

Arhe XX, 40/2023

UDK 930.1

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.277-318>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

НАТАША С. МИЛОВИЋ¹

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

БУДУЋНОСТ И НЕПРОЗИРНОСТ – ПОВЕСНИ АСПЕКТИ ОЧИТОВАЊА КРИЗЕ КАО КВАЗИИМПЕРАТИВА ЗА САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА

Сажетак: У овом раду испитујемо и драматизујемо повесне аспекте очитовања кризе код савременог човека. Настојимо да опишемо како се повесни аспекти кризе пројављују у виду искушавања фактичности стварности – како такво искушавање зачиње својеврсно питање о идентитету, доприноси преиначењу статуса стварног, намеће другачију динамику односа стварности и субјекта. Расветљавамо на који начин такво преиначење са собом повлачи другачије поимање улоге онога што је код човека и у стварности непрозирно, како раскрива спрегнутост између телесно-афективног и духовно-рефлексивног дела човековог бића и његову улогу за субјект који мисли, тумачи, дела, спознаје. Овакво испитивање повесних аспеката очитовања кризе код савременог човека има за циљ да укаже на то: како и зашто начини „ношења“ са њим, који се препознају као стратегије неодговарања на такво повесно искуство, доприносе људском самопоробљавању и типовима ресантимана које настојимо да идентификујемо – односно како је с обзиром на овакво повесно искуство изводиво другачије постављање према себи и стварности – тј. како је у новонасталим повесним околностима изводиво одговарање на њега. Истиче се да је разматрање односа према таквој повесној ситуацији од значаја додатно

¹ E-mail адреса ауторке: natasa.milovic@aol.com

Рад је подржан средствима Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години, број: 451-03-68/2022-14 од 17.01.2022. године.

због тога што њено пренебрегавање све више подупиरे одрицање човека од оних аспеката његовог бића за које се показује да су од пресудног значаја за људску будућност.

Кључне речи: криза, повест, искуство фактичности, ресантиман, рањеност, ситуативност, непрозирност, аутентичност, слобода, егзистенција

ДРАМАТИЗАЦИЈА ПОВЕСНИХ АСПЕКТА ОЧИТОВАЊА КРИЗЕ КОД САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА

Увод у мишљење кризног код човека путем искушавања фактичности

Могло би се рећи да модеран човек стања кризе може да тумачи на научан начин или унутар оквира своје културе, али то у стању савремености није нешто јединствено. Непрестано се производе „приче” и објашњења која могу бити сасвим опречна по питању појединачних сегмената човековог живота будући да се разумевање човека све више парцијализује, те тако ни наука не претендује да се обрачуна са проблемом кризе човекове егзистенције, а култура у савремености не нуди јединствено упориште. Дезоријентисаност почиње до сржи да погађа савременог човека који унутар таквог стања постаје препуштен самоме себи.² Након свог врхунца, модерни свет је запао у кризу

² У књизи *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа* настојали смо да опишемо како је такво стање дезоријентисаности повезано са владајућим метанаративом нашег доба који смо именовали као „протетика за оријентацију“. Овај владајући метанаратив схвата се као заједнички именитељ свих наратива путем којих се у савремености расподељују протезе за оријентацију (животностилских, идеолошки диференцирајућих, психосоматски исцелитељских, технолошко-потрошачких, едукативно-регрутујућих, виртуално персоналних, медијски класификаторских, геополитичких и других). Видети више у књизи: *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, Наташа С. Миловић. У њој се између осталог указује на проблеме и ограничења приватизације, психологизације, социологизације и идеологизације кризног код човека. У овом раду пак нагласак стављамо на испитивање очитовања повесних аспеката кризе. Питамо се како се

свога пројекта и постмодерност нам се утолико испоставља као радикализација ове кризе. Та криза се манифестује у животима појединачних људи. Стање кризе није нешто што је кроз историју непознато човеку. Али оно што је одлика кризе почев од модерности, оно специфично у њој, јесте то да је човек у томе у потпуности препуштен самом себи.

Наиме, можемо да кажемо да је одлика „кризног стања” пре модерности била она у којој су колико-толико постојали начини за тумачење који су произлазили из саме слике света унутар које се живело. Настојимо да упутимо да је обележје специфичности кризе човека у вези са искусивањем фактичности света и човека – искусивањем стања света и човека које је уследило као последица неуспеха модерног пројекта. Оно што у том смислу, поједностављено речено, значи искуство фактичности јесте везано за човекову испорученост, затеченост у иманенцији која је „изгубила” своје носеће тежиште (изван човека), а која више није ни плодно тло за његово „пројектовање” (као што је иманенција третирана у модерности). Оно што подразумевамо под фактичним је нешто друго у односу на фактичко. Фактичко користимо када имамо у виду чињеничност – оно што за човека нема некакво повесно-притискајуће дејство као што је то искусивање фактичности себе и стварности. Ово прво може бити извор nelaгоде онда када је човек нпр. пренебрегавао одређене чињенице – и одједном се суочи са њима; али је оно уобичајено људско искуство. Код искусивања фактичности је реч о истовремености – искусивања стварности света само као нечег обездуховљеног стварског, туђег, што нас суштински обесмишљава, а што нам предаје слику о нама само као фактичнима – односно, живима само као пропадајућима у таквом свету. У том смислу искусивање

они очитују у настојању да их разведемо од све веће нормализације третирања њих протетиком за оријентацију, односно – разматрамо могућности аутентичног опхођења са кризним.

фактичности стварности и себе за човека постаје тескобно зато што се унутар њега он самом себи и свет за њега показује као нерасположив – са њим се интензивира неки вид човекове „осуђености” на такво стање света и себе – које као да се тек може трпети, а да то трпљење нема своје растеређење у нечему што би га надлазило – што би човеку дало простора да делује тако да преиначи своју ситуацију. Он се унутар ње показује као неделатан. Због тога искусивање фактичности стварности узимамо као човекову савремену повесну одредницу – у настојању да укажемо на њега као на оно што намеће другачије схватање човековог боравка у свету (баца ново повесно светло на његов положај у свету) који се пре треба узети као задатак, него као коначна повесна „пресуда” људској судбини. Зашто? Између осталог зато што фактичност није некакво објективно стање света које је одувек постојало, већ је иако се појављује као вид истине о стању света и човека – повесно условљено (тај вид истине која исто тако није целина истине о свету и човеку именујемо као повесну, *фактичну истину*). Исто, искуство фактичности стварности није нешто што искусујемо по рођењу – већ је оно у вези са рушењем саморазумљивости (која је, показатељно, инхерентна човековом боравку у свету) у вези са тим да стварност има своје носеће тежиште и независно од нашег удела у њему и да је она унапред подразумевано плодно тло за наше пројекције.

У складу са тим искуством као са човековом повесном одредницом коју ћемо узети као „задатак”, а не као коначан суд, расветлићемо кључне моменте и питања која се тим путем стављају пред човека. Налог таквог човековог повесног искуства рашчлањујемо на сегменте – питање о идентитету, питање расположивости телесно-афективног и умно-рефлексивног дела човековог бића, питање о оријентисању и ангажовању и сл. Пресудно, указујемо на то како управо такво човеково повесно искуство ствара пре повод за бег пред њим, него за разрачунавање – да оно и јесте повод да се „кризно код човека” предаје на „третирање” које доприноси његовом конформирању

глобалној суперструктури. Да она заправо себе одржава и обнавља кроз „заштиту, замаскиравање” оптерећујућег дејства човекове повесне ситуације. Утолико пренебрегавање искуства фактичности (које паралише нашу делатну моћ) и „бег” од њега не доприноси нашем постајању делатним; већ управо тек онда када се оно узме као за нас повесно одређујуће – намеће услове за „како деловања” саобразно нашој повесној ситуацији. Након што укажемо на стратегије којима се прибегава у (не)одговарању на такво повесно искуство, на тактике његовог избегавања – највећи део рада биће усредсређен на питање „како и одакле” одговарања.

Очитовање повесних аспеката кризе човека у савременом контексту – искуство фактичности

Иако ми јесмо и реципијенти усвојених, социјализацијом стечених начина опхођења према себи и стварима која нам прибављују значења неопходна за функционално опхођење унутар једне заједнице (то је онај део стеченог наслеђа који преузимамо из свог окружења), они су недостатни да нам одговоре на питања која се тичу човека уопште и нас самих унутар света. Када стварност постане не–импрегнирана јасним, саморазумљивим значењским оквирима који се изводе из општег поретка, она се за нас испоставља као фактична, као оно што тек треба да испунимо значењима. Међутим, ми фактичност стварности нисмо у могућности да видимо, осетимо, препознамо пре искуства фактичности. Искуство фактичности стварног се појављује када ми се измакне значењско тло под ногама, када се моја пројекција, представа о себи и стварима разлупа у судару са фактичношћу, постане испражњена од значења и погоди ме до сржи мога бића. Када нам стварност измакне простор унутар кога смо могли себе да разумевамо испоставља нам се то да је сама стварност за нас конститутивна, да смо њоме унапред захваћени. Тада није реч о томе да се ствари које смо очекивали,

за које смо се надали једноставно нису десиле, оствариле. Реч је о томе да су срушени темељи унутар којих смо разумевали себе и из чега смо полазили, на чему смо градили однос према себи, према другима. Није реч ни о томе да је потребно да ревидирамо постојеће основе, већ да они више немају значење за нас и ми остајемо огољени пред стварношћу која нам се приказује у својој фактичности, која за нас више није подразумевана полазна основа већ питање у које смо и ми сами увучени.

