sjeća da osmisli narative koji će više odgovarati normi?" (716)

No, opet, zar i u slučaju holokausta trebamo "priznati barem jednaku odgovornost strane koja nije u stanju oprostiti?" (717) I zar trebamo također ustvrditi da "se mora vjerovati da će neuspjehu ovog sjećanja-priznanja također – kao i porazu originala, počinitelja kojem nije oprošteno – budući procjenitelji uspješnije oprostiti (koji više znaju i to im bolje ide)?" (718) Nadalje,

šta sa slučajevima genitalnog sakaćenja (ili mučenja, ili općenito ropstva) koje danas doživljavamo kao užasne ali za što je lako rekonstruirati normativnu pozadinu koja ih čini prihvatljivim ne samo onima koji ih primijenuju nego i njihovim žrtvama? Šta je s takvim slučajevima koje retroaktivan pogled čini manje prihvatljivim nego što su to bili u svom originalnom kontekstu? Ovdje se također susrećemo s jedinstvom stvaranja i nalaženja: ako strogo sudimo i odbacujemo takve slučajeve, ne samo da stvaramo nove norme i namećemo ih djelima iz prošlosti, nego u određenom smislu također i NALAZIMO da su takvi slučajevi oduvijek neprihvatljivi čak i ako su se prihvatljivima činili njihovim sudionicima.

Uzmimo opet primjer Hitlera i holokausta: kako se nositi s tim možda je naznačeno u biblijskoj priči o Habakukovoj žalbi, najbolnijem izrazu onoga što bi se moglo nazvati "šutnjom bogova", velikim pitanjem upućenom bogu od Joba naovamo: "Gdje si bio kad se taj užas/holokaust, etc./ odvijao? Zašto si šutio, zašto nisi intervenirao?" – evo riječi te pritužbe: "Koliko dugo, Bože, moram zvati u pomoć, a ti ne čuješ? Ili vikati 'Nasilje!' ali ti ne spašavaš? Zašto me tjeraš da gledam nepravdu? Zašto toleriraš zlodjela? Uništenje i nasilje su preda mnom, svađa i sukob posvuda. Zakon je paraliziran, a pravda nikad ne pobjeđuje. Porok opsjeda pravedne i pravda se izopačuje."

Kako, dakle, bog na to odgovara? Ovaj odgovor treba pažljivo pročitati: "Pogledajte narode i motrite – i čudom se čudite. Jer ja ću učiniti nešto za vašega vijeka što nećete vjerovati iako vam je rečeno." Ovdje nema jednostavnog teleološkog opravdanja u stilu: "Budi strpljiv, čudni su putevi gospodnji, tvoja patnja služi svrsi u većem božanskom planu koji ne možeš shvatiti iz uske perspektive jednog smrtnika..." – reći da holokaust (ili bilo što slično tome) služi višoj svrsi nama nepoznatoj je antikršćanska opscenost jer je smisao Kristove samilosti u bezuvjetnoj solidarnosti s onima koji pate. Da se ponovno poslužimo Agambenovim izrazom, ovdje treba prikupiti svu snagu beznađa.

Vratimo se holokaustu, šta znači da se trebamo "čudom čuditi", te da će se desiti nešto što "nećemo vjerovati, iako nam je rečeno"? I dok se krajnje čudo može tumačiti kao referenca na nepojmljivi užas holokausta, nevjerojatna stvar koja će se kasnije desiti je uspostava države Izrael do čega, moglo bi se nagađati, ne bi došlo bez holokausta i samo u tom smislu bi se Hitleru moglo retroaktivno

"oprostiti", zbog postojanja Izraela, čemu su doprinijeli njegovi zločini. No opet, ovdje se mora biti vrlo precizan: ovo ni na koji način ne opravdava holokaust kao žrtvu koju su Židovi bili spremni platiti za povratak u svoju zemlju (što je teza nekih antisemita), ili tvrdnju da je holokaust bio dijelom tajnog božanskog plana ne bi li se omogućio povratak Židova u postojbinu (što je također jedna od teza nekih antisemita) – to samo znači da je utemeljenje Izraela neočekivana i neplanirana posljedica holokausta. Niti se kaže išta o drugim nepravdama koje su proistekle iz tog niza događaja: u zemlji u koju su se Židovi vratili već dugo su živjeli drugi ljudi da bi se ona tek tako mogla označiti kao "njihova".

