

## Postoji li svijet antiglobalizma?

Stefan Nowotny

Prijevod: Boris Buden

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

Jacques Derrida<sup>[1]</sup>

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

Jean-Luc Nancy<sup>[2]</sup>

"Sans-Papiers je paria, on nigdje nije kod kuce. On veoma jasno pokazuje koliko je nedostatna nasa koncepcija gradjanstva u kojoj se putevi inkluzije ukrstavaju s putevima ekskluzije. Oni koji stupe u taj prijelaz, utemeljuju jedan zajednicki svijet."

Iz Deklaracije Univerzalne ambasade<sup>[3]</sup>

1. "Un autre monde est possible" ("Drugaciji svijet je moguc") - tako je svibnja godine 1998., glasio naslov urednickog uvodnika Ignacia Ramoneta<sup>[4]</sup>, glavnog urednika politickog mjesecnika *Le monde diplomatique*. Otada se ta recenica pretvorila u cesto rabljeni borbeni i mobilizacijski slogan, prije svega u deklaracijama ATTAC-a, mreze kriticara globalizacije (koja se svibnja 1998., potaknuta ranijim Ramonetovim clankom nalazila upravo u fazi formiranja) kao i World Social Forumu, osnovanog 2001., u brazilskom Porto Alegreu.

Tekst koji slijedi u osnovi ne pokusava nista drugo nego uzeti doslovno te rijeci i odgonetnuti njihov moguci smisao. Pritom je rijec manje o raspravljanju kataloga konkretnih mjera (uvodjenju Tobinovog poreza, ponistenju dugova najzaduzenijih zemalja, itd.) koje su predložene da bi oblikovale "jedan drugaciji svijet", no o pitanju, kako se govor o jednom svijetu, jednom *mogucem drugom i drugacijem svijetu* odnosi prema kritici onoga sto nazivamo *globalizacijom*. U osnovi tog pitanja istodobno lezi pretpostavka, da je recenca "drugaciji svijet je moguc" od velikog znacjenja za antiglobalizacijski pokret u cjelini - i to vec zbog toga sto teme, a tako i organizacijske forme tog pokreta, ocigledno ipak zahtijevaju jednu dimenziju svijeta, ili bolje: jednu dimenziju *rasprostranjenosti svijetom* koja se ne poklapa bez ostatka s dimenzijom *globalnoga*, s takozvanim *globaliziranim svijetom* ili *svijetom u globalizaciji*.

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

2. U francuskome postoje dvije rijeci za pojam "globalizacije": *globalisation* (od latinskoga globus = kugla) i *mondialisation* (od latinskoga mundus = svijet). Obje rijeci uobicajeno se primjenjuju kao sinonimi (pri cemu je *mondialisation* daleko rasprostranjenija). Moguce je medjutim ipak da razlika izmedju tih dviju rijeci, usprkos uobicajene jezične uporabe, upucuje na *pojmovnu* razliku, odnosno da se kao jedna takva pojmovna razlika u

svakom slučaju može plodno iskoristiti. O toj se pojmovnoj razlici dakako – ako zanemarimo rijetke izuzetke – jedva i razmisljalo. Ona međutim sa svoje strane upućuje, i to je moja teza, na kompleksnu povijest u kojoj su ideje i stvarnosti "svijeta" i "globalnoga" bile doduse gotovo u potpunosti isprepletene, a da ipak nikada nisu postale identične. Tu je riječ prije svega o još uvijek suvremenoj povijesti moderne, moderne koja mora biti shvaćena kao problemski naslov ovoga članka. U tekstu će biti skicirani neki elementi te povijesti moderne.