Својеврсно питање о идентитету као огољено појављује се када нас погоди дисконтинуитет, када наш целокупан однос према себи и свету постане уздрман. То је уопште и могуће од модерности, будући да фактиčnost стварности није нешто што нам потпомаже у изградњи слике о себи, већ је најпре у искуству фактичности разбија. До искуства фактичности ми о идентитету можемо да мислимо највећим делом у домену идентификације и за нас пожељних пројекција, и на том нивоу још немамо прилику да постанемо аутентични. Пре него се догоди дисконтинуитет, ми немамо потребу да питање о идентитету директно поставимо. Са искуством фактичности мени се отвара прилика да постанем аутентична, односно да себе изнова поставим, будући да сам до тада само почивала на продужетку стремљења која су била везана само за моје социјално-културно окружење. Искуство фактичности нас опет враћа на однос у коме смо огољени пред светом, у ком постаје неодрживо наше дотадашње саморазумевање будући да се оно у судару са фактичношћу слама.

Изричито питање о идентитету не тиче се нашег професионалног, материјалног или другог статуса, не тиче се ни наших идеолошких опредељења, наше вере, нашег пола, рода, нације или сексуалности. Заправо све такве врсте идентификације са искуством фактичности постају уздрмане и недостатне да нам прибаве уточиште. Ниједна од претходно набројаних ставки мени не може прибавити одговор на питање о мом идентитету након што искусим фактиčnost и

дисконтинуитет. Ипак, у савременом свету нам се ове верзије наших партикуларних одредница представљају као оно што нас суштински одређује. То доводи до све већег степена каријеризма и фетишизације постигнућа као таквог, до прибављања што више средстава, до императива да имам „став”, односно да заузмем страну, до класног детерминизма, до фундаментализма у религиозности. До тога да себе посматрам искључиво кроз род, пол жене/мушкарца било из патријархалне или феминистичке перспективе, или само кроз припадност нацији или спрема своје сексуалности.³ То не значи да нас оно у шта верујемо, нација, класа, пол или сексуалност до неке мере не одређују, већ да нам поистовећивање по том принципу не прибавља одговор на висини задатка који је припао човеку са савременом кризом.

У таквом повесном контексту, са нашим временом долази до тога да владајући метанаратив савременог света – „протетика за оријентацију”⁴ фактичност стварности унапред неизречито подразумева, постаје оно због чега (изнова и) „интервенише” тако што нам сервира мноштво протеза за гледање на себе и стварност – а на нама је да их одаберемо и сходно тенденцијама и понудама „мењамо”. Тим путем се оно што је повесно стање и искуство света и човека пренебрегава, неутрализује и постаје погодно „тло” за множење протетичких матрица. Оне раде као „олакшице” за ношење човека са таквом својом ситуацијом – али тако да сам човек путем тог „олакшавања”, одвајања од стварног стања ствари – све више

³ Видео рад Игора Симића дословно карикира такву расподелу која се изводи путем медијске платформе. Видети: <https://youtu.be/UWy8YKkf36k?si=O9hOaFw2FBTV9vUC>

⁴ Алузија на владајући метанаратив савременог света о ком је било речи у фусноти 7. Више у вези са њим у књизи: *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*.

постаје „обучаван” да тежи свом (само)поробљавању као свом „благостању”.

Као проблем савременог човека видимо то да је код њега све присутнија тенденција да признање својега стања кризе заобилази, односно да се користи понуђеним како ово стање не би осећао, како би га увек одгађао, преименовао, избегавао.⁵ Зашто је у томе проблем? Не само због тога што на тај начин он себе самог заварава већ зато што долази до натурализације образаца путем којих човек себе самог заварава тако да они наизглед почињу да имају већи статус „стварног” него оно што је човеково повесно искуство.

Унутар таквог, наизглед важнијег, статуса „стварног” не постоји простор за човеково утицање на ток ствари, како у свом животу, тако и у свету уопште. Као такав, човек себи узима своје делатне моћи и не само то, већ све више доприноси ишчезавању простора у свету који је намењен људима као мисаоним и делатним бићима. Ја сама нисам сасвим довољна да одговарам на повесно искуство које се тиче људи у свету уколико од стране других људи не постоји интенција ка томе. То јест, ја сам сама довољна да пред собом неке ствари обелоданим и да сходно томе делама и мислим, али како би оно што улази у свет са мојим искуством постало јавна ствар, мени су потребни други људи који то разумеју, оспоравају, коригују и сл. Уколико тога нема, колико год располагала овим простором који се тиче мене саме, не уступа ми се могућност да делујем међу људима као она која јесам.

Наше кризно стање се у актуелним понудама експлицитно не означава као стање кризе, већ као низ стања у којима ми треба да имамо што више средстава да одговоримо на

⁵ Видео рад Игора Симића Instant but Distant (На вези без везе) са иронијском дистанцом опевава такав приступ људима. Више о томе: <https://vimeo.com/438898525>.

што више за нас могућих несигурних, некомфорних ситуација и да се на тај начин потврдимо као снађени у савременом свету. За то „како да се снађемо” већ постоје решења која нам се нуде и ми треба да их усвојимо, купимо, обезбедимо за себе. За то нам је потребно што више средстава. И то је спрега која потпомаже замајак производње не само материјалних добара, већ производње идеја, флоскула, маркетиншких слогана који треба да нам прибављање производа и услуга представе као ствар која решава нашу привремену неснађеност.

Ако ја себе разумевам само путем форми које ми се нуде како медијски, путем понуде, из мог ужег и ширег окружења или традиције, ја путем њих стичем „право” да учествујем у непрекидној „утакмици” надглашавања које медијски простор попуњава на начин који ствара све веће антагонизме између којих је дијалог тешко изводљив. Дакле ако не постоји ова надилазећа инстанца која је повезујућа за наше припадносне идентификације, ми готово да не можемо да се споразумевамо, можемо само да се надглашавамо. За то је потребно што више медијског простора, што више средстава за обезбеђивање медијског простора и што више конфузије, јер у интересу центара било које власти није да се споразумемо, већ само да постижемо све већу гледаност, читаност. Да се све више ствари поједноставе да бисмо били у кораку са тиме колико савремени посматрач уопште може да се концентрише да испрати нешто. Оно што је опасно у таквој ситуацији је то да и међуљудски односи почињу да бивају обликовани таквом ситуацијом да нам је све теже да се заиста разумемо и споразумемо.

Питање „ко сам ја сама” или изричито питање о идентитету појављује се уједно уз питање о смислу и утолико захвата шири, фундаменталнији комплекс односа мене у свету него што то може бити било која врста биолошки, социјално или традицијски стечене идентификације.

Питање о смислу може да се појави тек када искусимо бесмисао. До тада није било неопходно, нити могуће да себи поставимо то питање. Оно се појављује када схватимо да без смисла нам је неподношљиво да живимо. Није реч о смислу као „смислу живота”, као некој мистификованој категорији коју треба спознати и онда сходно томе живети. Смисао као такав није никаква вредност, већ визура без које ја не могу да сагледавам, повезујем, разумевам, вреднујем ствари да бих могла да градим однос према њима и себи. Нама не би требао смисао као егзистенцијално нужан да је свет устројен према некој врховној вредности. Смисао као егзистенцијално нужан потребан је када ишчезне интегративна матрица човека. Ако човек нема путем чега себе да интегрише унутар света, онда је његово стање уједно стање испалости из света и притешњености њиме. И баш зато што је тако, то више не може да „покрпи” никаква врховна вредност. Човек најпре не уме да изнесе бреме које му се наметнуло у савременом свету, и жеђ за смислом се појављује из потребе да у таквој ситуацији покуша да пође од оног што му је колико-толико прозирно, оног што не може да види без визуре смисла. Смисао на егзистенцијалној равни је важан онда када наш живот изгуби смисао, односно када увидимо да га за нас никада није ни било.

Како се испоставља да ја нисам унета у живот и свет као „она која јесам“, односно као за себе смислена, ја то тек треба да постанем. Утолико искусивање бесмисла и потреба за смислом на обрнут начин раскривају то да се наше присуство у свету не исцрпљује тиме „да се јесте (егзистира) на овај или онај начин” – већ да се од нас „изискује” то да се буде.⁶

⁶ Делез са Гатаријем пише: „Поставити дијагнозу постајања у свакој садашњости која протиче, то би по Ничеу, био задатак филозофа као лекара, 'лекара цивилизације' или изумитеља нових начина иманентне егзистенције.” (Жил Делез, Фелик Гатари, *Шта је философија?*, стр. 144).

Будућност и непрозирност – потреба за ангажовањем

Поред тога што се испоставља да савремени човек трпи последице модерности, излази на видело и то да он постаје посве одговоран за оно што долази. Одатле фундаментална потреба да се говори о његовом ангажовању спрам околности у којима је затечен. Ангажовање постаје све теже како због непрозирности света у којем живимо тако и непрозирности нас самих. Колико год човек био само жртва околности или колико год користио стање кризе за прибављање сопствене добробити, живимо у времену у коме му се испоставља рачун не само за оно што је учинио већ и за све што није учинио, а могао је. Рачун за неучињено морао је „постојати” и раније, али је он морао бити у вези са оним што је донекле сматрано ваљаним чинити, сходно чему поједностављено можемо рећи да је неучињено увек било делимично у вези са не-чињењем ваљаног. Како данашњи човек спрам другог у нормативном смислу није задужен ни пред каквом „вишом, свевидећом” инстанцијом, сем пред законима чији су прописи засновани на ненарушавању слобода и права других – он постаје дугујући себи и другима по ономе што му је могуће бити (што је од себе могао бити себи, другом, са собом, међу другима). Ако не постоји виша инстанца, онда постоји она сходно којој јесмо (само)сведочећи са собом и међу другима по ономе што јесмо (што бисмо могли бити). А што нама није прозирно, нити као унапред извесно доступно – те одатле и једним делом нелагода ситуације савременог човека.