Glavna zamka koju ovdje treba izbjeći je zamka holističke teleologije: nešto što se nama čini užasnim može biti, iz jedne šire perspektive, element koji doprinosi globalnoj harmoniji, na isti način na koji sićušna mrlja na velikoj slici doprinosi njenoj ljepoti ako sliku gledamo s prave udaljenosti... Jobovo nasljeđe zabranjuje takvu gestu pronalaženja utočišta u standardnoj transcendentnoj figuri Boga kao tajnog Gospodara koji poznaje smisao onog što se nama čini kao besmislena katastrofa, Boga koji vidi cijelu sliku na kojoj to što mi smatramo mrljom doprinosi globalnoj harmoniji. Suočeni s događajima kao što su holokaust ili smrt milijuna u Kongu u proteklim godinama, nije li opsceno tvrditi da su to mrlje koje imaju dublji smisao i da doprinose harmoniji Cjeline?

Postoji li Cjelina kojom se može teleološki opravdati i tako iskupiti/nadići događaj kao što je holokaust? Kristova smrt na križu tako znači da bez ustezanja treba odbaciti ideju o Bogu kao transcendentnom dušebrižniku koji jamči sretan ishod naših djela, jamstvo historijske teleologije – Kristova smrt na križu smrt je takvog Boga, ona ponavlja Jobov stav, ona odbija bilo kakav "dublji smisao" koji zamagluje brutalnu stvarnost povijesnih katastrofa. Čak i jača verzija ove logike – oprost ne znači žrtvovanje/brisanje određenog sadržaja nego priznanje da je partikularni sadržaj nužan za ostvarenje univerzalnog Dobra – nije dovoljno jaka: opraštajuće sjećanje ostaje dvosmislena ideja. U etičkoj sferi, ona se može tumačiti kao "pokušaj razumijevanja onog što nam se nadaje kao zlo", rekonstrukcija skrivene pozitivne motivacije koja je samo izražena na izopačen način. Međutim, retroaktivnost podrazumijeva mnogo radikalniju dimenziju kontingencije – stvari nisu to što jesu, one "će tek biti", njihova istina se određuje retroaktivno: "Konkretan praktičan

oprost uključuje stvari koje mijenjaju kakve će biti posljedice nekog čina. Na primjer, mora se vjerovati nasljednicima da će čin nečijeg nehotična otkrovenja, nečijeg žrtvovanja, ili odluke da se ide u rat smatrati vrijednom, zbog onoga čemu on u konačnici vodi – zbog onog šta ćemo učiniti s tim, šta ćemo nakon njega raditi drukčije. Nešto što sam ja učinio ne treba smatrati greškom ili zločinom kao što bi učinio tvrdokorni niederträchtig sudac, jer to što sam učinio se još nije sleglo. Naknadni činovi drugih mogu utjecati na njegove posljedice, pa tako i na sadržaj toga što sam učinio. Tvrdokorna presuda pogrešno pretpostavlja da je taj čin svršena stvar, potpuno zaokružena, kao mogući objekt procjene, neovisan od onog što je urađeno poslije. Kammerdienerovo minimizirajuće pripisivanje junačkog djela niskim, sebičnim motivima, a ne poznavanju norme kao obavezujuće u datoj situaciji, zavisi od manjkave atomističke koncepcije o tome šta je bila namjera. Prisjetimo se modela djelovanja o kojima se raspravlja u vezi s poglavljem o Umu. Da li će neki pojedini događaj koji se desi kao posljedica usvajanja praktičnog stava (Vorsatz) izričito progresivno doprinijeti ispunjenju namjere, zavisi od njegove uloge u razvoju retrospektivno nametnutog plana. A uloga tog događaja u planu u nastajanju zavisi od toga šta će se još dogoditi." (602)