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

Moguće je ipak da se problem "loše općenitosti" manje odnosi na ideju svijeta, a više na ideju "globalnoga" koja nam je danas postala tako samorazumljiva – a možda čak i na stanovite ideje i prakse "kritike globalizacije". Pokret protesta i inicijative protiv suvremene globalizacije koji (također i upravo u skladu sa svojim samorazumijevanjem) djeluje *u citavom svijetu*, u svakom slučaju tesko može zaobći temeljitu diskusiju o izricitoj *dimenziji* svoga angazmana. Jedna od poanta izreke "Un autre monde est possible", kolikogod se to činilo banalnim i kolikogod to sama formulacija prikriva, je naime u tome da se ona u modernom razumijevanju više ne može dovesti u vezu – kao u kršćanskom pojmu svijeta – s nekakvim izlazom iz *ovoga* svijeta u neki *drugi* svijet, kako ne u religioznom tako ne ni u "svjetovnom" smislu – a niti u smislu misaone konstrukcije nekog "alternativnog svjetskog poretka". Moderni pojam svijeta, shvaćen u svakom slučaju kao politički pojam, oznaćuje jednu radikalnu imanenciju: nemoguće je "uteći" iz *ovoga* svijeta, postoji samo – Marx je u svojoj slavnoj 11. tezi o Feuerbachu<sup>[5]</sup> izvukao iz toga revolucionarne konzekvence – *mogućnost i nužnost njegove promjene*.

3. U međuvremenu izgleda da uopće još ne postoji dostatna jasnoća o tome što znači ta globalizacija o kojoj se posvuda toliko pripovijeda, odnosno jasnoća o tome kako se protestni pokret zapravo odnosi prema njoj. Očigledno je da se protest usmjerava protiv jedne sasvim određene, neoliberalne politike globalizacije – no nisu li i informacijske odnosno komunikacijske mreže "koje obuhvaćaju citav svijet" i u kojima se organizira taj protest također dio globalizacije? Dakle: jesu li demonstrantkinje i demonstranti zapravo *protiv* globalizacije ili ipak *za* nju? Ako su oni *za* globalizaciju – u svakom slučaju za jednu takvu globalizaciju koja bi mogla zadovoljiti određene socijalne zahtjeve – *koja* je to globalizacija koju oni zastupaju? I koja je to globalizacija s druge strane *protiv* koje se demonstrantkinje i demonstranti, aktivistkinje i aktivisti bune? Bi li recimo bilo dovoljno da se nametnu određeni socijalni, politički i ekološki (minimalni) standardi koji bi prigusili "negativne učinke" jedne globalizacije koja je inače po sebi i dalje poželjna; ili u temelju toga što zovemo globalizacijom leži jedan princip koji takve efekte u pravilu tek proizvodi – i to također na taj način da postojeće standarde neprestano zaobilazi, pronalazi rupe u njima odnosno dislocira njihove svrhe? Napokon: je li to što oznaćuje ime "globalizacija" uopće nešto, u odnosu na što se može zauzeti *pozicija za* ili *protiv*, ili to ime oznaćuje prije neku vrstu historijske zakonitosti kojoj nužno podlijezemo, takoreći naizbježnu historijsku istinu svijeta u kojem smo *situirani*?

Nesigurnost u pogledu tih pitanja je zajednicka: ona ne pogadja samo sudionike i sudionice samoga protesta, nego i one predstavnice i predstavnike politike i gospodarstva koji na svojim sastancima na vrhu promicu tu globalizaciju, kao što pogadja i javnosti mnogih zemalja koje prate tu konfrontaciju. Ona se na koncu konca izrazava i u slabljenju jednog niza pojmova uz pomoc kojih protestni pokret opisuje samoga sebe, odnosno kojima ga oznacavaju drugi: dok se jos pred dvije tri godine govorilo uglavnom o "antiglobalizacijskom pokretu" i o "protivnicama i protivnicima globalizacije", potonji su se preobrazili sve vise i vise u "kriticarke i kriticare globalizacije"; sljedstveno tomu zacuo se naposljetku zov za jednom "drugom globalizacijom" dok se inicijative kao sto je primjerice ATTAC u stampi na francuskom jeziku odavno prezentiraju pod etiketom "alter-mondialistes" ("alternativni globalisti").

