09 2002

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[1]

"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[2]

"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[3]

1. "Un autre monde est possible" ("Drugaciji svijet je moguc") - tako je svibnja godine 1998., glasio naslov urednickog uvodnika Ignaçia Ramoneta[4], 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 Foruma, 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 predlozene 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 znacenja 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 jezicne uporabe, upucuje na *pojmovnu* razliku, odnosno da se kao jedna takva pojmovna razlika u svakom slucaju moze plodno iskoristiti. O toj se pojmovnoj razlici dakako - ako zanemarimo rijetke izuzetke - jedva i razmisljalo. Ona medjutim sa svoje strane upucuje, 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 identicne. Tu je rijec prije svega o jos uvijek suvremenoj povijesti moderne, moderne koja mora biti shvacena kao problemski naslov ovoga clanka. U tekstu ce biti skicirani neki elementi te povijesti moderne.

Jedan prigovor izgleda kao da se namece sam od sebe: upustiti se u promisljanje pojma svijeta, ne znaci li to, posvetiti se jednom odvec velikom, odvec opcenitom pojmu, suhoparnoj apstrakciji konkretnih politickih problema i konkretnih politickih borbi? Na taj prigovor zelim izravno odgovoriti samo ovoliko: klasicna filozofska odredjenja (kao "sadrzaj svih pojava", itd.) koja bi mogla pothraniti jedno takvo nepovjerenje, ne samo da namecu razumijevanje pojma svijeta kao neke vrste opcenitosti u posljednjoj instanci, nego ga vecinom dovode i u odnos s nekim poretkom objekata. Spomenuta odredjenja time ujedno prikrivaju jednu "drugu" povijest modernog misljenja o svijetu koja se odnosi na pitanja intersubjektivnosti i drustvenosti i koja je dakle takodjer, i to u odlucujucem smislu - premda je to rijetko tematizirano - *politicka* povijest i kao takva zasluzuje da bude reflektirana. Uglavnom povrsno razglabanje o "svjetskom drustvu" i "svjetskoj javnosti", o "svjetskom miru" i "svjetskom poretku" svjedoci jednako rjecito o toj povijesti, kao sto se i ocigledna kriza pojmova kao sto su "svjetsko gradjanstvo" ili jednostavno "svjetska javnost"

moze razumjeti kao upozorenje da se politickim perspektivama koje su formulirane u tim pojmovima, mozda i na temelju spomenutog prikrivanja, obecava veoma malo buducnosti.

Moguce je ipak da se problem "lose opcenitosti" manje odnosi na ideju svijeta, a vise na ideju "globalnoga" koja nam je danas postala tako samorazumljiva - a mozda cak i na stanovite ideje i prakse "kritike globalizacije". Pokret protesta i inicijative protiv suvremene globalizacije koji (takodjer i upravo u skladu sa svojim samorazumijevanjem) djeluje *u citavom svijetu*, u svakom slucaju tesko moze zaobici temeljitu diskusiju o izricitoj *dimenziji* svoga angazmana. Jedna od poanta izreke "Un autre monde est possible", kolikogod se to cinilo banalnim i kolikogod to sama formulacija prikriva, je naime u tome da se ona u modernom razumijevanju vise ne moze dovesti u vezu - kao u krscanskom 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, shvacen u svakom slucaju kao politicki pojam, oznacuje jednu radikalnu imanenciju: nemoguce je "uteci" iz ovoga svijeta, postoji samo - Marx je u svojoj slavnoj 11. tezi o Feuerbachu[5] izvukao iz toga revolucionarne konzekvence - *mogucnost i nuznost njegove promjene*.