Na razini neposrednih činjenica, stvari stoje tako kakve jesu –milijuni su mrtvi u holokaustu i ništa to ne može retroaktivno promijeniti, prošlost se može izmijeniti samo na razini njena simboličkog posredovanja. No ovdje se stvari kompliciraju: šta je s obrnutim slučajem (koji evocira i sam Hegel): činitelj djeluje s najboljim namjerama ali nepredviđene posljedice njegova čina su katastrofalne – kako ovdje djeluje opraštajuće sjećanje? Može li sudac konstruirati djelimični oprost tako što bi dokazao da su najvjerojatnije posljedice bile bezazlene, a da je do katastrofe došlo usljed slučajne i nepredvidljive nesreće? A šta ako uvedemo i treću razinu povrh dualnosti mojih subjektivnih namjera za počinjenje djela i stvarnog ishoda mog djela: podsvjesnu motivaciju? Tu treću razinu ni na koji način ne treba ograničavati na "prizemne" motive kao skrivenu istinu javno proklamiranih "plemenitih" motiva (osobu koja tvrdi da djeluje usljed osjećaja dužnosti zapravo motivira lična osveta) – također treba uključiti i obrnuti slučaj (dok ja mislim da djelujem iz nekih privatnih "patoloških" inklinacija, zapravo me motivira dublji osjećaj za pravdu).

Ako dozvolimo da će stvarni značaj nekog čina "tek doći", ovdje diramo u paradoksalni nerv moralnosti koji je Bernard Williams krstio "moralnom srećom".⁵ Williams evocira slučaj slikara ironično zvanog "Gauguin" koji je napustio ženu i djecu i odselio na Tahiti kako bi tamo do kraja razvio svoj umjetnički genij – da li je to što je uradio moralno opravdano ili ne? Williamsov odgovor je da na ovo pitanje odgovoriti možemo samo retrospektivno, nakon što doznamo konačni ishod njegove rizične odluke: da li se on razvio u slikarskog genija ili ne? Potpuno isto vrijedi za legalni status ustanka protiv (legalne) sile kod Kanta: sud da to "što pobunjenici rade je zločin koji treba kazniti" istinit je ukoliko se izgovara dok ustanak još traje; međutim, kad ustanici odnesu pobjedu i uspostave novi pravni poredak, isti taj sud o legalnom statusu istog čina iz prošlosti više ne stoji. Evo Kantova odgovora na pitanje "Da li je ustanak legitimno sredstvo koje narod može upotrijebiti kako bi zbacio jaram navodnog tiranina": "Prava naroda su povrijeđena; svrgavanjem se traninu ne čini nepravda. U to ne može biti dvojbe. Međutim, krajnje je nelegitimno da subjekti svoja prava traže na ovaj način. Ako borba ne uspije i oni budu podvrgnuti najstrožijoj kazni, ne mogu se više žaliti na nepravdu nego što bi to bilo dopušteno tiraninu da im je uspjelo. /.../ Ako narodna buna uspije, to što je rečeno još uvijek je prilično kompatibilno s činjenicom da glavni, vraćajući se u status subjekta, ne može otpočeti pobunu za svoj povratak nego se ne treba bojati odgovornosti za svoje ranije upravljanje državom."⁶

Ne nudi li Kant ovdje vlastitu verziju "moralne sreće" (ili radije, "legalne sreće")?⁷ O statusu ustanka (ne etičkom, nego legalnom) odlučuje se retroaktivno: ako ustanak uspije i ustanovi novi pravni poredak, on donosi vlastiti *circulus vitiosus*, odnosno vlastito nelegalno podrijetlo briše u onotlošku prazninu i ozakonjuje paradoks vlastita retroaktivna utemeljenja – Kant taj paradoks još jasnije navodi nekoliko stranica prije: "Ako nasilna revolucija, izazvana lošim ustavom, nelegalnim sredstvima uvede legalniji ustav, vratiti narod natrag u raniji ustav ne bi bilo dopušteno; ali, dok revolucija traje, svaka osoba koja otvoreno ili prikriveno sudjeluje u njoj bila bi pravedno kažnjena kaznom primjerenom pobunjenicima." Ne može biti jasnije: legal-

5 Vidjeti Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.

6 Citirano prema: <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm>

7 Vidjeti Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: University of Cambridge Press 1981.

ni status istog čina mijenja se s vremenom. Ono što je, dok ustanak traje, kažnjivo djelo, nakon uspostavljanja novog poretka postaje njegova suprotnost – preciznije, jednostavno nestaje, kao iščezavajući posrednik koji se retroaktivno ukida/briše u svom rezultatu.