Od jos veceg znacjenja je da u toj nesigurnosti globalizacija lako postaje himerom koja u heterogenosti protesta daje jedan varljivi privid jedinstvenosti. Pojave kao sto su razdvajanje razlicitih kolona demonstranata (vec prema politickom uvjerenju odnosno ciljevima) i prije svega neuspjeh u pokusaju da se pronadju zajednicke platforme za diskusiju [6] pokazuju da "heterogenost" takodjer moze biti eufemizam za dugo njegovane resentimane i nepremostive politicke razlike, pa cak i jos vise od toga: za ponavljanje dominantnih oblika *iskljuivanja* određenih politickih stajalista i interesa (koji navodno nastupaju u ime istih ciljeva). To je primjerice redovito slucaj kada se prije svega od strane sindikata spas pred negativnim socijalnim efektima globalizacije trazi u zastitnim i kontrolnim funkcijama historijskog modela nacionalne drzave, a da se pritom potpuno ignorira cinjenica da upravo taj model nacionalne drzave u konstitutivnom smislu politicki-pravno isključuje migrantice i migrante, odnosno da se ne izvuku nikakve konzekvence iz toga da oni oblici izrabljivanja radne snage (bilo u zemljama takozvanog trecjeg svijeta, bilo u evropskim zemljama) koji izazivaju suvremena migracijska kretanja, pod uvjetima globalizacije jos uvijek dovoljno cesto odgovaraju politici "nacionalnih interesa".

4. Francuski filozof Etienne Tassin je u jednom clanku naslovljenom "Globalisation ou mondialisation?" [7] klasicnoj figuri podrijetla ekonomskog, naime pojmu kucanstva (grcki *oikos*), odlucno suprotstavio dimenziju svijeta:

"(...)nas svijet nije jedan svijet, a niti nas zajednicki svijet, vec samim tim sto postoji jedno zajednicko upravljanje sistemom potreba (proizvodnja, razmjena, potrosnja), a jos manje samo na osnovi identicnog potrosackog ponasanja. Javni je prostor upravo u onoj mjeri politicki, u kojoj nije ekonomski. Politika pocinje uspostavom nekog odnosa prema onomu koji se nalazi izvan kucanstva, prema strancu koji ne stupa ni u kakav ekonomski odnos s nama. Tek s njim se naime zapocinje razvijati jedan svijet - umjesto jedne kuce, pa bila ona i nasa zajednicka kuca."

Neoliberalna dinamika privatizacije provodi naprotiv "sistematsku eliminaciju javnih sluzbi (...) koje garantiraju aktivnosti koje su razlicite od proizvodnje i potrosnje", a time i "nestajanje jednog zajednickog svijeta". (Ovomu valja pridodati da tu eliminaciju javnih sluzbi koje sluze

"uspostavi zajednickih veza medju ljudima", ujedno prati izgradnja aparata sigurnosti zajedno s njihovom vlastitom interpretacijom "javnosti".)

Historijsko lociranje onog specificno "globalnog" ipak ne upucuje na grcki *oikos*, nego prije svega na razdoblje iz druge polovine osamnaestog stoljeca, a time i na fazu formiranja politicke moderne: na pozadini sve vece izobrazbe javnosti kroz stampu, na pozadini politicke teorije koja najkasnije s Kantom eksplicitno razvija jednu svjetsku perspektivu, ali i na pozadini istrazivackih putovanja Cooka i Bougainvillea istocnom obalom Australije i Oceanije, s kojima je oko tisuću sedamsto sedamdesete globus napokon do kraja istrazen, poprimaju u to vrijeme kako pojam svijeta tako i pojam globalnog svoj konkretni, modeni lik. I to nuzno tako da dolazi do kategorijalnog mijesanja obaju pojmova: tako primjerice moze Kant "pravo svjetskoga gradjanstva

("Weltbürgerrecht") na opće gostoprimstvo" obrazložiti pravom na "zajedničko posjedovanje površine zemlje na kojoj se, budući je riječ o površini kugle, oni /ljudi/ ne mogu na sve strane siriti do u beskonačnost, nego se naposljetku nužno moraju jedan pored drugoga međusobno trpjeti" [8]. Hegel će sa sličnom argumentacijom još u dvadesetim godinama devetnaestog stoljeća moći pisati da je sjeverna Amerika za njegovu filozofiju svjetske povijesti s tog razloga bez ikakva značenja jer je njoj "opcija kolonizacije još u velikoj mjeri otvorena" te stoga (još) nema nikakvu "potrebu za čvrstim zajedništvom" zbog čega ondje također ne postoji ni nikakva "zbijska država". [9]

