Otuđenje individualiteta u kotekstu države i državnih institucija

Martinez, Jurica

Master's thesis / Diplomski rad

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:162:030386

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Image not found or type unknown

Repository / Repozitorij:

University of Zadar Institutional Repository

zir.nsk.hr

Image not found or type unknown

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)

Jurica Martinez

Otuđenje individualiteta u kontekstu države i državnih institucija

Diplomski rad

Zadar, 2017.

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju
Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)

Otuđenje individualiteta u kontekstu države i državnih institucija

Diplomski rad

Student/ica:
Jurica Martinez

Mentor/ica:
Doc. dr. sc. Marko Vučetić

Zadar,2017.

Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Jurica Martinez,** ovime izjavljujem da je moj **diplomski** rad pod naslovom **Otuđenje individualiteta u kontekstu države i državnih institucija** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 2. lipanj 2017.

Svim protivnicima tuđe volje

SADRŽAJ

UVOD 1
1. Dijalektika otuđenja 3
1. 1. Kršćanska antropologija 17
1. 2. Politička antropologija 19
1. 3. Shizofrenija modernog čovjeka 21
2. Država 29
2. 1. Institucije 30
2. 2. Dinamika učenja i obrazovanja 33
2. 3. Metadržava 34
3. Ja 37
ZAKLJUČAK 38
POPIS LITERATURE 39

UVOD

Tema ovog diplomskog rada je prikaz otuđenja individualiteta te njegova percepcija kroz državu i državne institucije. Sam rad pokušava ostvariti jednu cikličnu formu te će tako krenuti iz Ništa. Ništa koje će povijesnim napretkom tj. jednom dijalektikom otuđenja postepeno doći do praznog, dekodificiranog subjekta. Takav subjekt bit će podložan novom procesu rekodifikacije kroz državnu, kapitalističku i spektakularnu mašinu nagona i potreba koji će ga sustavno pretvarati u ne-Ja. Nadalje, otuđeni individualitet stavit ćemo u kontekst države i njenih institucija. Nastojat ćemo pokazati segmente državnog podčinjavanja preko kojih individua postaje puko sredstvo države. Sagledat ćemo ideološke i represivne aparate države te procese aksiomatizacije, reteritorializacije, interpelacije i simboličke moći. Na kraju, kako bi dobili već spomenutu cikličnu formu rada, nastojat ćemo se vratiti u Ništa. Ništa kojega ćemo percipirati kao jedno „kreativno Ništa“ koje postaje podloga mojem radikalnom subjektivizmu i egoizmu. Kako bi to postigli, sagledat ćemo neke postavke metadržave. Prvenstveni cilj će nam biti kroz jedno antiteoretiziranje i antiesencijalizam pokazati jedan vid insurekcije preko kojega odbacujem sve nametnute esencije te postajem ono što nisam. Tako ćemo doći do zaključka da naše stvari i naš ego možemo na Ništa postaviti.

Tako će i struktura rada biti sljedeća: prvo ćemo dati jedan povijesni prikaz dijalektike otuđenja. Započet ćemo s antičkom filozofijom, odnosno s Platonom i Aristotelom te ćemo kasnije sagledati srednjovjekovne postavke odnosa države i pojedinca. U novovjekovnom razdoblju bavit ćemo se problemima društvenog ugovora da bi izlaganje na kraju završili modernim i suvremenim idejama Hegela, Marxa i Nietzschea. Bavit ćemo se i problematikom kršćanske te političke antropologije. Središnje poglavlje, našeg prikaza otuđenja, zvat će se „shizofrenija modernog čovjeka“ u kojem ćemo nastojati pokazati, uz već gore navedene procese, stvaranje jednog ne-Ja i nametnutih esencija. Sagledat ćemo kontekst društva spektakla te njegovih posljedica na individuu. Unutar poglavlja „Država“ bavit ćemo se problemom vlasti kao instrumenta državnog monopola nad životom, zatim državnim monopolom nad nasiljem te demokracijom kao jednim vidom spektakla. Prikaz procesa državnog otuđenja upotpunit ćemo primjerima institucija i dinamike odgoja i obrazovanja. Antiteoretiziranjem i antiesencijalizmom bavit ćemo se u poglavlju „metadržava“ u kojem ćemo objasniti

jedan vid razmišljanja van paradigma države kako bi u zadnjem poglavlju „Ja“ došli do „kreativnog Ništa“.