Uzmimo ekstremni slučaj "opraštajućeg sjećanja" (bez previše oprost, više kao retroaktivno pripisivanje odgovornosti i krivnje): neko jednostavno razumljivo primijeti da bi se većina seksualne aktivnosti, sve do početka ili čak sredine 20. stoljeća, prema današnjim standardima računala kao silovanja – to je definitivno znak neke vrste napretka... Ono s čime se ovdje susrećemo je glavna značajka Simboličnog: ono daje temeljnu "otvorenost" koju Simbolično uvodi u stvarnost. Jednom kad stupimo u Simolično, stvari nikad prosto "jesu" one će "tek doći", one u neku ruku pozajmljuju (dio) svog bivstvovanja iz budućnosti. Ovo decentriranje uvodi nesvodivu kontingenciju: tu nema na djelu neke dublje teleologije, niti tajne sile koja jamči sretan kraj. Usljed svog istinskog poznavanja Hegela, Brandom mora priznati retrspektivnu narav historijskog napretka: "Napredovanje je retrospektivno nužno. Ne radi se o tome da se dati stadij nije mogao nikako drukčije razviti nego tako da proizvede to što se čini njegovim nastavkom. Nego se taj nastavak (i u konačnici, krajnje – za sada – pobjedničke ideje u usponu) nije mogao pojaviti drukčije do razvitkom iz prethodnih. Nužnost je uvijek retrospektivna kod Hegela: Minervina sova leti samo u sumrak." (608)

Dosad dobro – no Brandom citat nastavlja ovako: "Odlomak se završava s Hegelovim iskazom povjerenja: poziv sljedećoj generaciji da za svoje doba učini ono što je on učinio za svoje, da preuzme rad na eksplikaciji oprastajućeg sjećanja koji čini racionalnu povijest." (608) Taj njegov skok u budućnost, "povjerenje" u napredak nalazim potpuno neutemeljenima i u raskoraku s Hegelovim osnovnim metafizičkim stajalištem – zašto? Implicira se jaz između dvije razine: Hegelove stvarne misli (ograničene na njegovo vrijeme, slikajući sivo na sivom) i daleko prostijeg univerzalnog pogleda (meta-jezika) koji samu Hegelovu misao smješta u niz napretka, u "prepoznatljiv ciklus ispovijedi, povjerenja i oprastajućeg sjećanja, nakon kojeg dolazi priznanje neadekvatnosti takvog oprost, i vjere u potonji oprost za taj neuspjeh." (610) Vraćamo se dakle u potpunosti na ono što je Hegel zvao "loša beskonačnost": ono što je Hegel uradio s ukupnom poviješću sve do svog vremena (prik-

pivši je u jedan racionalni totalitet), Brandom i sam pokušava učiniti Hegelu (parafrazirajući njegovu misao suvremenim pojmovnikom, etc.), a svoje buduće čitatelje poziva da isto urade s njegovim djelom...

Još je jedan aspekt iste nekonzistentnosti: ako je nužda uvojek retrospektivna, šta Brandoma legitimizira da Hegelovu ideju o Apsolutnom Znanju tumači kao nešto daleko iznad retrospektive "slikanja sivog na sivom", kao ukazivanje na mnogo emancipiraniju društvenu budućnost ponad antagonizama otuđene modernosti, to što Brandom naziva Trećim Stadijem? "Zapanjuje Hegelova težnja za jednom moralno izgrađenom semantikom. Istina nas treba osloboditi i odvesti u novo doba Duha čija je normativna struktura utoliko poboljšana u odnosu na modernu koliko je moderna bila u odnosu na tradicionalnu." (614) No zar pravi hegelijanski potez ne bi upravo bilo ostaviti otvoren prostor za retroaktivno shvaćanje da će ta svijetl/ija/a budućnost (Treći Stadij) iznjedriti nove nepredvidive antagonizme i oblike nasilja? Šta ako nam treba oprostiti upravo zbog TOGA - zbog iluzorne nade da će se napredak nastaviti te da već sada možemo uraditi više nego tek slikati sivo na sivom, iscrtati osnovne konture nove buduće epohe pune emancipacije? Ne bi li bilo više u hegelovskom duhu pretpostaviti da će taj stadij također nekako poći po zlu? (kao što i JESTE s fašizmom, staljinizmom...) Na primjer, ono što treba 'oprostiti' Marxu je njegovo sljepilo za to kako će njegova vizija komunizma inspirirati nove forme političke opresije i terora: iz današnje perspektive opraštajućeg sjećanja, nije dovoljno igrati uobičajenu igru o tome kako je Marxova plemenita vizija zloupotrijebljena, te kako se njega ne može smatrati odgovornim za tu zlouporabu.