Одатле није више само савест та сходно којој можемо да се равнамо на основу моралних закона и да „испуњавамо” оно што је ваљано чинити (одржавајући је на тај начин „чистом”). Него *етички императив постаје неразвезив од егзистенцијалног и онтолошко-сазнајног аспекта нашег бића*. Утолико се човеку рачун више не испоставља ни претњом Страшним судом, ни законима, никаквим налогом који долази споља, већ је то процес

који се одвија у њему самом и мимо његовог знања и воље будући да је постало повесно условљено то да је оно што је у нашем бићу за нас неосветљено постало наше бреме које вапи за тим да буде осветљено. Бреме неосветљеног није само „терет унутар нас” који се мора носити, већ је оно и поприште бивања могућим нас унутар (неосветљеног) самога света, односно могућност за нашу актуализацију унутар света као оних који из оног чиме бивамо обухваћени и пред чиме смо прозвани можемо бити. Налог осветљавања није само продужетак радозналости просветитељског ума, ствар спознаје и илузије да ће човек једном до краја у себе прозрети да би себе засновао – већ је управо увек делимична прозривост човеку неопходна за његово руковођење, будући да би без осветљавања остао препуштен безименим силама (које заправо и владају маркетиншки шаролико упакованим пропагирањима стилова живљења и путем њих нама самима)⁷. Неосветљеност може све више владати нама што смо ми удаљенији од одношења према том делу себе. Што постоји мањи степен општења с непрозирним делом нашег бића, већа је вероватноћа да ће оно нас саме почети да угрожава.

⁷ Привидну „неконфликтну” усаглашеност између појединца и друштва која поприма „магијско-ритуални” однос увиђа још Херберт Маркузе у књизи *Човек једне димензије*: „У тим навикама мишљења изражена је тенденција ишчезавања напетости између појаве и реалитета, факта и чиниоца, супстанције и атрибута. Елементи аутономности, откривања и критике повлаче се пред парцијализацијом, потврђивањем и имитацијом. Магични, ауторитарни и ритуални елементи прожимају говор и језик. Расуђивање је лишено посредовања, која су ступњеви процеса спознаје когнитивног процењивања. Појмови који проичу чињенице, и тиме их трансцендују, губе своју аутентичну лингвистичку репрезентацију. Без тих посредовања језик тендира ка изражавању и произвођењу непосредне идентификације ума и чињенице, истине и постојеће истине, есенције и егзистенције, ствари и њене функције. Ова идентификовања, која смо срели као обележја операционализма, поново се јављају као обележја расуђивања у друштвеном понашању. Овдје функционализација језика помаже да се сузбију неконформистички елементи структуре и кретања говора.” (Херберт Маркузе, *Човек једне димензије*, стр. 91).

То никако не значи да је апсолутна прозирност уопште доступна човеку као таквом. Као самом себи унапред неосветљен човек и јесте онај који јесте то што јесте тек по прозирању. По прозирању тек и може бити онај који јесте, односно по имању у „шта” прозирања, по оном непрозретом. Када би једном до краја у себе прозreo, он више не би ни био човек већ неко „боголико биће”. Човекова претензија на стварање технолошки заснованог ума вештачке интелигенције која би се заснивала на њеној наводној „свепрозирности” заправо је хибрид идеје Бога као свепрозривог и налога просветитељског ума да се све осветли. Таква би њена наводна „свепрозривост” заправо могла постати и апсолутни мрак⁸ будући да би човек у тој претензији да себе схвати из перспективе „некад важећег” свепрозирујућег Бога могао да (над собом) успостави незамисливу владавину терора неке „тео”-идеологије сходно којој би на делу увек било неко „сакаћење” човека за оно у шта ни сам (те тиме ни ништа што он може да створи – вештачка интелигенција) не може једном до краја прозрети. Ако је човек устројен као себи до краја непрозиран, онда то за шта би био „осакаћен” не би могла бити нека споредна ствар, већ управо њему недоступна непосредна непрозирност као његова суштинска одредница.

⁸ У *Анти-Едипу* Делез са Гатаријем се већ у вези са „просветитељским мраком” позива на речи Роналда Лаинга из књиге *Политика доживљаја*: „Ако људски род опстане – будући људи ће, бојим се, освртати се на наше просветљено доба као на истинску владавину мрака. По свој прилици биће они у стању да се, схватајући иронију ове ситуације, забављају много више него што је нама дато. Ми ћемо испасти смешни.” Макс Хоркхајмер (Max Horkheimer) и Теодор Адорно (Theodor W. Adorno) у *Дијалектици просветитељства* пишу: „Човјек мисли да се ослободио страха кад нема више ничег непознатог (...) Чиста иманенција позитивизма, последњи продукт просветитељства није ништа него универзални табу. Уопште ништа више не смије остати извана, будући је већ и пука представа о изважкостии прави извор страха (подвукла Н. М).” (Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Дијалектика просветитељства*, стр. 29).

Онда када је човек отворио онај део себе и стварности који не може да спозна до краја, а мислио је да ће моћи, испоставило се да нема начина да се једном до краја успостави као модеран. То је онај део нас који је обично био тумачен постулатима религије, било да је она политеистичка или монотеистичка. Дакле, човек се са отварањем овога поља за себе из свог просвећеног става испоставио као онај који је самом себи постао задатак и решење, односно онај који је себи наметнуо замку коју сам треба да разрешава, а да то никада не може да учини до краја. То није ствар појединачних људи који су имали претензије да задиру у оно што није уобичајено тумачење од стране институције Цркве, који су постојали и у средњем веку и због тога оптуживани за јерес. То није ни античком човеку познато, иако је њему била својствена изразита жеља за спознајом себе и света. Већ будући да је модерни пројекат био општи подухват на ком је требало да почива успостављање света, исход тога је почео да се тиче сваког појединачног човека. Неуспех овог општег подухвата није могао да нас врати на претходно стање већ нас је увео у стање перманентне кризе, где је појединачан човек почео да трпи последице онога што од почетка није било на реалним основама. И не само што трпи последице тога, већ постаје задужен за њих, пошто му се показују као незаобилазне. Оне нису незаобилазне са моралне тачке гледишта, већ са становишта повесне ситуације која погађа појединачног човека, која нам испоставља то да оно непрозирно мора бити спознавано како бисмо могли да располажемо својим животом. А располагање својим животом није само тек настојање које може бити ствар избора, већ је оно тесно повезано са потребом за оријентисањем. Наиме, ако ми не располажемо њиме, не може више да се одржи идеја о томе да смо себе препустили Богу па смо изузети из тога, да нама владају слепе силе природе, анонимне магијске силе и сл., већ смо ми они који смо подложни утицају свега што нам се унутар савременог света

нађе на путу, оног што, будући непрегледно, више потпомаже нашу дезоријентацију него што нас оријентише.

Под „располагањем својим животом” не подразумевамо да је човек господар своје судбине. Већ будући да је човек унутар света који је у стању дезоријентисаности, намеће му се да мора некако да се оријентише. И онда када он то чини самостално и „уме” да води свој живот – не значи да ће икада постићи некакво апсолутно располагање собом. Баш зато што себи никада није до краја прозиран он никада не може да дође у позицију да преузме све „конце” у своје руке. Реч је о томе да ако ја не настојим да водим свој живот, изгледније је да ће преовлађујућа мњења узимањем све већег маха у мени самој почети да руководе мноме. То није ствар неке завере, већ је дошло до увезаности онога што је с једне стране за нас опскурно а бременито са оним обрасцима корисничког друштва којима иде од руке да тиме овладава, припитомљава и пасивизује га. То је готово било немогуће унапред смислити, већ се то испоставило као последица напретка претензија модерног човека. Нема више начина да се „упре прстом” у узрок тога стања, нити оно уопште долази из једног центра, већ ова увезаност то овладавање потпомаже, обнавља и инспирише.

Наиме, онда када се за човека отвара поље које њему најпре није, нити икада може бити до краја прозирно, он бива „прозван” да себе сходно томе поново проналази будући да тај део себе не може игнорисати. То није ствар његове воље и намере, већ нас стварност често приморава на то. Да бисмо постигли неки ниво рефлектовања ње, ми морамо да истовремено неки ниво нас који нам није био прозиран уздигнемо до нивоа рефлексije. Дакле, ово поље непрозирног није само код човека самог већ и у свету – стога и непрозирност схватамо у егзистенцијалистичком кључу сходно ком претпостављамо то да ја не могу ствари да самостално протумачим ако не тумачим и себе саму, односно та два процеса

условљавају један други и због тога човеков живот чине комплекснијим. И надаље, то где тумачим себе саму није тамо где сам за себе већ тумачена, протумачена, већ тамо где још нисам. Јер да јесам, не би ми било потребно да то тумачим, могу тек да то пре-тумачим, онда када протумачим оно где још нисам. Онда када човек наводно нема више шта да тумачи, кад му је све јасно и мисли да има кључ за тумачење, он полако упада у идеолошки или догматски начин мишљења у ком оно што наилази треба тек да подведе под оно што је већ био протумачио и да себе „поштеди” поновног пре-тумачивања и себе и ствари.

ИСКУСТВО ФАКТИЧНОСТИ И СТРАТЕГИЈЕ (НЕ)ОДГОВАРАЊА

Могло би се рећи да се „одговори” на искуство фактичности – које нам обелодањује нашу повесно условљену ситуацију и које се намеће као за нас одређујуће – крећу од неке врсте савладаности таквом ситуацијом, која се очитује у „есенцијализацији” рањивости⁹, до наводне „без-ситуативности” која се заснива на самообмани о својој ситуацији. Не мислимо да су то по себи чисте категорије, али свакако јесу наизглед две радикално другачије позиције које тако постављамо да бисмо разумели на који начин су и једна и друга паралишуће, те тиме и неделатне.¹⁰

⁹ Синтагма „есенцијализовање рањивости” скована је подстакнута запажањима ауторке Венди Браун (Wendy Brown) у вези са политизацијом идентитетских група на основу озлеђености, феномена који она назива „рањени идентитет”. Она се у заснивању овог појма наслања на Ничеов појам *ресантимана*. У нашем случају, на овом примеру, разматрамо есенцијализацију рањивости имајући у виду увезаност проблема егзистенције и искуство фактичности, начин ношења са њим.