3. U medjuvremenu izgleda da uopce jos ne postoji dostatna jasnoca o tome sto znaci ta globalizacija o kojoj se posvuda toliko pripovijeda, odnosno jasnoäa o tome kako se protestni pokret zapravo odnosi prema njoj. Ocigledno je da se protest usmjerava protiv jedne sasvim odredjene, neoliberalne politike globalizacije - no nisu li i informacijske odnosno komunikacijske mreze "koje obuhvacaju citav svijet" i u kojima se organizira taj protest takodjer

dio globalizacije? Dakle: jesu li demonstrantkinje i demonstranti zapravo *protiv* globalizacije ili ipak *za* nju? Ako su oni *za* globalizaciju - u svakom slucaju za jednu takvu globalizaciju koja bi mogla zadovoljiti odredjene 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 odredjeni socijalni, politicki i ekoloski (minimalni) standardi koji bi prigusili "negativne ucinke" jedne globalizacije koja je inace po sebi i dalje pozeljna; ili u temelju toga sto zovemo globalizacijom lezi jedan princip koji takve efekte u pravilu tek proizvodi - i to takodjer na taj nacin da postojece standarde neprestano zaobilazi, pronalazi rupe u njima odnosno dislocira njihove svrhe? Napokon: je li to sto oznacuje ime "globalizacija" uopce nesto, u odnosu na sto se moze zauzeti *pozicija za* ili *protiv* , ili to ime oznacuje prije neku vrstu historijske zakonitosti kojoj nuzno podlijezemo, takoreci naizbjeznu 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 üto 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 znacenja 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 *iskljucivanja* odredjenih 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 iskljucuje migrantice i migrante, odnosno da se ne izvuku nikakve konzekvence iz toga da oni oblici izrabljivanja radne snage (bilo u zemljama takozvanog treceg svijeta, bilo u evropskim zemljama) koji izazivaju suvremena migracijska kretanja, pod uvjetima globalizacije jos uvijek dovoljno cesto odgovaraju politici "nacionalnih itneresa".

4. Francuski filozof Etienne Tassin je u jednom clanku naslovljenom "Globalisation ou mondialisation?"[7] klasicnoj figuri podrijetla ekonomskog, naime pojmu kucanstva (grcki *oîkos*), 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 *oîkos*, 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 tisucu 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 opce gostoprimstvo" obrazloziti pravom na

"zajednicko posjedovanje povrsine zemlje na kojoj se, buduci je rijec o povrsini kugle, oni /ljudi/ ne mogu na sve strane siriti do u beskonacnost, nego se naposljetku nuzno moraju jedan pored drugoga medjusobno trpjeti"[8]. Hegel ce sa slicnom argumentacijom jos u dvadesetim godinama devetnaestog stoljeca moci pisati da je sjeverna Amerika za njegovu filozofiju svjetske povijesti s tog razloga bez ikakva znacenja jer je njoj "opcija kolonizacije jos u velikoj mjeri otvorena" te stoga (jos) nema nikakvu "potrebu za cvrstim zajednistvom" zbog cega ondje takodjer ne postoji ni nikakva "zbiljska drzava".[9]

U oba slucaja je upravo *konacnost* zemaljske povrsine (kao moguceg teritorija) - utoliko sto ona iziskuje jedno u sebe potisnuto drzavno odnosno svjetskogradjansko drustvo - to sto otvara i ujedno uvjetuje pravnu odnosno povijesnu *dimenziju svijeta*; globus predstavlja naposljetku sadrzaj jedne konacnosti unutar koje se problem jednog (zajednickog) svijeta uopce tek postavlja u svojoj najvecoj ostrini. Obrnuto, zbiljnost globalnoga u jednom zajednickom svijetu morala bi se, govoreci 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 zive u pojmovnom dvojniku "globusa" (= kugla, gruda, hrpa), naime u "glomusu" (= klupko, cvor, grumen, nateklina), kao i prije svega u rijeci "aglomeracija" (= nagomilavanje). I doista, tesko je u pogledu tih znacenja ne misliti na problematiku globalizacije:

Vec novovjekovni projekt globalne kolonizacije, shvacen kao *politicki* projekt, nije bio samo i ne u prvom redu "izlaz" (Hegel) za one koji se medjusobno nisu htjeli "trpjeti" (Kant), nego prije svega projekt dominacije i osvajanja, cija je temeljna motivacija bila nagomilavanje bogatstava i ciju je zbiljnost tvorilo iskoristavanje prirodnih resursa i ljudske radne snage. Historijski konkretno iskustvo globalnosti otuda se ne moze svesti jedino na konacnost zemaljske povrsine, nego mora biti ujedno shvaceno kao izraz i smisleni oblik jednog projekta moci 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, odgovarajuci logici nagomilavanja, "kapitalizacije", u bitnome *bez kraja* i u tom smislu *beskonacan*. Pritom je ovdje bez sumnje ipak rijec, govoreci jos jednom s Hegelom, o jednoj *losoj* ili *negativnoj* beskonacnosti, sto znaci: o jednoj do u beskonacnost nastavljenoj negaciji konacnosti "koja medjutim takodjer iznova nastaje"[10], sto znaci: o neprestanom zaplitanju u jedno proturjecje.

Tako shvacena globalnost predstavlja centralni problem za politicku modernu; problem doduse s kojim se ona vise muci, no sto ga je u stanju rijesiti. Danasnja rijec "globalizacija" daje tom problemu mozda odgovarajuci izraz: gesta obecanja ("svi cemo od toga profitirati"), s kojom ona nastupa tim je ispraznija sto se vise trudi da prikrije golu cinjenicu da upravo ona globalizacija koja navodno "sirom svijeta" promice rast, razvoj i blagostanje upravo potencira, upravo proizvodi socijalne nejednakosti, nove odnose izrabljivanja kao i ovisnost takozvanih zemalja u razvoju. Kao sto proizvodi i znamenja svoje egzistencije i efikasnosti koje ista ta globalizacija posvuda s ponosom pokazuje: napredak u tehnickim znanostima, izgradnja komunikacijske tehnologije, informacijske mreze koje obuhvacaju citav svijet - ta znamenja gledano za sebe izrazavaju sa svoje strane neodredjenu logiku kapitalizacije (dobara,

instrumenata, slika, informacije) cija je drustvena vrijednost tim dvojbenija, cim vise se upravo ta podrucja danas dozivljavaju kao sve vise i vise odredjena besprimjernim *nagomilavanjima* i koncentracijama moci koje potkopavaju kako pravednu raspodjelu tako i "uravnotezenost" informacije.

To su ta proturjecja koja suvremenu globalizaciju razotkrivaju kao "losu beskonacnost". I upravo u smislu te lose beskonacnosti vazi, da variramo poznatu Kantovu formulaciju: Mi ne zivimo 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 kriticari 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 pojavni 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 odredjenom 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 jamcila jedan utvrdivi lik u kojem se javlja smisao svijeta, nego i to da se on *u* tom svijetu nigdje i ni u komu dovrsava 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 znacajnima: *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 sadrzaj onog objektivnog; *trece*, 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; *cetvrto*, Nancyjeva odredjenja etabliraju napostljetku 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 cistog uma") "sadrzaj svih pojava" odnosno "totalitet njihove /objektivne/ sinteze", nego postaje dimenzijom u kojoj se nastanjuju Kantova razmisljanja, posebice ona koja se odnose na svjetsko gradjanstvo. Svijet u Kanta postaje sferom opceg interesa.[17] Pa ipak, citanje Kanta cini se da nas isprva nece odvesti jako daleko, jer taj politicki pojam svijeta jedva da dospijeva do nekog izricitog odredjenja, nego je prije svega obiljezen upucivanjem na "covjecanstvo" kao rod, na koje se odnose Kantove argumentacije iz filozofije prava i filozofije povijesti. Rodni pojam covjecanstva tako izgleda da doduse implicira "svijet" kao *dimenziju politickog*, ali kao dimenziju koja je uvijek vec - po prirodi i ujedno posredstvom "moralnog zakona" koji je covjeku kao bicu slobode tekoreci urodjen - *unaprijed dana*, cime upravo ono ovdje sredisnje pitanje o *postajanju* te dimenzije biva zamraceno.