1. Dijalektika otuđenja

„Što sve neće biti Moja stvar! Prije svega dobra stvar, pa stvar boga, stvar čovječanstva, istinitosti, slobodnosti, humanosti, pravednosti; dalje stvar Mojega naroda, Mojega vladara, Moje otadžbine; na koncu čak stvar duha i tisuću inih stvari. Samo Moja stvar ne treba nikad biti Moja stvar. Fuj egoist koji samo na sebe misli!“[1]

Otuđenje individue (ega), smatra F. Nietzsche, započelo je od filozofske misli Sokrata. Uništavajući racionalizam prebacio je težište misli na trijezno, razumsko rasuđivanje koje je nastojalo ukinuti ono stvaralačko i spontano. Kao nusprodukt ovoga apolonijskoga elementa javlja se normiranost svakog oblika socijalnog i misaonog života. Stoga ne čudi što se ego raspršio u plimi povijesnog napretka kojega prati, već spomenuta, normiranost. Što to konkretno znači za ego i njegovo vlasništvo? Naravno, nužnost ponovnog okretanja svojoj vlastitosti i svojoj moći koja, kao i drugi sveti ili profani autoriteti, iz Ništa proizlazi. Međutim, vlastitelj će, za razliku od drugih, kazati da je njegov Ništa onaj stvaralački.

Normiratelji misli i života nastojali su zavarati ego sintagmom „povijesnoga napretka“. Tako će Hegel kazati, imajući na umu državu, da je povijesni put zapravo napredak ljudskoga duha prema ostvarenju slobode ili barem do osvješćenja ljudske slobode. Zaboravljajući da ta ista država, bilo kojeg oblika, služi kao „ideološki“ aparat stvaranja mase i negacije individue. Postaje li onda „povijesni napredak“ zapravo jedna iluzija i privid?

Stavimo na stranu državu, koja kroz povijest samo formalno mijenja svoje oblike; despocija, monarhija, republika itd., te sagledajmo odnos pojedinca i institucija. Povijesno gledano čini nam se da je „povijesni napredak“ zapravo samo jedna lingvistička floskula. U starome vijeku postoji odnos gospodar – rob, pravocrtnim povijesnim napretkom ta fraza se mijenja u feudalac – kmet, kasnije u aristokrat – građanin da bi danas poprimila oblik kapitalist – radnik. Paralelno s time mijenjaju se i nazivi institucija i sustava. Jučer robovlasništvo, danas feudalizam, sutra kapitalizam. Postoji li u ovom kontekstu napredak koji se tiče individue? Stavljajući na stranu i tzv. *opću dobrobit čovječanstva* koja se očituje u trivijalnostima kao što su duži životni vijek, relativno kraće radno vrijeme itd.

Čini se da se ovaj privid očituje i na moralnoj i na religioznoj razini. Tako je antički svijet bitak postavljao u svijet ideja kao npr. Platon. Antičkom stvaranju svijeta

[1] M. Stirner, *Jedini i njegovo vlasništvo,* Tokovi i izvori, Zagreb, 1976. g., str. 9

ideja možemo reći da, ukoliko isključimo povijesni temporalitet, korespondira samo u obliku Duha. Što postaje Duh za jednog kršćana? Slobodno možemo reći: centar svijeta tj. temelj njegova bitka. Iz navedenog odnosa nastaje i jedan vid morala i moralnog djelovanja. Kao takav on će „regulirati" naš odnos spram ljudskoga svijeta i spram svetih autoriteta, odnosno naše djelovanje postaje djelovanje „u ime Boga". S druge pak strane, krenemo li korak naprijed na lenti vremena, humanizam i liberalizam će napraviti stanoviti obrat. U stanovitom trenutku postat će čovjek čovjeku najviše bivstvo. Tada naravno, nestaje ona jednosmjernost u moralnom djelovanju te subjekt koji je do nedavno bio podređen najvišem bivstvu i sam postaje to najviše bivstvo tj. postaje jedan vid hipostazirane religioznosti. Tako su pojmovi doživjeli samo promjenu svoje sadržajnosti, osim jednoga, a to je *ljubav*. Tako s jedne strane imamo ljubav spram nadljudskoga Boga, dok s druge strane imamo ljubav spram čovjeka (kao Boga). Tako je predikat, u stanovitom povijesnom kontekstu, napravio metamorfozu u subjekt i načinio samo novi vid religioznosti. Spomenuti proces nije ništa drugo nego puka zamjena *autoriteta, svetosti ili gospodara*, dok ego i dalje stoji u podčinjenosti i konfliktu sa svime što mu se nameće kao njegovo i kao *opće*.