¹⁰ На тумачење које се тиче односа афективно/рефлексивно подстакнути смо Делезовим разумевањем афективности у књизи *Спиноза и проблем израза*.

Есенцијализација рањености

Под савладаношћу таквом ситуацијом подразумевамо то да је она толико завладала неким на афективном нивоу, да није способен да о њој мисли, да је досмишљава, сем да и у мислима одражава постојећу структуру афективности из своје ситуације. Утолико оно што је стратегија такве позиције јесте да онај који је савладан таквом својом ситуацијом не може ни за шта да се ухвати сем за то што је рањен, угрожен. Будући да је телесан, он не може да се отараси своје ране и она остаје у/на њему. То јесте начин на који она за нас јесте саставни део нас, али који будући да је само слепо афективан онда и ради против нас. Наиме, афективност није само наша препрека већ и претпоставка за нашу мисаоност, тако ова савладаност ситуацијом није само због тога што смо афективни, већ зато што наша афективност остаје неартикулисана, „некомуникабилна” са мисаоним „делом” нас.

Како долази до ове неартикулисаности афективнога? Тако што оно што нас је ранило, оно око чега се направила моја рана на мене има ефекат којим ја не могу да располажем. Зашто? Зато што онај део нас који потпада под афективно подручје тиче се једним делом природе у нама, наше неодвојивости од ње. Оних сила природе унутар нас које раде по принципу напетост–опуштање¹¹, те онда ми можемо само из афективног дела себе који није досегао своју рефлексију – и утолико нема дистанцу како у односу на своју ситуацију, тако ни у односу на оно због чега је рањен – да будемо тек „реагујући”. Чак и када прихватимо тврдњу да је сама природност прожета мисаоношћу, не можемо да кажемо да се она може актуализовати за човека без његове рефлексије. То није само за савременост карактеристична појава код човека, али оно што је у њој савремено јесте то да

¹¹ Алузија на Делезово тумачење логике организма кроз призму механизма напетост-разређење.

будући да сам погођена искуством фактичности – могу да се „есенцијализујем” око своје ране. Ако сам ја есенцијализована око своје ране, ја постајем само реактивна и мој је идентитет утолико као реактиван недостатан да одговори на проблем идентитета који пред мене поставља ситуација у повести. Не само то, него у таквој позицији ја бивам афективно паралисана и неделотворна. Ја своју есенцијализовану рану могу да „исполитизујем” и да на тај начин на њу скренем пажњу, али тако ја себи унапред одузимам моћ деловања (будући да сам и духовно рефлексивно биће)¹² и своју позицију рањености представљам као отелотворење онога што јесам, односно себе утемељујем на афективној категорији, која није досегла ступањ рефлексije. Онда када афективност за мене не досегне ступањ рефлексije ја не могу да преиначавам ни себе нити сам свет, већ се тек у њему појављујем скрећући пажњу на себе. Ако и настојим да интервенишем унутар света, моја ће упрегнутост пресликавати постојећу структуру на којој сам заснована и утолико ће остати на реактивном нивоу. И не само то, већ ћу ја, будући реактивна, пресликавати и постојећу структуру односа која ме је ранила, будући да је ја путем своје ране утеловљујем као своју есенцију.

¹² Њих схватамо као неделатне (ослањајући се на схватање деловања Хане Арент и Делеза – о довођењу у везу схватања деловања ова два аутора више у књизи: *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*) управо зато што сматрамо да деловање мора проистичати из изворишта које је посве другачије природе од логике савремене продукције „активизма/ангажмана” (који су саставни део идеолошко диференцирајућих наратива у оквиру метанаратива протетике за оријентацију) – која, управо зато што је сама „рањивост” човека неотклоњива, ту неотклоњивост успева да експлоатише кроз призму пролиферације политизације „рана” и тежње за њиховим отклањањем; тим путем се нижу само „сврси-сходне” представе о идентитету, а деловање схвата само кроз призму све веће регулације светског друштва за сврхе достизања сома-психо-социо-дикеје.

Зато ми из позиције есенцијализовања око онога што нас је ранило себе доводимо до стања беспомоћности којим подупиремо постојеће стање, којим смо опхрвани и од себе правимо последицу њега. Када се томе придода очекивање које нам намеће савремени свет – да смо ми сами криви за своју „неснађеност”¹³, ова се рањивост продубљује и доводи до стања безизлаза које нас паралише и онеспособљава да се актуализујемо по ономе што можемо. Утолико есенцијализовање рањивости увезано са савременим очекивањима од нас и са савременим тенденцијама производи за нас стање у коме смо као у „живом благу”, јер је увек могуће увезати на постојећу рањеност оно што нас „још” угрожава¹⁴ будући да је центар нашег идентитета у угрожености и на њега све друго налаже. Таквим увезивањем афеката ми постајемо поробљени ресантиманом. То нас паралише да било шта предузмемо око своје ситуације.

¹³ Више о томе видети у књизи *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, први део књиге, одељак "Кривица, савест, прекор и своја вредност".

¹⁴ Делез у књизи *Спиноза и проблем израза* (поглавље „Етичко виђење света”) тумачи Спинозине поставке о афектима жалости и радости – као онима који умањују или увећавају нашу делатну моћ. Тада спомиње кованицу „уланчаност жалосних афеката” (Жил Делез, *Спиноза и проблем израза*, стр. 303.) на основу које ми разматрамо процес путем ког долази до надовезивања на нашу првобитну рањеност онога што нас *још* угрожава, што нас тим путем још више паралише. То је процес који се готово сам од себе генерише онда када, постојећа рањеност постаје наша „срж”. Сходно таквом уланчавању ми сами себи одузимамо делатну моћ тиме што нас замајац уланчаних афеката увлачи у процес којим себе саме савладавамо – по којем, могло би се рећи, да и оно што нас је најпре ранило – постаје секундарно (мање отежавајуће) наспрам процеса који сами „подупиремо” окупљајући се око ланца афеката жалости.

Без-ситуативност и индиферентност

На супротном полу од савладаности таквом ситуацијом јесте такозвана „без–ситуативност” која подразумева да – будући да смо у савременом свету „раскорењени” – нема ничега што би нас могло ограничити у томе како да себе разумевамо. Таква позиција игнорише нашу рањивост, односно на тај начин наводно одриче значај афективности за нас. Будући да ја могу бити у сваком тренутку мобилна и да ме ништа не везује унутар мојих околности, ја нисам ограничена било каквом ситуацијом и ја немам своју ситуацију. Дакле, чак и ако би ме нешто ранило, ја знам да имам „слободу” да се изместим од тога, да се закупим нечим следећим што ће поништити моју рањеност, чак ми обелоданити да то нисам никад ни била. У поништавању сопственог „права” на рањивост ми себе увезујемо у обмане које нам на располагање уступа савремени свет. Обмана ми омогућује да имам представу о себи која ми се прохте, самообмана постаје облога свега што би за мене било узнемирујуће. У таквом контексту истинитост би била рушилачко начело, док би (само)обмана постајала начин за прибављање мени мог „идентитета”.

Оно што ја не желим да видим јесте то да је неко савладан својом ситуацијом, будући да имам страх да је такво стање и мени могуће. Механизам одбране спрема оног што би могло бити и мени могуће се може оспољити у презиру према рањивости (као другости наспрам које треба да се потврдим као она која то нисам) и све већем улагању у представу о себи да нисам рањива. Или могу бити склона сажаљењу толико да путем представе о другом као рањивом потврђујем своју нерањиву „без–ситуативну” позицију. На другој страни, онај који се есенцијализује око рањивости може себе додатно да сматра кривим јер њему не иде од руке да буде „без–ситуативан” и да оног ко то „јесте” мрзи због тога. То су два процеса који се међусобно потпомажу, обнављају.

У овој другој позицији потребно је да ја изнова предвидим, санирам потенцијалну рањивост и да имам нови одговор на то зашто остајем не рањена већ индиферентна. За то ми је потребно да се опет обманем толико да себе све теже могу да отрезним од тога. Ја долазим у позицију у којој се својим позитивним обманама светим ономе што би ме потенцијално ранило, пред чим изнова иступам као да ме не рањава пошто наводно „нисам рањива”. Будући да почињем да се „светим” свему што би ме потенцијално ранило на начин на који бацам удицу на други терен на ком треба да се потврдим као да ме не рањава, упадам исто у позицију ресантимана.

То није свестан процес, као ни код увезивања угрожености за есенцијализовану рањеност, већ начин на који ми оно од чега полазим у свом разумевању ствара замајак који се онда обнавља оним што належе на наше основе да би их поново потврдиле.