Osim toga cini se da je Kantova politicka filozofija u mnogocemu i povijesno nadidjena. Nije rijec samo o tome da njegova predodzba jednog svjetskogradjanskog ustava kao poretka mira medju suverenim drzavama zasnovanog na medjunarodnom pravu djeluje nedostatno ondje gdje se radi o tome da se ispitaju 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 medjunarodno pravo svedenog kozmopolitizma takodjer ne izgleda osobito pogodna da rijesi probleme danasnjih izbjeglica i migranata koje jedna takva ideja prava jednostavno ne obuhvaca i cije sudbine na drastican nacin dovode pred oci politicku nedostatnost historijskih ideja (drzavno)gradjanskog pravnog poretka pa cak i historijsku ideju ljudskih prava samu.[18]

Ta nedostatnost mogla bi ipak i sama biti utemeljena u onoj Kantovskoj gesti koja "svijet" dovodi u vezu s - u osnovi ahistorijskim - rodnim pojmom covjecanstva i taj svijet na taj nacin 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 proizasla iz Francuske revolucije, Americke revolucije ili ideje prava koje su formulirane ili nanovo ozivljene nakon Drugog svjetskog rata) i sama upucuje na jedan svijet u postajanju, u mjeri u kojoj su te ideje prava dozvolile i dozvoljavaju, da budu okrenute *protiv* "univerzalizma" postojecih pravnih poredaka i to ondje gdje se on pokazuje kao osnovica za iskljucivanja i diskriminacije. Tako primjerice Jacques Derrida s pravom podsjeca na nedovrseno znacenje tih pravnih ideja i shvaca ih - u blagom ali bitnom pretumacenju sveze izmedju "svijeta" i "covjeka" ne propustajuci markirati problematiku medjunarodnog prava - kao

juridicke performative koji
su neizostavni u suvremenim diskusijama:

"Obnova i reformulacija deklaracije o ‚ljudskim pravima' (1948.), kao i uvodjenje pravnog pojma ‚zlocina protiv covjecanstva' (1945.) obiljezavaju danas horizont *mondijalizacije* i medjunarodnog prava koje treba da bude pozvano da bdije nad njom."[19]

Pa ipak ostaje pitanje, *kako* svijet kao politicka dimenzija uopce *moze nastati*, a to znaci: kao dimenzija koja postaje dohvatljiva kao dimenzija *politickoga* samo na taj nacin da bude konkretno otvorena i premjerena. U Kantovoj filozofiji se odgovor na to pitanje moze naci prije svega ondje gdje on istrazuje mogucnost "jednodusnosti politike s moralom"[20]; ona upucuje u jednom sasvim odredjenom smjeru: funkciji i svojstvu *javnosti*.

8. Pitanje uskladivosti politike i morala za Kanta se mora postaviti zbog toga sto on moral i politiku uspostavlja kao potpuno razlicite sfere: dok iz morala za Kanta proizilaze nacela pravnog sistema, politika je naprosto "primjenjivanje nauka o pravu" ("ausübende Rechtslehre")[21] u skladu s nacelima drzavne mudrosti (Staatsklugheit). Ovo potonje je za Kanta djelovanje prema *svrhama* koje u najboljem slucaju sluzi dobru zajednice; moral, naprotiv, zahtijeva djelovanje prema *duznosti* moralnog zakona uma i to neovisno o bilo kakvoj mogucoj koristi odnosno o ovim ili onim svrhama. Otuda se ipak nadaje mogucnost "nesklada" izmedju morala i politike, naime onda kada se politika ne obazire na moral i kada ga pocinje prilagodjavati svojim trenutnim ciljevima; politika bi, naprotiv, prema Kantu, spomenuta "nacela drzavne mudrosti" morala uzeti tako "da ona mogu opstojati zajedno s moralom". Na razborit nacin mozemo 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 ucenjak", "kao da je ucenjak" 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 dvojbenima 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; covjekt *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 vise ne oznacuje oblik moguce jednodusnosti politike i morala, nego, da preuzmemo jedan pojam Oskara Negta i Alexandera Klugea, "organizacijsku formu drustvenog iskustva"[31], sto u nasem kontekstu znaci: sa svoje strane socijalna konstitucija drustvenog iskustva svijeta u sporu s odredjenim prisilama normiranja i iskljucivanja. Time je *formalnom* pojmu javnosti pridodat jedan *materijalni* element iz kojeg se na koncu konca objasnjava - takodjer formalna - diferencijacija javnosti u pluralne javnosti: element konkretnog drustvenog iskustva (ili iskustava) koje se u toj diferencijaciji artikulira. Pa ipak, te pluralne javnosti - takodjer i upravo u sukobu, u antagonizmu - ne stoje u medjusobnom odnosu ciste izvanjskosti; one su dio konstitucijskog zbivanja, cija je zajednicka dimenzija svijet.