Tako možemo vidjeti da spomenuta promjena autoriteta zapravo nastaje iz stanovite želje za *popravkom*, *popravljanjem*. Odnosno da se stari temelji sruše i načine novi, bolji i tako u nedogled. „ ... on time iznova opet postavlja ono što prije već bijaše, naime jednu uredbu, jedno Opće, jedno nebo. On njeguje najnepomirljivije neprijateljstvo spram neba, pa ipak dnevno gradi novo nebo: slažući nebo na nebo, potiskuje on samo jedno drugim, nebo židova razara ono Grka, nebo kršćana ono židova, nebo protestanata ono kršćana itd."[2] Tako nastaju, kao što kaže F. Nietzsche, *popravljači ljudskoga roda*. Moralom (ili promjenama morala) željelo se popravljati ljude, a da se nije bilo ni svjesno da iz tog stanovitog popravljanja nastaju „karikature". „U borbi sa zvijeri jedini način da je učinim slabom može biti to da je učinim bolesnom! Tako i *popravljači ljudskoga roda* čine individue slabom i podčinjenom, a traže da im se prizna da su je popravili."[3] Njihov cilj postaje poopćavanje individue koja postaje samo *čovjek*, *radnik, student* itd., a ne konkretan Ja.

Možemo reći da je religija, bila ona kršćanska ili humanistička, bazirana na slabosti našega ega. Odnosno naše žudnje i labilnosti, kao što je robovima u antičkom

[2] Ibid, str. 55.
[3] F.W. Nietzsche, *Sumrak idola,* Demetra, Zagreb, 2004. g., str. 27.

svijetu bila primamljiva ideja privida slobode na nekom imaginarnom nebu pošto su znali da im realnost neće donijeti nikakve promjene. Shodno tome, religija obećava neko „najviše dobro“ spram kojega Ja zaboravljam vlastite (egoistične) potrebe i prestajem biti svoj Vlastitelj. Upravo se u tome očituje i paradoks povijesnog napretka u kojem ljudi vječito nastoje negirati i prekinuti postojeće socijalne, materijalne ili religiozne veze, a paralelno s time svjesno ili nesvjesno stvaraju prividno nove veze koje su u suštini jednake kao i stare, npr. Francuska revolucija.

Nastojali smo pokazati cikličnost povijesti te privid povijesnog napretka. U spomenutom procesu individua, ego, uvijek je (bio) u podređenom položaju. Tako u starom vijeku dozvoljavamo da se umjesto Ja štuju sunce, mjesec, zvijezde, životinje, kasnije moje Ja poklanjam transcedentnim bivstvima da bi ga na kraju prepustio u ruke, tako primamljive i laskajuće ideje, humanizma i *općih* interesa čovječanstva. „Čini se da sam svoju Vlastitost uvijek tražio van i izvan Mene te se, zbog navedenog privida, nisam bio u stanju vratiti i početi od Sebe. Međutim, egoist počinje uočavati da su temelji svih nametnutih autoriteta zapravo proizašli iz Ništa. Tada odlučujem, umjesto da služim nekom autoritetu, da ću sam postati taj autoritet. Sam sebe opunomoćujem da moja individua postane temelj moga bitka. Tada ja postajem svoj Vlastitelj i mogu reći:

Ja sam Moju stvar na Ništa postavio!“[4]

U sljedećim paragrafima stoga ćemo dati pregled filozofije politike od antičke misli do suvremene filozofije te nastojati prikazati odnos države i pojedinca u pojedinim političkim teorijama. Pokazati kako se država u povijesnom kontekstu samo nastojala „reformirati“, bilo to u ekonomskom kontekstu (npr. komunizam) ili pak moralnom (npr. kršćanstvo), dok je položaj pojedinca spram nje ostao isti. Takav rezime dovest će nas do pitanja o samoj biti države, koji na kraju valja potražiti na jednoj meta-razini tj. u metadržavi.