Проблем и једне и друге позиције јесте што обе почивају на очекивањима да „око нас” треба да се „сам од себе” оформи простор по којем ћемо бити препознати по ономе што „јесмо” – а да је довољно да ми или заложимо од себе само своју „рањеност” или да потврђујемо своју „нерањивост”. Прва је стално ишчекивање да се то деси, будући да оно што сам ја урадила јесте скретање пажње на оно где сам рањена, док је друга стална потреба за потврђивањем онога да нисам рањива, које може да се одвије тек након што ме неко препозна као такву. И једна и друга позиција у захтеву за препознавањем хоће себе да заснују путем постојећег стања ствари, односно да тек након што буду препознате (сходно заложеној рањености, или нерањивости) могу „заиста” да буду оно што јесу. На тај начин – (савладаношћу ситуацијом или наводном „без–ситуативношћу”) долази до нашег одрицања од присвајања себе из своје ситуације коју нам искуство фактичности испоставља – по којој уопште можемо и постајати они који јесмо, сходно чему можемо и

иступати по ономе што јесмо – да бисмо тек по томе и могли бити препознавани као они који јесмо; што је несводиво на логику сходно којој сама потврда тога како у својој саморазумљивости претендујемо да будемо виђени треба да нас учини онима који јесмо.

Искуство фактичности као повесна одредница и „задатак” за човека

Напоменули смо да је искуство фактичности најпре разоран феномен по наше пређашње саморазумевање. Због такве његове природе и због тога што је оно одлика човекове повесне ситуације ми ћемо га посматрати као повесну одредницу човека која је својствена савремености, као искуство које је човек могао искусити тек у секуларном устројству модерности. Такво искуство погађа човека уопште, али је начин на који га ми искусујемо појединачан и утолико од нас изискује одговарање које претпоставља наше лично залагање. Важно нам је да разумемо да ми са искуством фактичности не бивамо само погођени оним што у стварности није интелигибилно, прозирно, већ ми наспрам себе самих бивамо гурнути у страност, у своје неизрециво. Тек тада смо у прилици да видимо, искусимо суштинску међузависност између нас и стварног. И то онда када и једно и друго није за мене прозирно, када кантовски речено не потпада више под предео „стварности за мене”, већ постаје нешто што мени начелно најпре није доступно и утолико је за мене оно што ми суштински измиче, режим путем ког сам себи проходна и путем које ми је стварност у којој сам проходна. Такво усецање, ремећење проходности мене у стварности и проходности стварности за мене намеће другачије услове одношења човека према свету и самом себи. Баш зато што је реч о суштинском ремећењу, то није тек нека моја „когнитивна дисонанција”, нити нешто што је за мене тек збуњујуће, нејасно, што није у домену мог знања или што је недоречено, већ сам

свим својим бићем увучена у то. Што претпоставља и то да сам ја савладана и у телесно–афективном смислу онда када је мој рефлексивни апарат недостатан да појми, спозна, прозре у оно пред чим сам се нашла.

Тада наша гурнутост у непроходност унутар нас самих, непроходност стварности за нас и у телесно–афективном и у умно–рефлексивном смислу, производи „принудни” вид нашег осамљивања у свету – раскривајући нашу *самост*¹⁵. Она није у вези само са чињеничним бивањем (са собом) самим, удаљеним од других, већ је у вези са оним одакле унутар свог бића постајемо изложени повесно подстакнутом, „начетом” делу нас. Да бисмо могли да се наставимо као они који јесмо у будућности, из своје самости, повесно „начет” део нас треба да буде од нас нама расветљаван и саобразно расветљеном и присвајан као изричит део нас. Онда када до једног дела нашег бића (на које нас „баца” искуство фактичности) до ког је некад важио као „досежући” поглед Бога, богова – не досеже непосредно „поглед другог” (али ни нас самих у потпуности) – он нам постаје тек из наше самости „укључујући” као за нас и међу другима делујући. У том смислу, расветљавање и преузимање од нас самих из себе самих повесно подстакнутог дела нас постаје предуслов да се успоставља проходност, прекорачује „принудна” осамљеност нас у свету (најпре нас спрам себе самих, последично и спрам других). Самост у таквој констелацији јесте кутак нас из ког нам је омогућено уобличавање форми самоодноса и односа према ономе што је за нас повесно одређујуће – сходно томе и самоизналажење „себе самих” из повесно одређујућег. Она је оно одакле се, сходно таквој повесној ситуацији, „самоизналазимо” питајући се „ко ми јесмо”, тако да је то питање спрегнуто са присвајањем питања о

¹⁵ Концепт самости о којој говоримо близак је схватању самости код Лава Шестова.

човеку у свету. Парадоксално, да би стварност могла бити виђена и из оног што није само фактичност, што је даље и дубље од повесно условљеног стања света (стања света које се тек у искуству фактичности „кондензује” као за нас одређујуће, и то тако што нас испоручује непроходности и непрозирности), неминовно је прво искусити погођеност фактичношћу нас и света као за нас одређујућу – да би се на њу одговарало. Утолико, заобилажење прихватања погођености искуством фактичности, игнорисање налога унутар њега, више доприноси губљењу себе у таквом стању света.

Искуство фактичности у том смислу посматрамо као повесни задатак за човека, а не само као искусивање стања света које „трпимо”¹⁶. Онај део у који нисам успела да проникнем постаје оно што ме надмашује и што се показује као „интелигентније” од мене, моћније и прозирније него што сам ја сама. То што ме надмашује посведочује надмоћ стварности по себи која се тим путем посредно „пројављује” (са последицама које у нашем бићу оставља искуство фактичности) и очитује, условно речено, и на страни нас, као оних који су део стварности (који су њен мишљењем обдарен део), али и на страни стварности. Тим путем оно што се очитује на страни нас и на страни стварности, донекле парадоксално, постаје „заметак” за виђење себе и света даље од своје фактичности. То „пројављивање” стварности по себи сведочи у прилог човекове мањкавости, тако да он себе може тек да условно доврши, довршава тако што ће себе спрам тога да поново поставља. Моје даље смерање изводљиво је тек након што се изнађе начин за успостављање односа према томе (оног односа који се тиче и преображаја дотадашњег самоодноса) да бих у односу на њу даље могла ствари да уређујем и досмишљавам. Ово наше

¹⁶ Такав став јесте на трагу Ничеовог односа према нихилизму – који је био, са једне стране, његово обзнањивање, али и повод да својом философијом утре пут активном нихилизму.

признање, допуштање да ме тако нешто обликује, спада у домен оног што је за мене најпре сурвавајуће, јер се показује да је свако моје пројектовање недостатно, никада до краја утемељено и никад сасвим добро и исправно. Онда ја немам ни за шта друго да се „ухватим” сем за ову надмоћ стварног која се у мој живот уноси тим путем и остаје непојмљив. Остаје за мене узнемирујући док му не дозволим да путем мене унутар стварности почне да постоји као нешто интелигибилно, донде докле успевам да себе устројавам тако да у њега прозирем. За то ја нисам тек унапред до краја „подешена”, већ себе морам да подешавам. Када моје искуство бива обликовано вишком стварног који је пресудан и утолико за мене судбоносан, морам да изумевам форме унутар којих ћу разумевати себе и свет. Начин за разумевање света и тог дела мене није нешто чиме се може овладати или што се тек може знати, преузети из окружења, већ ја сама морам да постајем, изумевам тај начин.

Када човек самог себе не може више да „ишчитава” из оквира поретка, његово искуство живљења бива фундаментално обликовано његовим изостанком поретка, фактичношћу стварног које није до краја интелигибилно. Тим путем нам се „саопштава”, погађа нас (афективно и рефлексивно) онај ниво стварног који је неименљив, никад прозиран и који само путем нас може да се поново угради у стварност тако да не буде једном до краја растумачен већ само путем нас присутан и на тај начин обелодањен. Није реч о томе да ми то чинимо због тога да стварност учинимо прозирнијом, већ нам је тај део ње неопходан да бисмо захватили саме себе. Игнорисањем тога ми бисмо све више губили могућност (само)одношења које би имало потпору у стварности.

Због чега још вршимо неку врсту превредновања искуства фактичности? Зато што је оно што нам се тим путем „предаје да буде искушено” феномен своје врсте преко ког се испоручује неименљив део стварног. То јест испоручивање

неименљивог у искуству фактичног је *par excellence* савремени феномен, односно повесно је условљен. Утолико што је повесно условљен, он постаје круцијална одредница у разумевању човека и неопходна за његову конституцију. Без ње ми бисмо говорили о човеку као оном који је посве изван повести, што од модерности важи као неосновано будући да повесна мена постаје саприпадни део човековог бића.

Како нас оно уздрмава на телесно-афективном нивоу, овај афективни ниво нас повратно савладава у умно-рефлексивном смислу јер он недовољно влада степеном препознавања онога у шта смо афективно увучени. Ту се суштински доводи у питање идеја о целовитости нашег бића, јер оно за нас постаје унутар себе непроходно. Овај ниво непроходности јесте оно што нас испоручује искуству бесмисла будући да сами себи постајемо готово духовно-афективно нерасположиви.

Онда када се постави питање не само о мени самој већ о човеку као таквом унутар света, о његовом смислу, долазимо на терен у коме се питамо о томе да ли је он као биће обдарен могућношћу за задобијање смисла о себи самом унутар света, јер ако није, онда он нема потребе да било шта чини, труди се, ради, жели и слично, јер је за њега унапред све бесмислено. Постаје свеједно да ли чиним добро или зло, да ли себе побољшавам или чиним гором, да ли да радим или не радим, да ли да уопште ишта чиним или не чиним. Тек са искуством бесмисла себе самих у свету, испоставља се смисао као кардинална категорија за човека, без које, због тог искуства, он готово да не може да издржи живот. Не да не може да се „оствари”, прилагоди, већ дословно не може да издржи.¹⁷ Жеђ за смислом је зато најпре

¹⁷ На то да је „човек патио од проблема свог смисла” Ниче указује на крају *Генеалогije морала*. Он пише: „[он] није знао себе да оправда, објасни, потврди, патио је од проблема свог смисла (...) Бесмисленост патње, а не сама патња, била је клевета која је до сад притискала

„реактивна” категорија, јер ми њоме реагујемо на своју истовремену „испалост” из света и притешњеност њиме. Испалост која се радикализује са искуством фактичности, на делу је и зато што се у свету не изводимо сами од себе као они који јесмо, зато што смо недовршени, суштински отворени и рефлексивни. Док је притешњеност пренаглашена онда када искусујемо непроходност себе самих унутар нама непроходне стварности. Потреба за смислом не произлази из вере у смисао и утолико је различита од вапаја пред Богом који претпоставља веру у њега.

