
VELIKO OČEKIVANJE I
»UBRZANJE POVIJESTI«

Krajem dvadesetoga stoljeća povijest je opet u pokretu. *Ubrzala se*, pregrijala, zapuhala. Jednom je razdoblju došao kraj, a novi problemi promijenili su stare perspektive (→8). Da se povijest ubrzala, to se može misliti i kao (samo)dokrajčivanje u kojem uspijeva izaći »na kraj sa sobom«. Slijedilo bi da (od »kraja povijesti« – Fukuyama, i »kraja rada« – Rifkin, Gorz) živimo u *vremenu-prostoru* neopterećenu problemima vlastite povijesnosti, ni mišlju o alternativni kao događaju ukidanja bitka toga vremena-prostora. »Kraj povijesti« događaj je koji postojeće uvodi u *trajanje*. Ubrzanje vremena ne može prijeći njegovu granicu. Ono nije kronološko »prije-poslije« ubrzanje vremena, niti je ubrzanje povijesnog vremena, nego je sve više *kružno kretanje ubrzanja* koje pripada trajanju kao biti postojećega. Kritika takva shvaćanju »kraja povijesti« i stvarnosti ideologije vladajućeg političkog i ekonomskog liberalizma dolazi s više strana: kritika »kraja povijesti« kao ideologije poricanja i pacifikacije društvenih protuslovlja koja se ne mogu razumjeti niti prevladavati bez mišljenja povijesti, bez udjela povijesnog mišljenja;²²⁴ kritika ideologije i stvar-

²²⁴ »Ali što da danas mislimo o nepokolebljivoj lakomislenosti koja se

nosti ugrožavanja liberalne kulture pod ideološkom liberalno demokratskom legitimacijom;²²⁵ također: kritika ideologije stvaranja i prikrivanja apstraktne univerzalnosti parcijalnih entiteta.²²⁶

sastoji u opjevavanju trijumfa kapitalizma ili ekonomskog i političkog liberalizma, 'univerzalizacije zapadne liberalne demokracije kao krajnje točke ljudske vladavine'. Kakav cinizam mirne savjesti, kakva manijakalna negacija može napisati, ako ne i vjerovati, da je uzajamno priznavanje ljudskog dostojanstva povijest odbacila i zakopala.« Tako Derrida (2002) zaziva snagu Riječi protiv Rifkinovih (i Gorzovih) stavova koji danas »pokazuju iznenađujuću prodornost«; ti stavovi »potiču svakoja-ke nesporazume, a što je još gore, sprječavaju fokusiranje na pitanja koja sami prizivaju«. Nije, nastavlja Virno, riječ o kraju rada nego o *pregorijevanju radnog društva* »u propisanim formama društvenog sistema utemeljena na najamnom radu«; *pregorijevanje* se »realizira u pokoravanjima pravilima najamnog rada« (Virno 2004: 120-1). O drukčijim shvaćanjima »kraja povijesti«: Agamben 2006: 61-2.

²²⁵ Iz Habermasova filozofsko političkog osvrtu na »kratko 20. stoljeće« (1998: 65–90) – kojemu dugujem više poticaja – u kontekst prethodnih razmatranja uvlačim i dvije njegove dijagnoze: Poslije Drugog svjetskog rata nacionalna se država (u pojedinim privilegiranim područjima) razvila do *socijalne države*, ali globalizirana privreda »izmiče dohvat te regulatorne države«. Funkcija socijalne države može oživjeti ako se od nacionalne države prijede na političke jedinice koje sustižu transnacionalno gospodarstvo. Ponovno izbijaju krizne tendencije kao posljedica neuspjelog socijalnodržavnog kompromisa (koje je on obuzdavao). Socijalni troškovi prijete integracijskim mogućnostima liberalnoga društva (rast dispariteta u zaradama, povećanje siromaštva, socijalne nesigurnosti, tendencije društvene dezintegracije i dr.). *Desolidariziranje je u biti kapitala*. Osiromašene i od društva segmentirane grupe (nezaposleni, isključeni iz sustava daljnjeg obrazovanja, socijalnih davanja, tržišta stanova, obiteljskih resursa i dr.) ne mogu vlastitim snagama izmijeniti svoj društveni položaj.

²²⁶ Treću važnu kritičku primjedbu »univerzalnosti« svijeta političkog i ekonomskog liberalizma i doktrine »kraja povijesti« upućuje filozof za kojega se tvrdi da nije konvencionalni marksist, niti da je više konvencionalni maoist (Pluth 2010: 173): *Apstraktnu univerzalnost* naše epohe konstituiraju sloboda svedena na tržište i potrošnju, savez tržišta i parlamentarizma, te kombinacija nasilja dogmatizma merkantilne 'demokracije' sa skepticizmom koji je učinke istine sveo na partikularne antropološke operacije (Badiou 2007: XII).

Što se događa s velikim obećanjem (u) malome hrvatskoj narodu i sa željom njegova velikog očekivanja u struji ubrzanja povijesti te stvarnosti ideologije kraja povijesti?

1.