Platon svoje djelo *Država* započinje raspravom o pravednosti unutar države. Tako Kefal u dijalogu sa Sokratom smatra da je pravednost govoriti istinu tj. davati svakome ono što mu pripada. Naravno, Kefal se u svojim tezama nalazi na granici relativiziranja pojmova istine i dobra. Tako će reći da dobrima treba davati dobro, a neprijateljima treba nanositi štetu. Kako bi se odmaknuo od slobodne procjene što za pojedinca znači dobro, a što loše uvodi „nepristranu“ treći stranu koju naziva zakonodavac. Tako, prema njemu, individua nije u stanje sama prosuditi ispravnost ili

[4] M. Stirner, *Jedini i njegovo vlasništvo,* Tokovi i izvori, Zagreb 1976. g., str. 9.

neispravnost svoga djelovanja te tu procjenu prepušta zakonodavcu, kralju, filozofu, narodu itd. U ovu raspravu uvukla se i sintagma „prirodna pravednost“, tako Kefal pretpostavlja da zakonodavac nikada neće raditi na štetu onih koji su mu dali moć da odlučuje umjesto njih.[5] Pošto su ljudi po prirodi egoisti, uzimajući sve negativne konotacije riječi *egoist*, nužno je da se ljudi počinju međusobno dogovarati kako bi izbjegli moguće sukobe te stvorili, konsenzusom, koncept pravednosti. U kontekstu tadašnje Atenske države tj. polisa kao zajednice i postavljene teze pravednosti kao „dobro dobrima“ dolazimo i do drugog pokušaja definiranja samoga pojma pravednosti. Tako će nadalje Kefal smatrati da je pravednost briga za javno dobro. Uviđamo da ovdje pojam pravednosti lagano poprima još jednu sadržajnost, a to je domoljublje. Kao što smo već naveli, briga za javno dobro nalazit će se samo unutar granica polisa dok za druge, neprijatelje, ona neće vrijediti. Tako narod, iz ljubavi prema pravednosti i općem dobru, na čelo svoje države postavlja vladara, zakonodavca, despota itd. Ovisno o njegovim afinitetima, potrebama i sposobnostima on postaje ili radikalan provoditelj svoje individualne volje (egoist) ili slabi vladar koji pada nakon malo veće pobune. Međutim, narod se i tu dosjetio rješenju problema te ide korak dalje i stvara granice za vlastitog vladara koje naziva zakonom. Tako zakon postaje jedan privid tj. jedan razina simboličnosti onoga narodnoga Ja koji se postepeno raspršio u iluziji pravednosti i općega dobra. Također valja uočiti da se, s vremenskim odmacima, vladari sve više udaljavaju od naroda da više nisu od njega niti za njega odabrani. Odabir postaje slučajan. Što to konkretno znači za moju individuu (ego)? Kao što vladar, s vremenom, više nije izbor naroda te se ne može okarakterizirati kao *njegov* tako i moja individua postaje tuđa tj. predstavlja je narod. Tako me se uspjelo nagovoriti da Mene ne predstavljam više Ja nego netko drugi.[6]

No vratimo se dalje *Državi*. Treći pokušaj definiranja pravednosti iznosi Trazimah smatrajući da je pravednost korist jačega.[7] Tako je pravedno istovjetno sa zakonom, a sam izvor pravednosti proizlazi iz zakonodavca koji posjeduje moć kreiranja zakona. Da bi ublažio ovu tezu, Sokrat će reći da je vladanje korist za druge kao što npr. postolar radi dobre cipele kako bi se što lakše prodale. Tako vladanje

---

[5] „Dakle se i pravedan čovjek po samom pojmu pravednosti ništa neće razlikovati od pravedne države, nego će biti jednak“ Platon, *Država*, Izdavačko-grafički zavod, Beograd, 2002. g., str. 121, *435b*

[6] M. Stirner, op. cit., str. 172.