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

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

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

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

To su ta proturječja koja suvremenu globalizaciju razotkrivaju kao "losu beskonačnost". I upravo u smislu te loše beskonacnosti vazi, da variramo poznatu Kantovu formulaciju: Mi ne živimo u jednom *globaliziranom* dobu, nego, naprotiv, u jednom razdoblju *globalizacije*.

6. "To sto nazivamo ‚mondialisation‘ moze voditi nastanku jednoga svijeta, ili medjutim vodi njegovoj suprotnosti?" [11], pita Jean-Luc Nancy na pocetku svoje knjige. Nije li artikulacija protesta koji organiziraju kritici globalizacije manifestni politicki izraz tog pitanja, manifestni politicki izraz jedne uznemirenosti koja mozda ima svoj razlog u tome sto se dinamika globalizacije i politicko djelovanje onih koji o njoj donose odluke *upravo ne* odvijaju u horizontu toga pitanja? Sto bi medjutim u suprotnome bile perspektive jedne "mundijalizacije" koju bi doista vodio interes za jednim zajednickim svijetom? Ili drugacije, u odnosu na protest: postoji li svijet antiglobalizma?

Najprije je nuzno tocnije odrediti govor o jednome "svijetu". U tome slijedim tri opce karakterizacije kako ih je dao Jean-Luc Nancy:

a) To sto mi zovemo "svijetom" ne pripada poretku objektivnosti: "Svijet nikada nije nesto sto je ispred mene, odnosno, ako jest ispred mene, onda je to medjutim neki drugi svijet od onoga moga. Ali ako je on apsolutno drugaciji, onda ja uopce ne znam, ili jedva da znam, da postoji jedan svijet. (...) Cim mi se neki svijet pojavljuje kao svijet, ja imam vec nekakvoga udjela u njemu." [12] Nancy otuda odredjuje svijet kao *prostor rezonance*, kao javni prostor koji se ne proteze *preda mnom*, nego kao prostor *u kojem se*, naprotiv, ja sam pojavljujem, *u kojem* uzimam udjela i ciji elementi u jednom odredenom tonalitetu medjusobno upucuju jedni na druge i modaliziraju se.

b) Upravo u tom smislu svijet je obiljezen time da je nastanjen: "Stanovati, to nuzno znaci: nastavati jedan svijet, sto znaci, ondje imati mnogo vise od svoga boravista: naime svoje mjesto (*lieu*) u jakom smislu toga pojma, mjesto koje omogucuje da se nesto, stogod to bilo, zbiva u navlastitom smislu (*ait lieu*)."[13] Svijet je otuda, rijecima Nancyja, "*zajednicko mjesto jednog ansambla mjesta*." [14]

c) Svijet - u svakom slucaju u postkrscanskom razumijevanju svijeta - je jedna sveza smisla koja ne upucuje ni na sta, a to znaci: ni na koji smisao izvan svijeta: "(...) u dimenziji jednoga svijeta smisao ne upucuje ni na sto drugo osim na mogucnost smisla toga svijeta." [15] Da je smisao svijeta na taj nacin radikalno imanentan, ne znaci samo da se on ne moze referirati ni na kakvu posljednju, ujedno zakljucujucu tocku koja bi jamčila jedan utvrdivi lik u kojem se javlja smisao svijeta, nego i to da se on *u* tom svijetu nigdje i ni u komu dovršava ili "ispunjava"; smisao, naprotiv, cirkulira izmedju onih koji nastavaju taj svijet i imaju udjela u njemu. U tom cirkuliranju svijet medjutim nije samo *mogucnost smisla*, nego i *iskustvo*, i to "iskustvo koje on stvara o samome sebi." [16]