Izazovi želji očekivanja

Obećanje je nastalo u godinama spektakularnog raspada država »realnog socijalizma«, raspada jugoslavenske federacije, pobjede tržišne ekonomije nad planskom i parlamentarizma nad *quasi* parlamentarnim institucijama birokratskog socijalizma. »Pobjedom Zapada« proširen je prostor slobodna razmaha logike kapitala, što znači stvaranja globaliziranoga, umreženoga i danas vladajućega oblika kapitalanskoga društva u svjetskoj zajednici nacionalnih država.²²⁷ Nepuna dva deset-

²²⁷ Zapad je složeno strukturiran pojam, a u »pobjedi Zapada« ne participiraju podjednako svi njegovi dijelovi, niti je logika kapitala jednako učinkovita barem kad se tiče Europe i »europskog čuda« početkom 21. stoljeća. Amerika, a ne Europa, »fantastično je ostvarenje« pobjedničkoga europskog duha, pisao je Valéry još 1939. godine. Ovdje prepisujem još nekoliko njegovih nezaobilaznih rečenica. One su do danas ostale bitnim sažetkom pobjedničkog karaktera »europskog Duha«: »Posvuda gdje dominira europski Duh vidimo kako se pojavljuje maksimum potreba, maksimum rada, maksimum prinosa, maksimum ambicije, maksimum moći, maksimum modifikacije vanjske prirode, maksimum odnosa i razmjene... Taj skup maksimuma jest Europa«. Što je Amerika-učenica fantastično razvila, sada Europa-učiteljica »natrag« preuzima; natrag preuzima tu svoju otuđenu maksimu maksimalnosti koja europskom čovjeku »pripisuje njegovu bit« (1999: 88). Europska unija pokušava osloboditi te maksimume da bi opstala na poprištu svjetskih moći kapitala i njegovih maksimalizacija. Ona ih istodobno nastoji pripitomiti. Pripitomljivanje rečenih maksimuma u načelu je paradoksalno nastojanje da se spoji nespojivo te se nameće asocijacija na davne, sredinom devetnaestoga stoljeća, lijevohegelovske kritike shvaćanja »emancipacije Židova« bez emancipacije čovječanstva od židovstva. Nema kapitala ravnodušna prema Valéryjevim maksimumima. Kad je »europsko

ljeća nakon što je hrvatsko obećanje izrečeno, u *krizu* je zapao slavodobitni zamah ekonomskog i političkog liberalizma, a s njim interpretacija i prakticiranje toga oblika kapitalizma na hrvatski način. Neznatnim promjenama »najslabije karike« sistema koji ih je doveo u krizu, neke se države i regije svijeta nastoje izvući ugradnjom »osigurača« koji bi trebali obuzdati krizne potencijale u bliskoj budućnosti. Od dana izgovorena obećanja da će Hrvatska biti kakvu želimo i njegova ostvarivanja do sadašnje globalne i unutarnje krize, mijenjali su se uvjeti mogućnosti ostvarenja *želje očekivanja*:

- Želja našega *sada-očekivanja* nalazi se na terenu *učinaka* ubrzanja povijesti povezanih s *učincima* moći vladajućih interpretacija ubrzanja i *učinaka* ostvarivanja velikog hrvatskog obećanja.

- Želja je stekla neko iskustvo ostvarivanja onda-želje obećanja koje je hrvatska prošla sadašnjost. Želja to doista zna pod uvjetom da je prošla onu »školu razočaranja«, osposobila se za uvid u učinke ostvarivanja obećanja kao ideologije oslobađanja začetka hrvatskoga paradoksa, što znači i prevlasti vladajućega nacionalno državotvornoga *što* nad *građanskim* pitanjem *kakva* Hrvatska?

- Sada je želja očekivanja izazvana na stjecanje iskustva u vremenu-prostoru različitom od onoga u času obećanja, kao što se i sama razlikuje od onda-želje očekivanja, i (koliko je iskusna) zna za tu razliku.

Učinci ubrzanja povijesti i ostvarivanje obećanja mijenjaju poprište na kojem sada-želja iskušava vlastito očekivanja i njegove izgleda. Od obećanja da će Hrvatska biti kakvu želi-

čudo« postavljeno kao naslov simpozija u Cambridgeu, Ernest Gellner je tomu dao obrat: čudo nije Europa, nego to što se s Europom dogodilo! O tome kako na »kraju povijesti« stoji sa skupom Valéryjevih maksimuma, ovisio bi i odgovor na pitanje da li Europa *jest*, da li još dominira taj *europski duh*.

mo, ona se kao *želja građana*, na terenu navedenih učinaka, istom treba izboriti za *svoje* kritičko pitanje: *Što znači imati Hrvatsku i kako se Hrvatsku može imati?* S toga terena dolaze joj različiti izazovi; izazovi njezinu pitanju, te njegovu smislu i potrebi.

Na ovim završnim stranicama mogu tek naznačiti obrise izazova koji tu želju potiču da svoje pitanje izvede i kritičkim odnosom prema tri spomenuta učinka. Ako ih želja očekivanja uopće ne shvaća kao izazove vlastitu pitanju, ona ostaje u horizontu dosadašnjeg ostvarivanja onda-želje obećanja i onda-želje očekivanja. To bi neshvaćanje indiciralo uspjeh ideologije obećanja kojim je sada-želja očekivanja onespobljena izboriti se za svoj identitet na promijenjenu terenu. Ako želja ipak uspijeva u borbi za vlastiti identitet i vlastito pitanje otvara prema izazovima, bilo da ih jednostavno odbacuje ili prihvaća, problematizira, itd. sa svim implikacijama na vlastiti status, na značenje njena »imati Hrvatsku« i njena položaja u takvoj Hrvatskoj. Izazovi želji skreću ovaj završni tekst od namjere da bude *epilog* svemu što je rečeno i vode ga prema *proslavu* još jednom mogućem razmišljanju o ideologiji obećanja i hrvatskome paradoksu. Evo tek nekoliko izazova želji očekivanja s »kraja povijesti«.