Нас искуство фактичности најпре затвара спрам света тиме што нас унутар стварности чини нама самима нерасположивима, али будући да оставља отисак у нашем афективном режиму, оно код нас зачиње неки део нас који нам пре овог искуства не би могао бити предочен. Тиме нас увек и

човечанство – и аскетски идеал понудио му је тај смисао! Он је до сад био једини смисао; и било какав смисао бољи је него уопште немати смисао; аскетски идеал је у сваком погледу досад био *'faute de mieux'* (боље ишта него ништа) *par excellence*. Њиме је патња била објашњена; огромна празнина изгледала је испуњена; врата су се затворила пред svakим самоубилачким nihilизмом. То објашњење – сумње нема – са собом је донело нову патњу, дубљу, унутрашњију, отровнију, по живот погубнију: оно је довело до тога да се сва патња посматра са становишта *кривице ...*” (Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, стр. 276). Ниче је тај проблем сагледавао разрачунавајући се са хришћанским и модерним оквирима – док са нашим временом кривица (на коју Ниче у том контексту указује), као и идеали и мњења епохе (моделу третирања) имају своје другачије облике које демистификујемо у књизи *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*. У њој се наглашава то је, поједностављено речено, у нашем времену на делу окривљеност пред „квизитрансценденцијом” објективног прорачуна невидљиве руке, док је носећа фигура такве слике света – култивисани организам, а његова манифестација „питомо варварство”.

делимично отвара за *постајање*¹⁸ по нечем до тада непрозирљивом. Није, дакле, реч о томе да се смисао тражи као нешто изван нас. Ми имамо унутар себе „интенцију” ка смислу која није ствар наше воље, хтења већ долази из суштине нашег биће као његова тежња коју треба да изнесемо управо онда када бивамо обесмишљени. Смисао је за нас отворена категорија, односно није нешто што стоји и што треба да докучимо, већ се тек по нашој увек делимичној проходности прозирањем у нешто „још” од себе и од света назире и смисленост. Ова отвореност смисла је на делу будући да је спрегнута са отвореношћу човековог бића, те су тако једно без другог неизводљиви.

Дакле, оно што из тога можемо да издвојимо јесте сазнање да је човеков однос према себи спрегнут са његовим односом према свету унутар којег бива, да је афективно-телесни део његовог бића спрегнут са умно-рефлексивним, да је човек уопште и као појединачан спрегнут са визуром смисла – односно да је једне без других, ове одреднице кључне за човека у свету, немогуће мислити као засебне категорије.

Драматизација питања у вези са -како одговарања- на искуство фактичности

Нагласили смо да човек погођен искуством фактичности искусује и дисконтинуитет себе самог. То што је претходно био градио кроз призму идентификација, о себи пожељних пројекција и тежњи које су биле нека врста надградње њега у односу на своје социјално, културно окружење бива радикално прекинуто искуством дисконтинуитета тако да оно не може да се опише, појми, разреши из самог социјално-културног окружења будући да га оно не препознаје у потпуности. Сходно томе, ми бивамо стављени у ситуацију по којој да бисмо себе могли да

¹⁸ Схватање постајања утемељено је на нашој рецепцији идеје *постајања* Жила Делеза.

„наставимо” као оне који јесмо у будућности, морамо из самих себе да генеришемо начин за своје настављање. Ту није реч о томе да је некакав наш аутентични однос према томе ствар наших специфичних одлика, које генеришемо зато што смо у колоквијалном смислу „посебни”. Одговарање на дисконтинуитет који се очитује на личној равни дубоко је спрегнуто са одговарањем на повесну ситуацију човека у свету. Другим речима, како се стање кризе ломи преко појединачног човека, није реч о томе да је искусивање дисконтинуитета само његова „лична” ствар. Она је, иако га гура у своју самост и „принудно осамљује”, посве општељудска. Ипак, иако општељудска – она је неподељива у изричитом облику међу људима (због чега нас и „принудно осамљује”) док год не постане путем нас самих, из наше самости – преузимана.

То не значи да за нашу посве личну ситуацију постоји универзалан одговор, већ да ми тек можемо, знамо да треба на то да „одговарамо” онда када себе схватамо и из позиције човека као човека. Ја сама тек спознајем шта је у мојој моћи када путем себе саме увиђам шта је граница и могућност човека као човека. Када искусим то да сам немоћна пред дисконтинуитетом себе саме, мени је потребно да разумем шта је у моћи човека уопште да бих видела шта могу тек ја сама полазећи од тога. Зато ово искуство није нешто што је некаква тек „субјективна”, приватна ствар већ је оно значајно утолико што као у њега „увучена” путем себе саме увиђам шта ми је могуће као човеку; да бих сходно томе, могла да делама, себе успостављам на основама на којима је моје одговарање на своју ситуацију одговарање мене из оног што ми је као човеку могуће¹⁹.

¹⁹ Идеја могућег ослања се на Делезово схватање виртуалног – оно је за сврхе дистинкције од оног што се данас именује као „виртуелна стварност“ – преименовано у могуће, у оно што није актуализовано, али је актуализујуће, у оно што хајдегеровски речено може-бити.

Уколико то није на делу, онда се моје искуство „приватизује”²⁰ и ја морам да потражим решење стручних знања, односно понуда унутар света у којем живим. То може да привремено „залечи”, „одгоди” моју ситуацију, али онда док се према њој не будем односила одговарањем које је само моје, а које схватам да је нужно када увидим да је то мени дато утолико што сам човек, не могу да преиначим своју ситуацију и да се из ње поставим као она која, утолико што се сама односим према ономе што се догодило, јесте аутентична. Аутентичност је, дакле, последица успостављања себе сходно ситуацији човека – на основу које нам се уступа, или чак наваљује простор унутар ког треба да изнесемо свој удео. Моје искуство зато никад није само моје, оно је и увек мени могуће зато што је могуће човеку уопште. То сазнање мени постаје гарант да је моје искуство комуникабилно чак и када је мени самој необјашњиво, односно да оно тек са мојим преузимањем њега може да постане хоризонт из кога ћу ја умети да га искажем донде докле је мени самој прозиран и докле ми људи у свету уступе простор – онолико колико су најпре способни да себе и своје искуство разумеју да би могли и моје.

Оно где сам ја сама није ми потребно да бих потврдила некакву своју специфичност, будући да сам јединка одељена од других, већ баш зато што се путем аутентизовања мени суштински отвара могућност мог учешћа у свету међу другима. То је онај део мене који не може да актуализује нико уместо мене и оно јесте тамо где сам самој себи неопходна. Ја на тај начин нисам тек неко ко је једна од засебних јединки унутар

²⁰ Џејсон Рид (Jason Read) поентира виђење Делеза и Гатарија у вези са проблемом „приватизације” људског искуства унутар друштвене структуре: „Далеко од виђења приватизације жеље и афекта као ослобођења, као ослобађање од колективних структура и релација, Делез и Гатари виде приватизацију као њихово потчињавање.” (Jason Read, „The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari”, стр. 114).

неке групе која може секундарно да има неке одлике кохезије, већ се мени отвара хоризонт општења путем ког су за мене могући односи из којих ја постајем то што јесам и путем којих и себи припадам.

Са последицама које у нама оставља искуство фактичности измиче нам се способност тумачења која претпоставља да смо на безбедној дистанци у односу на оно што тумачимо. Ја немам више „уточиште” из ког бих се успињала да нешто протумачим, већ је моје тумачење ствари око мене неодвојиво од мог саморастумачивања. То не значи да ја ствари треба да гледам онако како мени „одговара”, већ да бих их видела, морам и себе да растумачујем, јер ја нисам *a priori* неутрални посматрач, а ни непревладиво одељена од оног што тумачим. Пошто ми се отвара хоризонт међузависности мене и мог тумачења, да бих уопште могла да тумачим морам себе у свом тумачењу да заложим тамо одакле полазим у свом тумачењу, тамо где сам ја сама, односно где за мене најпре није постојао начин да ствари протумачим. Њих *успостављам чином одлуке*, који није тек ствар моје воље, већ ствар општег сагледавања мојих околности из којих изналазим једини начин да се „наставим”. Моја одлука је пресудна за мој идентитет, моја одлука треба да зацели дисконтинуитет не тако као да га никада није ни било, већ да, будући да јесте на делу, у односу на њега себе успостави. И то тако да у односу на разорност дисконтинуитета, одлучујући, узимам оно највише што из њега могу. Оно што пре њега не бих ни могла, будући да се не бих ни нашла на том терену који ме сада суштински одређује – не зато што ме тек снашао, већ баш зато што ја из њега морам да одлучим како ћу себе да поставим да бих се наставила.