Ta odredjenja drzim iz vise razloga znacajnim: *prvo*, ona formuliraju - u historijskom razgranicenju od onog krscanskog pojma svijeta koji je svijet kao nesto "ovdje dolje" doveo u vezu s jednim izvansvjetskim smislom - jedan *moderan* pojam "svijeta"; *drugo*, omogucuju da taj pojam svijeta postane *politicki* plodan i to posredstvom teorijskog razgranicenja od onog filozofijsko-znanstvenog pojma svijeta koji "svijet" odredjuje kao sadržaj onog objektivnog; *treće*, razgranicuju pojam svijeta *kao* politicki pojam od sugestivnih oblika objektivacije svijeta koje susrecemo u onom "svjetonazorskom" kao i u svim onim idejama nekog "svjetskog poretka" kojeg valja uspostaviti na temelju objektivnih ekonomskih odnosno takodjer sodijalnih zakonitosti; *četvrto*, Nancyjeva odredjenja etabliraju naposljetku jedan pozitivni pojam "svijeta" koji se prije svega odnosi na pitanja "intersubjektivnosti", zajednice, drustvenih odnosa i koji iznova upucuje natrag na povijest politickog pojma svijeta.

7. Taj politicki pojam svijeta poprima svoj lik prije svega u Kantovoj politickoj filozofiji. U Kantovim politickim spisima svijet ne znaci vise samo (kao u "Kritici čistog uma") "sadržaj svih pojava" odnosno "totalitet njihove /objektivne/ sinteze", nego postaje dimenzijom u kojoj se nastanjuju Kantova razmišljanja, posebice

ona koja se odnose na svjetsko gradjanstvo. Svijet u Kanta postaje sferom opceg interesa.<sup>[17]</sup> Pa ipak, citanje Kanta cini se da nas isprva neće odvesti jako daleko, jer taj politicki pojam svijeta jedva da dopijeva do nekog izricitog određenja, nego je prije svega obilježen upucivanjem na "čovječanstvo" kao rod, na koje se odnose Kantove argumentacije iz filozofije prava i filozofije povijesti. Rodni pojam čovječanstva tako izgleda da doduse implicira "svijet" kao *dimenziju politickog*, ali kao dimenziju koja je uvijek već – po prirodi i ujedno posredstvom "moralnog zakona" koji je čovjeku kao bicu slobode tekoreći urođen – *unaprijed dana*, čime upravo ono ovdje središnje pitanje o *postajanju* te dimenzije biva zamračeno.

Osim toga cini se da je Kantova politicka filozofija u mnogočemu i povijesno nadidjena. Nije riječ samo o tome da njegova predodžba jednog svjetskogradjanskog ustava kao poretka mira među suverenim državama zasnovanog na međunarodnom pravu djeluje nedostatno ondje gdje se radi o tome da se ispituju politicka pitanja i konflikti koji nastaju kao posljedica prijenosa suverenosti (primjerice u procesu evropske integracije) ili kao posljedica gubitka suverenosti uvjetovanog globalizacijom; ista ideja jednog na međunarodno pravo svedenog kozmopolitizma takodjer ne izgleda osobito pogodna da riješi probleme danasnjih izbjeglica i migranata koje jedna takva ideja prava jednostavno ne obuhvata i čije sudbine na drastičan način dovode pred oči politicku nedostatnost historijskih ideja (državno)gradjanskog pravnog poretka pa čak i historijsku ideju ljudskih prava samu.<sup>[18]</sup>

Ta nedostatnost mogla bi ipak i sama biti utemeljena u onoj Kantovskoj gesti koja "svijet" dovodi u vezu s – u osnovi ahistorijskim – rodnim pojmom čovječanstva i taj svijet na taj način razumije kao *unaprijed danu* dimenziju politickog i na tom temelju projicira jedan "vjecni" pravni poredak. Ne treba previdjeti da povijest univerzalnih ideja prava (ne samo one Kantove, nego i ideje prava koja je proizašla iz Francuske revolucije, Američke revolucije ili ideje prava koje su formulirane ili nanovo ozivljene nakon Drugog svjetskog rata) i sama upućuje na jedan svijet u postajanju, u mjeri u kojoj su te ideje prava dozvolile i dozvoljavaju, da budu okrenute *protiv* "univerzalizma" postojećih pravnih poredaka i to ondje gdje se on pokazuje kao osnovica za isključivanja i diskriminacije. Tako primjerice Jacques Derrida s pravom podsjeća na nedovršeno značenje tih pravnih ideja i shvata ih – u blagom ali bitnom pretumacenju sveže između "svijeta" i "čovjeka" ne propustajući markirati problematiku međunarodnog prava – kao *juridicke performative* koji su neizostavni u suvremenim diskusijama:

"Obnova i reformulacija deklaracije o 'ljudskim pravima' (1948.), kao i uvodjenje pravnog pojma 'zločina protiv čovječanstva' (1945.) obilježavaju danas horizont *mondijalizacije* i međunarodnog prava koje treba da bude pozvano da bdiše nad njom."<sup>[19]</sup>

Pa ipak ostaje pitanje, *kako* svijet kao politicka dimenzija uopće *može nastati*, a to znači: kao dimenzija koja postaje dohvatljiva kao dimenzija *politickoga* samo na taj način da bude konkretno otvorena i premjerena. U Kantovoj filozofiji se odgovor na to pitanje može naći prije svega ondje gdje on istražuje mogućnost "jednodusnosti politike s moralom"<sup>[20]</sup>; ona upućuje u jednom sasvim određenom smjeru: funkciji i svojstvu *javnosti*.

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

doduse jednog *moralnog politicara* (...) ali ne i jednog *politickog moralistu* koji sebi oblikuje takav moral kako to korist drzavnika nalazi probitacnim" [22].

U smislu "ciste ideje uma" otuda je, ponovo naglasava Kant, nuzno, da se, ukoliko se zeli proizvesti jednodusnost politike s moralom, "svaki zakonodavac obveze da on svoje zakone izdaje tako kao da su oni  *mogli* proizici iz ujedinjene volje jednog citavog naroda, kao i da se svakog podanika, ukoliko on zeli biti gradjaninom, prepozna tako kao da je on zajedno sa svima ostalima svojim glasom sudjelovao u stvaranju jedne takve volje." [23] Ta formulacija ipak ostavlja otvorenim pitanje, *kako* bi se jedna takva obvezatnost mogla stvoriti za zakonodavca, sto znaci: kako se uskladivost politike s moralom moze formulirati ne samo kao ideja uma, nego i kako moze biti integrirana u *zbiljnost* nekog pravnog sistema.

I upravo je ta uloga *zbiljskog posredovanja* izmedju politike i morala koju preuzima *nacelo javnosti* (Publizität) i to kako u negativnoj tako i u pozitivnoj formulaciji. Ona prva glasi: "Sve radnje koje se odnose na pravo drugih ljudi, a cija maksima proturjeci javnosti (Publizität) nisu u skladu s pravom." [24] To nacelo - kao nacelo *javnoga prava* - objasnjava se iz toga da *ne moze* biti legitimna ona maksima "iza koje ne mogu *javno stati*, a da time neizostavno ne potaknem sve na otpor mojoj namjeri" [25]. Pozitivna formulacija nacela javnosti (Publizitätsprinzip) glasi: "Sve maksime koje *potrebuju* javnost (kako ne bi promasile svoju svrhu) slazu se zajedno s pravom i politikom." [26] One maksime naime koje svoju svrhu mogu postici samo posredstvom javnosti nuzno se podudaraju ne samo s pravom nego i "s opcom svrhom publike (blazenosti)" [27]; one dakle odgovaraju u istoj mjeri moralu *i* politici.