1.1.

De/solidariziranje

U de/solidariziranju zajednički djeluju dvije snažne ideologije: politički i ekonomski liberalizam, koji pripisuje univerzalan značaj jednom povijesnom obliku (»zapadna demokracija«) kao krajnjoj točki ljudske vladavine i nacionalizam, koji pridaje univerzalan značaj naciji i nacionalnoj državi kao trajnim oblicima i institucijama.

- Prva ideologija pretpostavlja logiku kapitala i njegov subjektivitet u čijoj je biti *desolidariziranje*, koje će (kako se predviđa) dugoročno uništiti liberalnu kulturu.²²⁸

- Druga ideologija svoje subjekte priziva jedinstvu, homogenosti i nacionalnoj *solidarnosti* nerijetkim pozivom na ugroženi nacionalni opstanak i vrijednosti ptolomejskoga svijeta nacionalnog Mi-identiteta.

- Polarnosti ideologije (kapitalskog) desolidariziranja i ideologije (nacionalnog) solidariziranja te poopćivanje tih posebnosti koegzistiraju, štoviše međusobno se potiču na »kraju povijesti« i »kraju ideologije« u vremenu-prostoru *cirkuliranja* svega i svih.

1.2.

Vrijeme kao prostor planova

Motrištu *nakon* »kraja povijesti« *stvarnost je trajanje bez alternative*. Ona je to i postmodernom motrištu (kao topografija lokalnih diskursa i relativizacija) s obzirom na ono što je »upravo sada« svijet »presta biti«. ²²⁹ S motrišta »kraja povi-

²²⁸ Dugoročno gledano desolidariziranje mora uništiti liberalnu kulturu »na čije su univerzalističko samorazumijevanje upućena demokratski ustrojena društva«. Većinsko odlučivanje izražava »još samo strah za očuvanje statusa i refleks samoodržanja slojeva« kojima prijeti »socijalni pad, potkopava legitimitet samih procedura i institucija« (Habermas 1998).

²²⁹ U struji ubrzanja povijesti (u njenu vremenu, pa vremena u prostoru) nastaju međutim i drukčije predodžbe o tomu što se događa s postmodernim svijetom: 1) Svijet je to koji »još nije otkrio kako sebe definirati s obzirom na to što jest, nego samo s obzirom na ono što je upravo sada *prestao biti*« – tvrdi evolucijski epistemolog Toulmin (1985). Tomu se može pridružiti i pitanje: 2) Jesmo li »usred velike, zbrkane, stresne i enormno izgledne povijesne tranzicije koja upravlja promjenom ne toliko u tome što vjerujemo, koliko u tome *kako* vjerujemo« – pita se W. T. Anderson. *Što je svijet i što vjerujemo da upravlja njime*, u oba su

jesti« više i nije potrebno upletanje filozofije u stvarnost toga kraja. Misao o »kraju povijesti« ide s mišlju o »kraju ideologije«, na čije mjesto ipak dolazi *ideologija trajanja*. Ta misao ne misli tehniku i globalizaciju (Habermasu »globaliziranu modernu«) kao određujuće čimbenike krize velikih ideologija kakve su marksizam, kršćanstvo i dr. Kratko dvadeseto stoljeće živjelo je u znaku filozofijskih i ideoloških nacrti i konstrukcija povijesti. Naše ih stoljeće sada otpušta u ono što je bilo pa prošlo. To čini i nacionalna ideologija (hrvatska također) i pritom »zaboravlja« da njezine ideje vodilje, zamisli i konstrukcije nacionalne države zapravo variraju i teme objektivnog duha Hegelovih *Osnovnih crta filozofije prava* 1821. i republikanizma Francuske revolucije 1789. godine, od kojega zazire državotvorni nacionalizam dok koketira, kako smo vidjeli, s feudalnim rasudama, simbolima i institucijama svoje moći. Ideologije 20. stoljeća teško izlaze iz Hegelove sjene bilo da se vezuju uz lijeve kritičare ili desne sljedbenike u struji misli o tomu što je država i kako stoji s njome.²³⁰ Ali nacionalno i nacionalističko te političko liberalno otpuštanje tih ideologija također »zaboravlja« da se i samo u svome djelovanju i dalje vodi *logikom* neke od njih i da onaj *posrednik koji pripitomljuje* (→ 5:3) nije otpravljen u prošlost. Živa je *logika intervala* uzastopnih posrednikovih intervencija u zbilju:

- Nekada je posrednik preuzetu ili svoju konstrukciju vremena u »izgradnji« socijalizma ili komunizma »etapno« ispunjavao petogodišnjim planovima kao vremenom-prostorom u koji se kolektivna volja upisuje dan za danom (Badiou 2008: 105-6) i primiče stalno nedohvatnu cilju.

- EU je također konstrukcija u kojoj posrednik (vlada) posreduje između te kodirane konstrukcije (uvjeti članstva) i

navoda pitanja na koja nema odgovora u »stresnoj situaciji« i nakon što je svijet upravo sada »prestao biti« kakav (mislimo da) je bio.