Моје настављање није мој континуитет. Ја сам обележена прекидом континуитета себе тако да оно што сам пре овог прекида била се неће тек продужити даље. Моје настављање подразумева да ћу након што се будем постављала према ономе

што је произвело мој дисконтинуитет сачувати од оног што сам била оно што од мене остаје из тог постављања. Ја се постављам према оном долазећем и повратно према оном што је било, што сам била. Дакле оно што тек треба да дође, односи превагу над оним што сам била, зато што само на тај начин ја себе и ствари имам прилику да поново учиним смисленим. Како оно долазеће постаје једино на шта могу да утичем – оно постаје суштинска одредница за оно што од себе могу имати, по чему и могу поново изнаћи смисао од себе заложеног прошлог. Наиме, иако прошло губи смисао, свако поновно присвајање долазећег није само преиначавање прошлог, његово прилагођавање, већ и појачавање увида у оно што је било, будући да га можемо још видети и, сходно усмерењу, повратити и из оног тада непрозирљивог. Оно што је у прошлости могло бити као нерелевантно присутно, по појачаном увиду из нашег постављања спрам долазећег, нама може чак пружити јачу потпору него што бисмо је без дисконтинуитета, сами и могли тек „осмислити”. Тако је свако ремећење до тада домишљеног уједно и прилика за надвисивање, за придобијање себе оданде одакле се не бисмо могли тек осмислити.

Онда када ја бдијем само над оним што сам била, мислећи да је то оно што ја јесам, тада мени моја будућност за мене постаје затворена и она се неће за мене отворити сама од себе, већ је неопходно моје одношење према њој из моје одлуке. Моја одлука није ствар моје самовоље, она не долази зато што ми се тек „може” да одлучујем, већ је одлучивање на делу управо онда када не могу да изнесем од себе „све” и кад морам да одлучим шта од провизорно својега желим да заиста присвојим. Одлука је на делу зато што се пред мене поставило као незаобилазно да морам да одлучим, односно зато што уколико не одлучим ја могу да у настојању да имам „све” што сам била останем оно што нисам тако што ће моја будућност постати само последица мог дисконтинуитета, а не творачка сила путем које ја

постајем оно што сам била, што јесам и што би тек требало да будем.

Како ја „постајем и оно што сам била“? Тако што се мени са искуством дисконтинуитета последично отвара хоризонт који је најпре за мене разоран, али који од мене изискује преиначење мога увида и у оно што сам била. Како се оно што сам била, будући разорено, показује као бесмислено, ја немам могућност да се вратим у своју прошлост и ствари другачије поставим, већ могу само да из хоризонта који ми пружа нови увид ствари опет видим. За то ми је потребан хоризонт смисла, јер је најпре разорено оно што ми је до тада прибављало проходност због које није било потребно да се питам о смислу на суштински егзистенцијалној равни. До тада је категорија смисла за мене могла да буде тек оно о чему размишљах у својој запитаности над стварима. Наиме, оно што сам била јесте нешто што је срасло уз мене до оне тачке до које за мене постаје део мене. Када је мени измакнут „пут“ до тог дела себе, тако да он за мене нема значај који је имао, мени остаје да то бар сачувам као преиначено из оног хоризонта који ми се наметнуо након искуства дисконтинуитета. Будући да је он разоран по све моје прошло, што јесте део мене, мени остаје да оно што долази, будуће, узимам тако да унутар њега правим себи проходност за повраћај оног дела мене који могу из те другачије позиције да сагледам. То не значи да ја по сваку цену желим да повратим значења које је оно прошло за мене имало, већ да ја морам да их опет успоставим из другог хоризонта који ми се наметнуо и у односу на који ја треба даље да досмишљавам себе.

Оно што је део мене, а што се тиче оног прошлог, односи се на све што сам од себе правила, мислила да јесам, али и на моје околности – пред којима више нисам мирна као што сам била. Оне мене почињу да савладавају толико да се ја тек видим као њихова последица, када све оно што сам била и мислила да јесам – нисам. Не говоримо о томе да је то истинит увид у оно

како ствари стоје, али да он садржи момент истинитости према којој ја морам да успоставим однос, уколико не желим да останем у стању самозаблуде.

Преиначење статуса стварног – однос истине и заблуде

У таквом случају не можемо рећи да постоји на једној страни заблуда а на другој истина, већ да су једна од друге неодвојиве. Наиме, ја сам увек делимично обмотана заблудом док ме нешто из стварности не отрезни и пружи ми се прилика да себе из тога даље видим. Исто, оно што је моја заблуда постаје део мене утолико што сраста уз мене, и онда се моје постајање истинитијом не изводи тако што ја тек одбаћим оно што је код мене била заблуда, а преузmem оно што је за мене истинито, већ ја заблуду не могу да игноришем, одбаћим од себе, док према њој не успоставим нови однос који могу да имам тек након увида неке истине. Утолико између њих не постоји постојана граница која мене ставља на један или други терен, већ је увек на делу прикривање истине заблудом и савладавање заблуде истином. Заблуда се код човека показује често као пожељнија ствар од истине зато што нам заблуда нуди једну врсту „уточишта”, док нас истина увек открива, изазива нелагоду, од нас тражи да не останемо индиферентни, неосетљиви и слично. Иако можемо рећи да код људи заблуда преовлађује у односу на истину, истина ипак остаје принцип који је моћнији од заблуде. Ако направимо грубо поопштавање, то је видљиво у последицама модерног пројекта. Наиме, онај део стварности који модеран човек није успео да обухвати, који је за њега остао непрозиран и непроходан, „враћа” му се као оно што је истинито о њему самом.

Истина остаје моћнија јер се увек онај „неурачунати” део нас у нашем смерању – који увек постоји, будући да нисмо себи самима сасвим прозирни – нама враћа као оно што о себи, стварима „још” морамо да узмемо у обзир, без чега бисмо,

занемарујући тај део нас који нам се са фактичношћу испоставља, настављали бивање које нема упориште у стварности. Због тога што нам се као само од себе испоставља на увид, као последица неурачунавања нечега од себе и од стварности – оно са собом носи момент истинитости о нама. Тиме што нам се „саопштава” као још истинито о нама не значи да је у њему присутна „сва” истина коју на тај начин спознајемо, већ је статус такве, фактичне, непрозрете истине такав да по ономе што нам се испоставља морамо себе да видимо, како бисмо се сходно томе поново поставили по ономе од себе и ствари још увиђеног. Она дакле има карактер „разбуђивања” нас по ономе што још има да се види, да бисмо по виђеном не само били „ближе” истини – већ да бисмо од себе спознатом имали и како, спрам чега себе поново усмерити, по том усмерењу захватити још неки део нас и саме стварности.

Када о томе говоримо, не подразумевамо под тим примарно категорију научног сазнања, већ раскринкавања мене наспрам саме себе, да бих знала куда да идем и чиме располажем. Овај је процес неопходан мени ради мог одношења према оном делу себе који је мени непосредно недоступан. Дакле, ја немам приступ њему из непосредног става свести, већ тек посредно, када ме из стварности оно што ми није унапред прозирно гурне у тај део мога бића и примора га да се ангажује у тумачењу и саморастумачивању.

Ако је стварност бременита овим вишком наспрам мене као мислећег бивствујућег, моја мисаоност никад није на висини задатка уколико не урачунава овај вишак стварног, односно тек наспрам овог вишка зачиње се моје мишљење. Оно је тамо где ја треба да га савладавам тако што ћу то да чиним код себе и наспрам оног пред чиме сам – тек тада ја могу да мислим о себи и стварима. Онда када игноришемо овај моменат остајемо заглављени у својој представи о себи која без односа према овом вишку постаје заблудна, или мислимо о стварима тако да не урачунавамо то да смо увучени у њих, чиме игноришемо онај „део” себе који нам је

неопходан за њихово разумевање и остајемо увек ускраћени за истину о стварима и себи.

Аутентизовање, околности и слобода

Будући да видови потрошачке праксе или виртуална инвестирања у представу о себи помажу човеку да о стварима не мисли, и будући да почињу да се намећу као саморазумљиви, мислимо да је аутентизовање и одговор на њихов статус саморазумљивости. Тим путем форме разумевања које ми се нуде путем медијске и друге понуде, праксе виртуалних представа али и из мог социјалног окружења – односно мојих околности, могу бити реконструисане, од мене одвојене, тако да ја не припадам њима. Једини начин да их разобличим унутар себе јесте да себе одредим наспрам својих околности, да бих их поново из свога става преузела.

Тако оно што ја јесам није у мојим околностима. Да бих постајала то што јесам треба да се постављам наспрам оног шта могу када урачунам своје околности. Ја из својих околности најпре „не могу”, односно оно где треба да се поставим према својим околностима, а што је *чин аутентизовања спрам њих*, јесте тамо где мени то најпре није доступно. Моје околности су околности баш зато што ја из њих најпре „не могу” да себе протегнем у смеру у ком оне за мене нису опхрвавајуће. То могу тек у односу на њих, онда када оно што је из њих за мене спутавајуће не тек прецртам, одбајим и правим се као да то не постоји, већ онда када то што спада у њих од себе „одвојим” да бих их видела и да би их преузела из свог усмерења.

Човек често бива увлачен у околности тако да једна ставка другу унутар њих потпомаже, те се оне показују као за њега непремостиве. Тада можемо да говоримо о суштински неправедном стању не само његових околности, већ о суштински неправедном стању човека као човека. Али ако за човека начелно не постоји по себи та омогућеност, односно то да уме да изнађе начин

да поново види своје околности, да себе усмерава и да преиначи своју ситуацију, онда он не би могао да постаје смислен, већ би изручен бесмислу остајао тек реагујући у односу на своје околно.

Када говоримо о аутентизовању под тим се *не подразумева само наше поновно постављање и преузимање својих околности*. Оно је *неодвојиво од питања о нашем усмерењу*. Како живимо у свету у ком у обиљу информација и мњења све постаје подједнако небитно, *оно што се односи на наше усмерење јесте оно одакле смо себи битни и одакле нам је свет битан, људи и ствари у њему*. То је начин путем ког се тек успоставља принцип мог држања у свету, моје заложности у њега. Ако ја то не чиним, сам мој живот и људи у њему почињу да имају она значења која се намећу из самог света унутар кога живим, односно ја постајем пука празна форма за све оно што ми се нуди, намеће, сугерише.