[7] „Strogo uzevši, vladar, ukoliko je vladar, ne griješi, on izdaje zakone u svoju najveću korist, i njih se podanik ima pridržavati. Kao što rekoh u samom početku: raditi pravedno znači raditi u korist jačeg.“ Platon, op. cit., str. 19., *341a*

postaje umijeće jednako kao i postolareva izrada cipela, samo što postolar prodajući cipele radi za neku plaću te, sukladno s time, posjeduje i umijeće stjecanja novaca. Nadalje Sokrat će tvrditi, kako bi koncept pravednosti i države opstao, da je najbolje da svatko obavlja posao u kojem je najbolji. Tako nastaje poznata Platonova podjela države na tri segmenta: upravljače/filozofe koji posjeduju umijeće filozofije, ratnike koji imaju umijeće hrabrosti i proizvođače koji posjeduju sva ostala umijeća potrebna za proizvodnju dobara. Kako ne bi došlo do nepravednosti ili uplitanja u tuđa umijeća Sokrat smatra da treba uvesti sustav odgoja, odnosno „dobra država" će proizaći iz dobroga odgoja. Odgoj će tada postati instrument državne prisile, no o tome će kasnije biti nešto više riječi. Uviđajući da koncept pravednosti ne možemo pokazati na konkretnom pojedincu, Sokrat predlaže da se vratimo proučavanju pravednosti unutra polisa. Tako se individua ponovno našla raspršena u onom općem te je odnos pravednosti i konkretnoga Ja ostao „zagubljen" između polisa i njegovih stanovnika.

Nadalje Aristotel će tvrditi da je „svaki čovjek *zoon politikon* tj. društvena životinja, društveno biće."[8] Kako svaki čovjek posjeduje *telos*, odnosno svrhu, tako on ima prirodnu određenost ka izgradnji države. U suštini ovo znači da u svakom čovjeku postoji država, što je pretvara u jedan vid metafizičkoga pojma. Čovjek gradi državu jer će unutar nje biti sretan i radostan, a pomoću *logosa* raspoznaje ono što je dobro, a što loše. Tako će Aristotel reći da polis nije puka matematička cjelina, već „složena prirodna cjelina" koja funkcionira kao npr. ljudsko tijelo koje zajedno čini skladnu harmoniju, dok pojedini organi obavljaju zasebne funkcije. Svaki polis je zajedništvo, a svako zajedništvo je dobro, stoga zaključuje Aristotel da je polis dobar.[9] No, nije samo polis dobar, već i svako djelovanje teži dobru (ili ga barem podrazumijeva). Tako je dobro djelovanje unutar dobrog polisa garancija sreće naroda. Kao i u prethodnom primjere, egoist je ponovno podčinjen tuđoj volji, postaje žrtva *općeg interesa* kako bi narod, kao cjelina, bio sretan. Zapravo „narodna sreća postaje Moja nesreća."[10]

Da bi riješio problem ljudske naravi, kao i Platon, prilikom određenja ljudskog djelovanja koje teži dobru, Aristotel će smatrati da svatko treba obavljati posao u kojem je najbolji. No, postaju li vrlina i umijeće također podloga za poopćavanje individue? Uzmimo da svaki čovjek posjeduje neku vrlinu ili neko umijeće (npr. hrabrost), analogno s time određene vrline i umijeća posjeduje i država (npr. sloboda). Tako

[8] Aristotel, *Politika,* Globus, Zagreb, 1988. g., str. 5., *1253a/ 25- 29*
[9] „Svako je zajedništvo složeno poradi nekog dobra", Ibid., str. 1., *1252a*
[10] M. Stirner, op. cit., str. 173.

čovjek može biti hrabar ili pak kukavica, radišan ili pak lijen itd. Ali biti čovjek koji posjeduje pojedine vrline ili umijeća nije isto kao i biti konkretna individua. Svojstvo biti hrabar čovjek nije isto kao i biti konkretan npr. Marko. Marko može biti slobodan, ali svojstvo bivanja slobodnim nije isto kao i konkretan Marko.[11] Tako vidimo da se pojedinac, kroz poopćenje i promjenu svoje svrhe, zapravo stavlja u službu jedne više institucije tj. države. Tako moja umijeća poprimaju karakter „svete dužnosti" spram države kako bi ista mogla prosperirati na moju štetu.