²³⁰ Tvrdi se i da je 20. stoljeće bilo Hegelovo stoljeće.

stvarnosti u koju se njeni strukturni dijelovi kao pravno stilizirane europske stečevine upisuju u dotični entitet otvarajući pojedine dionice njegova puta prema članstvu ili njegove vjerodostojnosti kao člana EU-a.

- Demokratski izabrane vlasti obećavaju i stvaraju svoje četverogodišnje planove razvitka društva te nastoje za mandata zadobiti što veću moć povlaštena tumača njihova ostvarivanja.

Zbiljski pak, u prvom primjeru posrednikova riječ odlučuje o tome koliko plan i njegovo – »uspješno«²³¹ – ispunjenje primiču državu, narod... konačnome cilju. U drugom primjeru to čini briselska birokracija EU-a. U trećem građani kao birači *post factum presuđuju* o ostvarenosti plana.²³² U sva tri primjera *vrijeme je prostor ideologije nekog plana*, planiranja: jednom legitimirane projektom ili nacrtom epohalne promjene, drugi put autoritetom fiksiranih europskih stečevina kojima ideologija priskrbljuje europski značaj i dostojanstvo; i napokon, političkim umijećem stjecanja apriornog pristanka birača (na izborima) da pobjednik vlada društvom, da bude posrednik u vremenu-prostoru izborena mandata.

Kratko rečeno, velike ideologije, nacрте i konstrukcije povijesti mogu poricati događaji i retorika »kraja ideologije«, no *logika posredovanja* ostaje i kad se »na kraju povijesti« u vremenu-prostoru nesputanom tim ideologijama ipak oživljuje i provodi logiku neke od njih. Drugačije rečeno: u stvarnosti trajanja bez alternative nema mjesta ideologijama alternative, no ta se stvarnost (znajući to ili ne) upravlja i *logikom* nekih »mrtvih« ideologija ili istodobno logikom pastiša nesupripadnih ideja i ideologija u programima koji se legitimacijski pozivaju i na naše veliko obećanje (→10: 3, 4; 4: 4f).

²³¹ Temeljem posrednikove obvezanosti i samoobvezanosti napretkom.

²³² I u tom slučaju vrijedi da volja javnosti (naroda, građana, birača) ima karakter odgovora.

1.3.

Vrijeme modernizacije i prostor cirkulacije

Jedan način ubrzanja povijesti može se promatrati kao *modernizacija* u značenju *susljednih* inovacija u *vremenu*, pri čemu se svaka »točka« toga »prije-poslije« slijeda oslanja na prethodne tako što ih preopisuje, mijenja rang njihove značajnosti u nekoj domeni, rastvara ih ili poništava kao činjenice koje više ne pripadaju tome slijedu. No, životni se procesi »na kraju povijesti« mogu ubrzati *cirkuliranjem* svega što u *prostoru* može cirkulirati kao pripadak subjektivitetu subjekta stvaranja Situacije. Kao takvo, cirkuliranje nema cilja izvan sebe, do li cirkuliranja samoga.²³³

• Tako je *Manifest* u prvom poglavlju »Buržuji i proleterii« naznačio polaritet koji će prožimati i oblikovati kulturu modernizma u dvadesetom stoljeću (Berman). Njegove rečenice o pretvaranju u dim svega što je očvrstnulo, sveto i postojano čine jezgrovnu postavku apsolutne inscenacije – modernizacije, njena ubrzavanja, skupljanja vremena, akumuliranja proturječnosti i *obećanja* njihova rješenja²³⁴ kojim će proletarijat

²³³ *Circus* je krug, obruč; krug je i univerzalan simbol cjeline i cijelosti, njene neokrnjenosti; on je vrijeme zatvorenog prostora te idealno: »Bog je krug čije je središte svugdje, a obodnica nigdje« (Hermes Trismegistus).

²³⁴ Spekulativna se povijesna priča *Manifesta* ponavlja u mediju kritike političke ekonomije, u *Kapitalu*: Prva knjiga izlaže kapitalistički proces proizvodnje uzet za sebe (bez sekundarnih utjecaja), u njemu se ne iscrpljuje životni tok kapitala; dopunjuje ga prometni proces (sadržaj druge knjige). Tek u trećoj knjizi oblička kapitala istupaju na površinu društva, u djelovanju kapitala jednih na druge, u konkurenciji i običnoj svijesti samih agenata proizvodnje«. Pri samom kraju nedovršene treće knjige Marx ispisuje svega dvije stranice pod naslovom »Klase«. Čime *Manifest* počinje, time *Kapital* više od tri desetljeća kasnije završava, tamo je epohalan nacrt, a na posljednjim stranicama *Kapitala* iskustvo njegova cjelokupnog kretanja u kojem su od početka i proleterii i buržuji. Kao »karakterne maske kapitala«

»dobiti cijeli svijet«. ²³⁵ U vremenu tako shvaćene modernizacije i njena ubrzanja na bitno orijentacijsko pitanje *gdje smo*, mogli bismo odgovoriti da se nalazimo u nekoj točki modernizacijskog prije-poslije kretanja u kojoj više ne možemo biti ili da smo u nekoj točki nacрта konstrukcije produbljivanja proturječnosti i njihova pretpostavljena rješenja.