Rocio Zambrana⁸ standardnoj hegelijansko-marksističkoj ideji o imalentnoj kritici suprotstavlja "jednu koncepciju kritike koja, umjesto da biva vođena normativnim kriterijima koji se mogu izvesti iz bliskih društveno-historijskih pojava je, slijedeći Adorna, usklađena s 'nesmetanim opstajanjem patnje' koja istrajava u svijetu 'koji bi mogao biti raj sada i ovdje – a koliko sutra može postati pakao'. To bi bila neka forma tekuće kritike koja ostaje budna na inverziju bilo kojih normativnih kriterija imanentnih društvenoj stvarnosti."

8 Rocio Zambrana, "Critique in Hegel and Marx," u Victoria Fareld i Hannes Kuch, ur., *From Marx to Hegel and Back*, London: Bloomsbury Academic 2020. Brojevi u zagradama odnose se na brojeve stranica u ovoj knjizi.

(110) Ne oživljava li takva forma kritike najdublju pouku Hegelove kritičke analize: kritizirati sadašnjost na osnovu njenih vlastitih imanentnih normi nije dovoljno, ili ako šire postavimo, na osnovu emancipacijskih mogućnosti; treba biti na oprezu kako taj emancipacijski potencijal na dubljoj razini reproducira (antagonističku) strukturu sadašnjosti te njegovo ostvarenje može pretvoriti u svoju suprotnost? "Načini patnje karakteristični za dati oblik života ne samo da ostaju objekt kritike, nego i normativne obaveze implicirane u tim načinima patnje. /.../ Ona ne prati kako slučajne okolnosti mogu izvitoperiti te obaveze. Nego prati patnju kao posljedicu djelovanja tih obaveza." (112) Nije li sudbina oktobarske revolucije egzemplaran slučaj kako svijet "koji bi mogao biti raj sada i ovdje /.../ koliko sutra može postati pakao"? Emancipacijski san o komunističkom raju pretvorio se u pakao staljinističkog terora...

Dakle, da zaključimo, ne bi li Brandomov motiv "duha povjerenja" trebalo obrnuti, odnosno, nije li najdublja značajka istinski hegelijanskog pristupa zapravo duh nepovjerenja? Takoreći, Hegelov osnovni aksiom nije da teleološka premisa o tome kako će se, bez obzira kako užasan bio, izvjesni događaj na kraju pretvoriti u subordinirani trenutak koji pridonosi ukupnoj harmoniji; njegov aksiom je kako će, bez obzira koliko je ideja dobro planirana i zamišljena, ishod nekako ispasti loš: grčka organska zajednica polisa pretvara se u bratoubilački rat, srednjovjekovna vjernost zasnovana na časti pretvara se u prazno laskanje, revolucionarna težnja za univerzalnom slobodom pretvara se u teror...

Hegelova poanta nije u tomu da se taj zaokret na gore mogao izbjeći (recimo, da su se francuski revolucionari mogli ograničiti na ostvarenje konkretne slobode u jednom organskom društvenom poretku staleža, a ne na apstraktnu ideju slobode i jednakosti za sve, krvoproliće se moglo spriječiti) – moramo prihvatiti da nema izravnog puta ka konkretnoj slobodi, "rekoncilijacija" prebiva upravo u činjenici da se podvrgavamo stalnoj prijetnji uništenjem koje je pozitivno stanje naše slobode. Na primjer, Hegelova vizija države je u hijerarhijskom poretku staleža koje stalna prijetnja ratom etički drži zajedno. Što ako razmotrimo napredak koji ide dalje, prema posthegelijanskoj parlamentarnoj liberalnoj demokraciji? Hegel bi lako mogao ukazati na to kako je nečuvena klanica velikog rata iznikla kao istina postepenog

mirnog napretka tokom 19. stoljeća. Lako je zamisliti veselje s kojim bi Hegel analizirao imanentnu logiku kako liberalno društvo vodi u fašizam, ili kako radikalni emancipacijski projekt završi staljinizmom, ili kako je trijumf globalnog kapitalizma 1990. popločao put populističkoj Novoj Desnici... - eto TO je danas zadaća nas hegelijanaca.

S engleskog jezika prevela Venita Popović