Тако аутентизовање није тек наше приватно питање, већ путем њега унутар савременог света ми уносимо принцип свога држања које није ослоњено на „креирање” себе из владајућих прилика, већ које произлази из разрачунавања са њима сходно задатку који пред човека испоставља повест. Наиме, онда када савремене околности човеку постају до те мере непрозирљиве да се испостављају као датост – фактичност постаје друго лице савременог света. По искусивању ње човеку се обистињује његова ситуација у свету и пружа прилика за његово постајање са онтолошких основа како њега, тако и самог света. Утолико човеково држање постаје носеће за онтолошке основе света, оне које већ јесу ту, али које бивају „напуштене“, односно не као изричите уграђене у савремено живљење. Парадоксално, модерни човек који је „правио свет по својој мери“, са неуспехом тога пројекта, нашао се у свету који му се испоставља као посве туђ, и који можда и мање може да осети као „свој“ него што је то могао када свет није био „ослоњен“ на њега самог.

Зато аутентизовање није процес који је само на страни „нас”, већ ми тек из стварности и према њој узимамо и изумевамо оно спрам чега и како да се руководимо. У том смислу наше

отварање за преузимање себе из оног што нам се обистињује са последицама искуства фактичности – са собом повлачи наше разумевање и „изумевање” из онога што нас надвисује. Утолико наш однос према фактичној истини не може бити заснован само на спознаји нечег пред чиме смо се нашли – већ је спознаја уопште могућа по прозивању и призивању себе оданде одакле пре захваћености таквим видом истине нисмо могли бити „дозвани”.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

С обзиром на то да човека повесни аспекти кризе које смо разматрали полазећи од растумачивања искуства фактичности потресају тако да он не може да тек једном на њих одговори, у овом раду смо се питали на основу чега је уопште човек предиспониран за такво одговарање. О томе шта нам ова његова предиспонираност говори о њему самом, о повесној структури његовог бића у свету. То нам је важно онда када имамо у виду да њега искуство фактичности обично савладава и савладавањем слаби његову способност да најпре спозна отвореност свог бића у свету како би могао себе и свет наспрам ње да разумева. Ова отвореност његовог бића унутар света је претпоставка за његову слободу у егзистенцијалном смислу и утолико незаобилазна компонента његовог бића. Међутим, колико год живели у свету ширења опсега прилика, могли бисмо рећи да се слобода у егзистенцијалном смислу у савремености често испоставља као оно чега би се људи најпре „одrekli”. Онда када себи постајемо све теже расположиви јавља се тенденција да се пре боримо за оно што нас од наше слободе у егзистенцијалном смислу одвраћа, него што желимо и умемо да сходно њој постајући и будемо.

Будући да је стварност путем медија и технологије „репродукована” тако да се она повратно опет односи на стварност и креира моделе њеног дефинисања, начине на који је поново присвајамо из тако наметнутих оквира, онда када ми неки део тих тенденција демистификујемо и покушамо да протумачимо стање онакво какво заиста јесте, то постаје *повеснополитички* чин. Наиме,

у самој технолошкој последици роботизације човековог искуства и све већих наговештаја о тежњи за изједначењем статуса вештачке интелигенције робота и човека не лежи само домишљатост научног дискурса и научне праксе, већ може да постане пресудно човеково одрицање од својих моћи. У еволутивном смислу она својства код човека којима се не служи и која за њега постају све теже расположива, могу да атрофирају и да се он више приближи роботу, него што је уопште могуће у научно-технолошком смислу робота приближити човеку. На самој интернет мрежи дигитализована су највећа достигнућа човечанства која, да би била тумачена, неопходно је да их човек разумева; међутим, „способности” које по питању расположивости података и знања може да има технолошко-вештачка интелигенција робота неупоредиво су брже, ефикасније, свеобухватније и савршеније од човека. Наиме, ако је средњи век за модерног човека ретроспективно био сагледаван као недовољно просвећен, а религија као његова застарела заблуда, није немогуће да се у „савршеном” технолошком друштву човек посматра као онај који је себи приписивао некакве моћи за које унапред није био способан будући да је погрешив, односно онај који је романтизовао и превредновао значај свог искуства света и постојања. То није нешто што можемо само да замишљамо, већ постаје све присутније у савременом свету. Често се оно што је упитаност над стварима, претензија да дигнемо глас против оног што сматрамо да је проблематично и сл., означава као сувишно, бескорисно, оптерећујуће, спутавајуће, неважно, као оно што нам отежава да се прилагодимо свету у којем живимо.

Човеку који је уједно неуглобљен у свет, али и притешњен њиме, онај део његовог бића који се пренебрегава тим путем постаје све теже расположив; а расположивост нам постаје значајна када будућност посматрамо као димензију у чијем креирању учествујемо. Ако оно што је код човека опскурно, али и бременито, постаје све теже расположиво, не би било немогуће да човек,

будући да му је тешко да са овим делом свога бића „излази на крај”, од њега „одустане”.

Испоставило се да је разум као заједнички модерни именоватељ за људе недостатан да нам прибави утемељење на којем ће почивати свет и наша позиција у њему и то можда баш зато што човек сведен само на оно рационално бива одвојен од оног афективног које је добрим делом заслужно за осећај припадности. Када се ово афективно у савремености увече у технолошке пречице за прибављање тренутачног задовољства, ситних сензација, илузорних представа о себи и слично, оно постаје све више њима обликовано, а нама све теже расположиво. Наиме, није сама медијско-технолошка подлога у техничком смислу заслужна за такво стање, односно она нам увек начелно и пружа прилику да говоримо и о наличју тога процеса. Проблем је у тој врсти увезаности технологије и човека која се највећим делом наслања на оно што је најмање у њему самом, односно човеку често од стране медија и од стране њега самог бива „услишена” тежња да побегне од своје ситуације, како опште, тако и појединачне. То предавање своје повесне тескобе да о њима брину медији и технологија, да их замаскирају, не би било толико опасно да оне нису у вези са оним што је за човека бременито, чак одређујуће.

Због такве људске ситуације, може се рећи: да што више буде изостајало појединачно и узајамно људско настојање да се изводи присвајање непрозирних делова нашег бића који се зачињу са повесним очитовањем кризе – све је више изгледа да ће оно што је код човека и у свету непрозирно остајати у пукој служби тоталне контроле људи, овладавања њима. Таква атрофија способности ношења са повесно пресудним аспектима човековог бића све више би доприносила томе да се затичемо у будућности која ће се испостављати само као пука последица метаморфоза мутираног људства. Отуд потреба да се говори о одлучујућој улози односа између непрозирности и будућности, да се растумачују и драматизују повесни аспекти очитовања кризе код човека, развежу од тенденције ка самопоробљавању људства и типова ресантимана који су са њим у вези. У таквом савременом контексту настојали

смо да их појмимо и као „задатак“ и могућност одлучујућу за људску будућност, као несводиве на „терет“ којег се требамо отарасивати предајући га у руке менаџменту над њим.

ЛИТЕРАТУРА

- Адорно, В. Теодор, Хоркхајмер, Макс, *Дијалектика просветитељства*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1974.
- Браун, Венди, „Рањени идентитети”, *Genero: часопис за феминистичку теорију и студије културе*, број 15, Београд 2011. стр. 219-249.
- Делез, Жил и Гатари, Феликс, *Анти-Едип: капитализам и схизофренија*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1990.
- Делез, Жил, *Спиноза и проблем израза*, Федон, Београд, 2014.
- Делез, Жил и Гатари, Феликс, *Шта је филозофија?*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1995.
- Копривица, Д. Часлав, *Слика света у европској култури*, транскрипти предавања на докторском програму Студије културе и медија на Факултету политичких наука, Београд, 2013/2014.
- Маркузе, Херберт, *Човек једне димензије*, Издавачко предузеће Веселин Маслеша, Сарајево, 1968.
- Миловић, С. Наташа, *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, Укронија, Београд, 2022.
- Ниче, Фридрих, *С оне стране добра и зла; Генеалогија морала*, Дерета, Београд, 2011.
- Read, Jason, „The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari”, *Deleuze and Passion*, приредили: Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, Punctum Books, 2016. стр. 103-124.
- Симић, Игор, Don't be fake, видео рад.
- Симић, Игор, Instant but distant, видео рад.

NATAŠA S. MILOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Political Sciences

FUTURE AND OPAQUENESS –
HISTORICAL ASPECTS OF CRISIS MANIFESTATION AS
QUASI-IMPERATIVE FOR CONTEMPORARY HUMAN

Abstract: In this paper, we are examining and dramatizing historical aspects of crisis manifestation in contemporary human. We aim to describe how historical perspectives of crisis manifest in terms of experiencing the facticity of reality – how such experiencing raises a unique question about identity, contributes to a transformation of the status of the real, imposes a different dynamic between reality and the subject. We clarify how such transformation leads to a different understanding of the role of that which is opaque in both the human and reality, how it reveals the interplay between the bodily-affective and the spiritually-reflexive aspects of human existence, and its role for the subject who thinks, interprets, acts and knows. This examination of perspectives of crisis manifestation in contemporary human aims to highlight the following: how and why the ways of "carrying" with it, recognized as strategies of "not responding" to such historical experience, contribute to human self-enslavement and types of *ressentiment* that we seek to identify; how given such historical experience, a different attitude towards oneself and reality is feasible, i.e., how a response to it is feasible in the newly emerged historical circumstances. It is emphasized that considering the relationship to such a historical situation is additionally significant because neglecting it increases human renunciation of those aspects of being that are shown to be of crucial importance for the human future.

Keywords: crisis, history, experience of facticity, resentment, vulnerability, situation, opaqueness, authenticity, freedom, existence

Primljeno: 11.8.2023.

Prihvaćeno: 30.11.2023.