• Što je u takvu shvaćanju modernizacije nemoguće, moguće je u *prostoru* cirkulacije na »kraju povijesti«. Modernizacija napada sve što je *očvrsnulo* i »pretvara ga u dim«. Cirkuliranje nakon »kraja povijesti« *maločemu dopušta da očvrsne*. Ono što je u našem primjeru modernizacije nemoguće (povratak na točku moderniziranja), to je u cirkuliranju (svega i svih) moguće, štoviše pripada samoj biti cirkuliranja o kojem je ovdje riječ. ²³⁶

Jedan prikaz »kapitalističkog stroja« (→12:2) upućuje na razumijevanje puta što ga taj »stroj« prelazi u nekoliko stoljeća svoje vladavine od moderniziranja do cirkuliranja: u početku »kapitalistički stroj«... *dekodira i deteritorijalizira* fluksove (tokove) despotske države, kraljevske vlasti i vladavine nacije: taj stroj se rađa i živi od dvaju dekodiranih fluksova: kapitalnovca i rada u obliku »slobodnog radnika«. ²³⁷ Kraj opisa djelovanja »kapitalističkog stroja« dopijeva nadomak *cirkuliranju svega i svih* na »kraju povijesti«. Ideju koda »stroj« (u okviru novca) Deleuze zamjenjuje *jednom aksiomatikom apstraktnih*

obje mu klase pripadaju, već su u idealno predočenu sadržaju pojma »kapital« u tri knjige *Kapitala*.

²³⁵ To je obećanje stvar finaliteta, prospektivnih uvjeta, smatra Badiou (2008: 137).

²³⁶ Ono je »plošno«, njegove su točke na istoj ekvidistanciji. Kad bi cirkuliranje bilo spiralno – vodilo bi ga u dimenzije vremena i prostora koje ne postoje »na kraju povijesti«, vodilo bi u povijest.

²³⁷ Modernizacija sa stranica *Manifesta* (napose njegova pohvala buržoaziji) može se razumjeti i kao *modernizirajuće* djelovanje »kapitalističkog stroja« koji je kasnije znanstveno kritički doveden do pojma u *Kapitalu*.

kvantiteta koje trebaju deteritorijalizirani socius (Deleuze i Guattari 1990: 26-28). Na te se misli koliko mogu vidjeti nastavlja i izvod iz Badiouova *Svetoga Pavla*. U njemu je dovedena do riječi aksiomatika apstraktnih kvantiteta kao *današnje stanje stvari*, stanje Stvarnosti, stvarnosti kapitalske mreže u kojoj smo: »Sve što cirkulira potpada pod jedinstvo zbroja (*unité de compte*), i obrnuto, *cirkulira* ono što se tom zbrajanju može podvrći...²³⁸ Kapitalistička monetarna apstrakcija zacijelo jest jedna singularnost, no singularnost koja *ne uzima u obzir nikakvu singularnost* (...) kapitalistička deteritorijalizacija ima potrebu za neprekidnom reteritorijalizacijom. Kapital zahtijeva« – kako bi njegovo pokretno načelo homogeniziralo prostor i djelovanja – »neprestano iskrsavanje subjektivnih i teritorijalnih identiteta koji, međutim, *ne zahtijevaju nikakvo drugo pravo osim onoga da budu*« kao i drugi entiteti »izloženi uniformnim povlasticama tržišta. Kapitalska logika opće ekvivalentnosti i identitetska i kulturna logika zajednica ili manjina« – piše Badiou – »tvore artikuliranu cjelinu. U odnosu na bilo koji proces istine, ta artikulacija djeluje prinudno. Ona je organski *bez istine*« (2006: 18-20) i pripada istini jedne stvarnosti u kojoj se nalazi i poprište iskušavanja želje očekivanja.

1.4.

Kapitalska i nacionalna homogenizacija

Kapitalska homogenizacija povezuje u jednu klasu pojava različite nacionalne identitete, nacionalne države, naime za-

²³⁸ Što se nekom motrištu i njegovu horizontu *pokazuje* zbrojivim i pogodnim za različita zbrajanja, to je već odlučeno tim motrištem i granicama njegova horizonta. Novalisovo shvaćanje hipoteza kao mreža, i ovdje dostaje za odgovor: što ostaje izvan granica horizonta zbrajanja i pribrajanja, o tome ni motrište »apstraktnog homogeniziranja« ništa ne zna, niti nastoji znati. Ono se ne bavi nečim što *ne cirkulira*.

htijeva »uskrisivanje« subjektivnih i teritorijalnih identiteta. Ti identiteti sami *zahtijevaju pravo* da budu izloženi uniformnim povlasticama tržišta, pa dakle i kapitalskim (apstraktnim) homogenizacijskim procesima i postupcima. Takva homogenizacija nastaje zbrajanjem koje uzima u obzir razliku i istovjetnost dvaju skupova: onoga što pripada skupu »različiti nacionalni identiteti« i onoga što pripada skupu »kapitalska (monetarna) homogenizacija«. I nacionalna i kapitalna homogenizacija su apstraktne. Prva homogenizira ono što je identitetskoj priči postojano i trajno, što je narođeno, živo, narod koji posjeda *prostor* i na njemu kroz *vrijeme* bivstvuje, vremenuje.