9. Uopce nije nuzno dijeliti s Kantom njegove pretpostavke (pretpostavke opce moralnosti i otuda inspirirane mogucnosti razrjesenja socijalnih antagonizma posredstvom jednog opceg pravnog sistema, odnosno posredstvom jedne politike s kojom svi slazu) [28], da bismo prihvatili poantu njegova pojma javnosti: da je naime s pojmom javnosti ovdje oznacen upravo onaj princip posredstvom kojeg se djelovanja zakonodavne vlasti posreduje sa sferom drustvenih interesa i refleksije. Samo s toga razloga naposljetku je shvatljivo da javnost u Kanta nije samo odredjena kao nacelo javnoga prava, nego takodjer, u njegovom slavnom clanku o prosvjecenosti, kao nacelo *prosvjecenosti*, a to u kontekstu Kantove filozofije znaci: kao nacelo drustvene i politicke promjene posredstvom javne kritike postojecih odnosa (u Kanta je to ograniceno na kritiku koju netko "kao ucenjaj", "kao da je ucenjaj" izrazava posredstvom svojih "spisa"). I upravo u tom clanku o prosvjecenosti pada takodjer tvrdnja da "javna upotreba" uma ne znaci nista drugo nego govoriti "onoj navlastitoj publici, naime svijetu". [29] Svijet se pojavljuje ovdje doduse jos jednom kao unaprijed konstituirana sfera, ali je on ipak postavljen u jasan odnos s *procesom socijalne konstitucije*: naime u odnos d prosvjecenosti kao "izlazom covjeka iz samoskrivljene nepunoljetnosti" - konzekventno kao nacelo nastajanja jednog drustva punoljetnih gradjana ( i *gradjanki* - predodzba koja Kantu ipak u velikoj mjeri ostaje nepristupacna), cija je posljednja perspektiva moralizacija drzave i drustva u svjetskogradjanskom smislu.

U onoj mjeri dakle u kojoj se cine dvojbena premise Kantove moralne filozofije, prema kojima svijet predstavlja unaprijed dani horizont intersubjektivnosti odnosno javnosti cija je jedina zadaca ostvarenje moralnih nacela uma, u toj mjeri se i sam problem socijalne konstitucije pomice u srediste pitanja o svezi svijeta i javnosti. Oba se pojma u skladu s tim moraju preforumulirati: *slabi* pojam svijeta koji taj svijet predstavlja kao puki *horizont* intersubjektivnosti odnosno drustvenosti valja prosiriti jednim *snaznim* pojmom koji svijet razumije kao stvarnu *dimenziju* drustvenih odnosa, djelovanja i trpljenja. Jedan takav snazni pojam svijeta vise se nece moci dovesti u odnos s apstraktnim predodzbama "covjeka" ili "covjecanstva" kao roda; covjek *jest* njegov svijet, on ne egzistira izvan politicki-konkretnog svijeta koji je uhvacen u stalnoj konstituciji. [30] Nista ne pokazuje to jasnije od politike humanitarnih gesta koje premda jos u pojedinom slucaju i mogu pomoci, u svemu ostalom ipak se bave time da reproduciraju bijedu.

Ali ni sam pojam *javnosti* ne ostaje po strani od tih procesa. On sada više ne označuje oblik moguće jednodusnosti politike i morala, nego, da preuzmemo jedan pojam Oskara Negta i Alexandra Klugea, "organizacijsku formu društvenog iskustva"<sup>[31]</sup>, što u našem kontekstu znači: sa svoje strane socijalna konstitucija društvenog iskustva svijeta u sporu s određenim prisilama normiranja i isključivanja. Time je *formalnom* pojmu javnosti pridodat jedan *materijalni* element iz kojeg se na koncu konca objašnjava – također formalna – diferencijacija javnosti u pluralne javnosti: element konkretnog društvenog iskustva (ili iskustava) koje se u toj diferencijaciji artikulira. Pa ipak, te pluralne javnosti – također i upravo u sukobu, u antagonizmu – ne stoje u međusobnom odnosu čiste izvanjskosti; one su dio konstitucijskog zbivanja, čija je zajednička dimenzija svijet.

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

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

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

---

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

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



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

[4] Na internetu: [www.monde-diplomatique.fr/1998/05/RAMONET/10527](http://www.monde-diplomatique.fr/1998/05/RAMONET/10527).

[5] "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*." (Filozofi su svijet samo razlicito *tumacili*, a radi se o tome da se on *promijeni*.) Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, (Teze o Feuerbachu), u: Karl. Marx / Friedrich Engels, *Werke* Band 3, Berlin: Dietz 1990, str., 7.