10. Ono sto 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

drustvenim interesima i iskustvima. Otuda i nije slucaj da se protest kriticara globalizacije - kao simptom i obiljezje krize - prazni upravo ondje gdje se vjeruje da je moguce lokalizirati politicko uskracivanje javnosti u tom dvostrukom smislu.

Taj protest medjutim, ukoliko je u njemu rijec o nastanku nekog "drugog", nekog "antiglobalistickog" svijeta, nece se smjeti ograniciti niti na samu artikulaciju protesta, a niti na shematske prijedloge o uspostavi nekog alterativnog svjetskog poretka. Jedna svjetska javnost koja zasluzuje to ime, nece se moci mjeriti na natjecateljskom prodiranju u postojece strukture javnosti, nego prema tome u kojoj mjeri se dade odrediti socijalnim procesima konstitucije i drustvenim iskustvima, odnosno u kojoj mjeri je spremna uzeti udjela u njima - koliko je u stanju stvoriti prostore i vremena u kojima se artikulacije drustvenih iskustava ne odvijaju jedna pored druge, uzajamno se uopce ne doticuci, 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 vec ugradjeni oni mehanizmi iskljucivanja i razgranicenja (izmedju javnog i privatnog, izmedju muskaraca i zena, izmedju vlasnika i najamnih radnika) koji su naposljetku doveli do njegova historijskog osporavanja, odnosno do toga da ga se proglasi gradjanskim (*bourgeois*) pojmom, ciji zahtjev za opcim vazenjem zapravo koristi partikularnim interesima jos i ondje gdje im ne sluzi neposredno. Danas je ponovo rijec o razotkrivanju specificnih mahanizama iskljucivanja i ragranicavanja koji etabliraju javno pravo i javnu sferu u njihovoj suvremenoj krizi: to razotkrivanje moze se ostvariti samo na temelju iskustava zakinutih drustvenih grupa; ono ce se ovaj puta morati posebice usredotociti na mehanizme iskljucivanja i razgranicavanja prisutne u pojmu javnosti ogranicenom na *drzavljanstvo*, na temelju iskustava izbjeglica i

migrantica odnosno migranata u svijetu koji je izgleda zaboravio da ono sto oznacuje pojam "globalizacije" nije jedino moguce nacelo njegove promjen.

---

[1] Jacques Derrida, *L'université sans condition*, Paris: Galilée 2001, str., 51 (njemacki.: *Die unbedingte Universität*, (Bezuvjetni 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*).

[4] Na internetu: *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 [9]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 *Libérationa* posvecenom diskusijama o globalizaciji*:* *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 sluzi 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 vjecnome 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 vjecnome 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 nuzno 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 mogucnosti jedne potpune teorijske i prakticke *neutralizacije* socijalnih uvjeta moralne svijesti, pretpostavci koja upravo zaprecava pogled na pitanje o *socijalnoj konstituciji*: otuda i, u krajnjoj konzekvenci deduktivna gesta racionalisticke moralne filozofije, otuda takodjer apstraktni liberalni pojam individuuma.

[29] Immanuel Kant, "Odgovor na pitanje: Sto je prosvjecenost" "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 upucuje naravno na ranoga Marxa: "(...) *covjek*, to nije nikakvo apstraktno bice koje cuci izvan svijeta. Covjek to je *covjekov svijet*, drzava, drustvo." *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 gradjanske i proleterske javnosti) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972.