»Sve što cirkulira potpada pod *jedinstvo zbroja*, i obrnuto, cirkulira samo ono što se što se tom zbrajanju može podvrći« (Badiou 2006: 18). To je načelo druge homogenizacije. Obje vlastitim *načelom* totaliziraju njime obuhvaćene različite entitete. Kao nacionalna, identitetska priča razvija konstrukt »nacija« i izlaže ga u diskursu koji ne ostaje priljubljen uz »prirodnost« etnosa, naroda: nacionalno identitetski diskurs uvodi ih povrh svega u prostor *ideologije, politike*. U njemu ništa nije prirodno – nego je usmjereno povrh svega na nacionalnu državu kao okvir skupne slobode pripadnika nacije i njezina razlikovanja od drugih nacija, nacionalnih država. Ideja nacije ostvaruje se i bez broja, jer svoje pravo na državu u načelu ne (za)dobiva argumentom broja i brojenja, brojnosti. U kapitalskom cirkuliranju brojevi (kvantitete, omjeri...) *naseljavaju* nacionalno identitetski diskurs i izvanjski su biti nacije. Za njima egzemplarno poseže onaj Nietzscheov državnik »koji nagomilava novu babilonsku kulu«; također, kad je devedesetih godina veličinu Hrvatske mjerilo *zbrojem* površine kopna i površine hrvatskoga dijela Jadranskoga mora, e da bi se u građana stvorila predodžba o Hrvatskoj kao srednje *velikoj* (nacionalnoj) europskoj državi; brojevi – kako je

ranije pokazano – ulaze u odnose većine i manjine, pa dakle i moći (→3:2); utječu na nacionalističke predodžbe o jedinstvu vlastite nacije (→2:2), stvaraju strah većine od malih brojeva (od nacionalne manjine) kao prijetnje cijelosti nacije; u ekstremnim slučajevima strah većine od malih brojeva može osloboditi i razbuknati razorne potencijale predatorskog identiteta većine za konačnim rješenjem (→5:2). Obje homogenizacije podvode postojano i trajno pod konstrukt nacija, odnosno različite entitete pod jedinstvo zbroja. Jedna i druga homogenizacija su *klasifikatorske* što podrazumijeva »pripadati čemu, komu« i »ne pripadati čemu, komu«. Za kapitalsku homogenizaciju vrijedi: cirkulira ono što se može zbrajanju podvrgnuti; za nacionalnu homogenizaciju: nacionalno je ono što ulazi u kodni prostor »nacija« i u (p)ovlašten oblik nacionalno identitetske priče. U konačnici same kategorije (opremljene moćima: Jenkins 1996: 225) kategoriziraju svoje subjekte (pojedince, narode i nacionalne države). One su uvijek *nasilne*: neko »po sebi postojeće« postaje klasifikaciji određeno postojeće. Kategorizirati koga i što kao (po naravi) zbrojivo i zato pribrojivo, odnosno pripadno identitetu »nacija«, znači da je time *kategorizirano*, pak ne da se kategoriziralo, sebe odredilo. Na taj način interiorizirani kategorijski predikati vrijede kao zbiljska svojstva, na primjer pojedinaca *kao* pripadnika naroda, nacije, nacionalne države. U Badiouovu izvodu upitna je i vjerodostojnost nacionalno legitimirane »brige za naše« kao brige za očuvanje nacionalnoga identiteta. Jer, *zahtjev* za pravom na uniformne povlastice svjetskog kapitalskog tržišta (kapitalske homogenizacije) uključuje i pristanak na djelovanje *protiv nepromjenjivosti postojećega nacionalnoga identiteta*. Ono što je nepokretno, postojano ili prividno postojano, mora cirkulirati; mora biti ugođeno, podobno, prilagođeno kapitalskoj tržišnoj cirkularnosti; mora potpasti pod jedinstvo zbroja. Ni nacija ne može cirkulirati,

a da pritom ostane netaknuta njezina identitetska kategorizacija: kapitalna apstraktna homogenizacija ne uzima u obzir nikakvu, pa dakle ni nacionalnu posebnost i jedinstvenost.

1.5.

Tri logike u prostoru Situacije

Unatoč tomu i dalje ostaje privid da nacija s njenom državom djeluje u nacionalno-identitetskom kodiranom prostoru *u vremenu* nacije i nacionalne države. Zahtjev cirkularnosti ne ukida naciju ni njenu ideologiju. On dopušta, čini se, da sve ostane kako je bilo, uključujući nacionalne institucije, simbole i nacionalno-identitetsku kulturu. Nacionalni se zemljovidi ne mijenjaju. Mijenjaju se životni svjetovi pojedinaca i zajednica, kojima nacija ne utiskuje jedini žig iako se momentom tromosti uglavnom zadržava *pričin* kako je još uvijek i u svemu riječ o »jednom-te-istom« nacionalnom identitetu, nacionalnom opstanku i nepromijenjenu načinu skrbi za nj. Nacije su izložene uniformnim povlasticama tržišta i *žele mu biti izložene* te tako pripadati »artikuliranoj cjelini« kapitalne logike opće ekvivalentnosti, identitetske kulture i kulturne logike kolektiviteta. »Artikulirana cjelina« zapravo je okvir za jedan od mogućih nacrti *Situacije* onako kako se oblikuje homogeniziranjem svega što cirkulira pod jedinstvom zbroja u njoj. Kao apstraktna, homogenizacija stvara cjelinu raščlanjivanjem »tri logike«: *ekvivalentnosti, identiteta i zajednice*. U promijenjenom elementu, u toj cjelini – odnoseći se međusobno – nijedna od njih ne ostaje kakva je bila: kapital ne opisuje svoj »krug krugova« kretanjem i suodređivanjem proizvodnog, trgovačkog i financijskog kapitala. Potonji se emancipirao od svoga materijalnog tijela. Kao uzoran slučaj broja, računa, zbrojivosti i cirkularnosti, podredio je sebi proizvodni i trgovački ka-