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

[7] E. Tassin, "Globalisation ou mondialisation" (Globalizacija ili mondijalizacija); tekst se moze pronaci u jednom internet forumu *Libération*na posvecenom diskusijama o globalizaciji:  
[www.liberation.com/omc/dico/germ\\_mondialisation.php3](http://www.liberation.com/omc/dico/germ_mondialisation.php3).

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

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

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

[11] Isto, str., 9.

[12] Isto, str., 34., i dalje.

[13] Isto, str., 35.

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

[15] Isto, str., 37.

[16] Isto.

[17] Jürgen Habermas je upozorio na to da Kant vec u *Kritici cistoga uma* formulira jedan pojam svijeta koji unaprijed upucuje na kasnije politicke spise i to ondje gdje on nasuprot "skolskom pojmu filozofije" postavlja njezin "pojam svijeta"; taj pojam svijeta je, kako Kant pise, "onaj koji se tice toga sto nuzno zanim svakoga covjeka." (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Kritika cistoga uma) [Zweiter Teil: Werke, Band 4], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, str., 701 [Anm.]). Za Habermasa usp. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, (Strukturna promjena javnosti) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, str., 182 i dalje.

- [18] U vezi s tim usporedi Giorgio Agamben, "Jenseits der Menschenrechte", (S onu stranu ljudskih prava) u: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, (Sredstva bez svrhe. Biljeske o politici), Freiburg/Berlin: Diaphanes 2001.)
- [19] J. Derrida, *Die unbedingte Universität*, (Bezuvjetni univerzitet) na navedenom mjestu., str., 11.
- [20] Usporedi Dodatak Kantovom spisu "O vječnome miru" *Zum ewigen Frieden*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*, (Spisi o antropologiji, filozofiji povijesti i pedagogiji), (Werke 9), na navedenom mjestu 228-251.
- [21] Usp., isto, 229.
- [22] Isto, 233.
- [23] Immanuel Kant, "O izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno ali ne vrijedi za praksu". "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", u: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*, (Spisi o antropologiji, filozofiji povijesti i pedagogiji), (Werke 9), na navedenom mjestu, 125-172, ovdje: 153.
- [24] O vječnome miru (Dodatak), *Zum ewigen Frieden* (Anhang), na navedenom mjestu, 245.
- [25] Isto.
- [26] Isto, 250.
- [27] Isto.
- [28] Ovdje nije mjesto za jednu raspravu o Kantovoj moralnoj filozofiji koja bi nas gotovo nužno vodila u sukob s njezinim ponovnim ozivljavanjem u vidu teorije komunikacije Jürgena Habermasa kao i s mnogostrukim kritikama koje su se u vezi s tim pojavile. Ipak na ovom mjestu recimo samo toliko da ne samo Kantov "rezon" (Räsonnement) kao i Habermasova "argumentacija" u posljednjoj konsekvenci pocivaju na pretpostavci mogućnosti jedne potpune teorijske i praktičke *neutralizacije* socijalnih uvjeta moralne svijesti, pretpostavci koja upravo zaprecava pogled na pitanje o *socijalnoj konstituciji*: otuda i, u krajnjoj konsekvenci deduktivna gesta racionalističke moralne filozofije, otuda također apstraktni liberalni pojam individuum.
- [29] Immanuel Kant, "Odgovor na pitanje: Sto je prosvjedenost" "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", u: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Spisi o antropologiji, filozofiji povijesti i pedagogiji), (Werke 9), na navedenom mjestu 51-61, ovdje: 57.
- [30] Taj uvid upućuje naravno na ranoga Marxa: "(...) *čovjek*, to nije nikakvo apstraktno bice koje cucu izvan svijeta. Čovjek to je *čovjekov svijet*, država, društvo." *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*, ("Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", u: Karl Marx / Friedrich Engels, *Studienausgabe, Band I: Philosophie*, Frankfurt/M.: Fischer 1990., 21.)
- [31] Usp.. Oskar Negt / Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, (Javnost i iskustvo. Prilog analizi organizacije građanske i proleterске javnosti) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972.