pital – »realnu ekonomiju«. Kriza liberalnog kapitalizma je i istina toga otuđenja kojoj ono – kao najrealnije Realno – daje mjerljivost i mjeru. Monetarno otuđenje je *dogadaj* koji poremećuje kapitalsku strukturu, veze i rangove sastavnica tijela kapitala, a kriza je *trag* toga događaja. Želja za izloženošću povlasticama tržišta izlaže identitet nacije i nacionalne države zahtjevima cirkuliranja, a liberalno kapitalističko desolidariziranje intervenira u solidarnost zajednice.

1.6.

Znati kako

Empirizam promatranja na »kraju povijesti« nije opterećen pitanjem o *što* svijeta, povijesti. Njemu se stvarnost daje vidjeti kao *beskonačan* niz mogućnosti, a one se u konačnici ipak svode na jednu mogućnost. Na mogućnost te stvarnosti koju – »na kraju povijesti« – više ne pitamo što ona jest ili ne možemo znati što je ona drugo do li *beskonačan niz mogućnosti* i jednako tako beskonačan niza načina (»znati kako«) njihova korištenja predanom *strašću za danas* (→ 4:4, 8:3). »Kako« je vodeća riječ orijentiranja i djelovanja u stvarnosti trajanja bez alternativa. Ona je premosnica između problema, pitanja i odgovora: »znati kako« znači razumjeti, ograničiti i izložiti moguća rješenja problema i uvjete njegova rješenja u vremenu-prostoru neograničenih mogućnosti stvarnosti. Pri svemu tomu može ostati nejasno koji će se smisao dati problemu i što će se pokazati problemom u kontekstu ubrzanja povijesti. Anticipativna je jedna usporedba Zapada s »brodom koji tone«, a »problemima se priznaje smisao jedino ako se već naslućuju određene *tehnike rješavanja tih problema*« (Severino 2007: 268). Habermasovu uvidu da je jednom razdoblju došao kraj, pa su »novi problemi promijenili stare perspekti-

ve«, dalo bi se primijetiti: upravo promijenjene perspektive na »kraju povijesti« i interpretacije toga kraja odlučuju što će se u njihovu vidokrugu pokazati kao problem i kakav će mu biti smisao prije nego što mu ga odredi tehnika rješavanja problema: treba razlikovati *što* jest problem od tehnike – *kako* se taj problem rješava u granicama njenih mogućnosti. U tom smislu riješen problem, ne mora biti riješen problem za motrište promijenjene perspektive.

Gdje se gubi pitanje o tomu *što* je nešto, otvara se prostor nesputanom *kako* i prividu vladanja cjelinom smisla odvajanjem stanja stvari i načina pristupa njima.

• *Kako* nešto može biti korisno, upotrebljivo, učinkovito, pribrojivo nečemu, zbrojivo u nešto, pa sve do toga kako se baš *svi* možemo obogatiti, biti zadovoljni, prihvatljivi, sretni, poželjni – kao da su to puki operativni pojmovi, a ne egzistencijalni modusi ljudskoga jedan-s-drugim bivstvovanja od intimnog kodiranja bliskog svijeta do skrbi za ono što se nas, koji smo usredotočeni na »posao i ostvarenje poslovnog cilja i uspjeha«, i ne bi trebalo ticati.²³⁹

²³⁹ Na novinske stranice o tome što treba za sreću, dospijeva i tekst što ga novinar pripisuje hrvatskom sociologu: »Umjesto ideje da se teškim radom, usredotočenošću na posao i na ostvarenje poslovnog cilja i uspjeha svatko može izdići do bogatstva, sreće i uspjeha« (kao u američkom snu), »mi smo (Hrvati) čini se, skloni vjerovati da se prava sreća sastoji od sigurnog i trajnog posla, od vlasništva nekretnina i dobrih odnosa s rodbinom i prijateljima« (*Jutarnji list*, 14. i 15. kolovoza 2010.). Te rečenice kao da su preuzete iz uspješnica s receptima za uspjeh, sreću i sam život. Pa nadalje, pitanje o tomu čemu su Hrvati *skloni* (!) vjerovati, ulazi u red pitanja o Hrvatu kao takvom, o škrtom Škotu (kao takvom); o »njemačkoj duši« i »njemačkoj dubini« ili »prisnosti«: »Nijemac voli 'otvorenost' i 'prisnost'. Kako je *udobno biti otvoren i prisani!*« – pisao je veliki cinik Nietzsche. Hrvatski je akademik Vladimir Devidé u svome zadnjem intervjuu efektno i do vrhunca doveo paradoks stereotipa *tipičnost*, kao i B. Russell, kojemu tipičan Francuz ne sliči nikojem drugom Francuzu. Po sjećanju navodim Devidéove riječi: Po majci sam Francuz, po ocu Nijemac (ili Austrijanac), žena mi je Japanka – *dakle čisti sam Hrvat!*

1.7.

Lažni i pravi prezent strasti za danas

Što je vrijeme strasti za *danas* u Stvarnosti trajanja bez alternativa? Ta strast nije opterećena strašću za prošlost, strašću za budućnost, pa dakle ni strašću za alternativom Stvarnosti koja je prepuna različitih mogućnosti.²⁴⁰

- Što će toj strasti za *danas* bilo kakvo obećanje koje je po naravi *budućnosno*? Ono bi joj trebalo kad bi osvijestila i prihvatila da je njezino »danas« *lažan prezent*, tj. da je danas ujedno prošla sadašnjost koja odgovara onome čega se *sjećamo* (*što pantimo*); sadašnja sadašnjost koja odgovara tomu što *opažamo* i buduća sadašnjost, koja odgovara tomu što *predviđamo* (Augustin 1973, Sorensen 2005: 175).

- No strast za danas može svoje »danas« smatrati pravim prezentom držeći da je njezina strast usmjerena na pojave, a ne »na 'mogućnosti'« pojava, kad dakle »promišljamo o vrsti iska-za koju iznosimo o pojavama« (Wittgenstein 1998: § 89, 90). Stvarnost koja je svijesti samo pojava i strast za danas kojoj je to »danas« samo pojava, bez ostatka su joj *sadašnja sadaš-*

²⁴⁰ Takvom značenju »strasti za danas« bliska je kontura jednoga portreta »idealnog građanina zemalja globalnog kapitalizma u epohi 'kraja ideologije'« – onako kako ga ocrta slovenska filozofkinja Alenka Zupančič: »Pokoran čovjek, ali uopće ne homogen, onaj za kojega se postarala neiscrpna raznolikost pojedinosti koje se miješaju sa zakonitim. Čovjek koji samo hoće mirno živjeti... on 'zna' da ne postoji moguća alternativa ili pak da svaka alternativa proizlazi iz neke 'ideologije'...« (2001: 99). Tome se razložito može domisliti: je li *ideologija* »mirnog života« zapravo interiorizirana u pojedincu, tako da on *hoće ono što već ima*: »samo hoće mirno živjeti« i ne znajući da ideologija to isto od njega očekuje – ona se već pobrinula da se pojedinac ne pača u stvari koje ga se »ne tiču«. Ideologijski dobro priređen pojedinac, pa i cijele ljudske skupine (građana, podanika, etničkih i nacionalnih privrženika, državotvornih pregalaca...), poput »idealnog građanina« s »kraja ideologije«, misle da imaju istinu, a Oni, oni Drugi, ideologiju (→10:4).

njost koja se pokazuje i koju ta svijest *opaža*.²⁴¹ Takva strast za danas u svome »danas« ne osvješčuje mogućnost pojave, što znači i koncentraciju prošle sadašnjosti, sadašnje sadašnjosti i buduće sadašnjosti dospjelih u riječ i pojam »danas«.

- S gledišta strasti za danas koja svoje »danas« drži pravim prezentom, nema mjesta pitanju: Je li njeno danas ipak i neko prošlo »danas«? Na stranicama *Fenomenologije duha* – u dijelu »Osjetilna izvjesnost ili 'ovo' i 'mnijenje'« – Hegel se pita »kakovog je svojstva to neposredno što nam se pokazuje«; a pokazuje se *to sada, ovo sada, sada*. Ono je pokazivanjem prestalo biti. Kao pokazano, *sada* je jedno je drugo kao pokazano. To sada jest nešto *bivše*.

- Egoitet strasti za danas nije u ovim naznakama osobina ovog ili onog pojedinca, manjih i većih skupina ljudi; nije ni neki (pozitivan ili negativan) *uzor* koji se oprimjeruje u *strasti* pojedinca ili skupine. Strast za danas i »danas« kao pravi prezent te strasti *pripadaju Situaciji* kakva još nastaje ili je već nastala jednim načinom ubrzanja povijesti i vladajućim razumijevanja toga ubrzanja. Strast za danas pripada Situaciji u koju su uvučeni naše obećanje i hrvatski paradoks.

2.

Što smo to zapravo doživjeli?

Želja očekivanja sada je na terenu učinaka ubrzanja povijesti, izazova ideologije i stvarnosti »kraja povijesti« te učinaka ostvarivanja onda-želje obećanja. Na tom poprištu pitanje sada-želje očekivanja »Što znači imati Hrvatsku i kako se Hrvatsku može imati?« pretpostavlja i njeno razračunavanje s *vlastitom* prošlošću, s prošlom sadašnjošću. Očekivanje nije

²⁴¹ Tada ne bi moglo biti ni neko »moguće« bez budućnosti niti »moguće« otvoreno za budućnost (→ 4:2).

pasivan element obećanja. Odnosom prema obećanju i njegovu ostvarivanju, očekivanje postaje dionik hrvatskoga puta protekla dva desetljeća i stoji pred učincima svojeg dioništva. Razračunavanje želje s vlastitom prošlom sadašnjosti još jednom zaziva ona Nietzscheova pitanja – pitanja same sadaželje očekivanja i pitanja sada-želji očekivanja:

Što smo to zapravo doživjeli?

Griješimo li u brojenju udaraca zvona našega doživljaja, našega bitka, dok u vremenu-prostoru »kraja povijesti« želimo *imati Hrvatsku*?

Mogle bi to biti prve rečenice prologa još jednom načinu razmišljanja o paradoksu obećanja koje bi sačuvalo i prevladalo fragmentarne uvide sa stranica ove knjige.