Ulaskom u srednji vijek, filozofija politike i teorija države postaje sredstvo nadopune kršćanske misli. Kako se vječni život zaslužuje na ovozemaljskom životu tako filozofija politike srednjega vijeka propagira ideje shodno tome. Na tim će temeljima kršćanski mislilac sveti Augustin i skovati svoju „Državu božju". No, krenimo redom. Za sv. Augustina čovjek je društveno biće koje se ostvaruje na način da se povezuje s drugim ljudima, ono što ga nagoni na udruživanje je pravednost koja tako postaje preduvjet za svako daljnje djelovanje tj. ona postaje temelj političkog uređenja. Stoga je država „skup mnoštva udružen zajedničkim osjećajem prava i zajedničke koristi."[12] Uviđamo da se zajednicom ne može upravljati bez pravednosti pošto onda unutar nje nema prava i obratno. No, gdje leži ključ te savršenosti među ljudskim odnosima kao što je pravednost? Čovjek posjeduje savršeno ideju pravednosti, no svjestan je toga da je ona u ovome svijetu neostvarena, stoga je traži na nekim drugim mjestima. Spomenutu ideju pravednosti on nadopunjuje „višom" i „savršenijom" idejom pravednosti koja se nalazi u Svetom Pismu.[13] Naravno, ovdje se ponovno ne događa ništa značajnije, doli još jedne lingvističke varke. Subjekt postaje objekt s nešto „savršenijim" esencijama, slična kao i u humanizmu i renesansi samo što će ova varka ići u obratnom smjeru. Skokom u metafiziku postigli smo jedan savršeni sklad tj. hijerarhiju i podređivanje nižega višem. Stoga paradigma filozofije politike srednjega vijeka postaje podčinjavanje ljudi „mudrim vladarima, despotima, bogovima". Postoje li od tog trenutka i sama bit države hijerarhijska i represijska? Na ovo pitanja odgovor ćemo dati nešto kasnije kada ćemo se baviti analizom metadržave. No vratimo se skladu koji nastaje kada ideju pravednosti upotpunimo religijskom misli. Naravno savršeni

---

[11] L. Strauss - J. Crospey, *Povijest političke filozofije*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb 2006., str. 66.
[12] Ibid, str. 122.
[13] „Pravednost je krepost koja daje svakome njegovo, no nije nipošto čovjekova pravednost to što oduzima čovjeka pravom Bogu." Sveti Augustin, *De civitas Dei, 19,21*, preuzeto: http://www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=119258

sklad ne može opstati kod nesavršenih ljudi koji su zaraženi istočnim grijehom te im se razvila želja da gospodare okolinom, drugim ljudima te vjerojatno i sami sobom. Ono što u ovom kontekstu zanima egoista je spomenuti grijeh koji narušava normirani sklad i otvara prostor vlastitosti. Naravno, ako taj grijeh shvatimo kao pobunu, ali ne kao pobunu s pretpostavljenim ciljevima, već kao anti-esencijalističko stajalište spram kojega sam postajem ono što želim na temeljima vlastitog kreativnog Ništa.

U ovom slučaju grijeh predstavlja pobunu protiv Boga, što je rezultat čovjekove posrnule naravi kao što su krađe, zločini, pohlepa itd. Tako država i vlast moraju prionuti prisili, koja će kasnije biti zamaskirana u *društveno dobro*, kako bi prevenirala spomenute „posrnule ljude". Tako svrha politike postaje kažnjavanje i popravljanje, u Foucalteovom smislu, te strah od iste poprima simboličku moću. U slučaju „Države božje" strah od božje kazne. Ovdje je lako uočljiv uteg koji se nadvio nad individuu koja se sada prepušta u ruke božje milosti ili nemilosti. Kao što smo prije pokazali, u Antici, ideja je bila uvjet pravednosti sada se taj isti uvjet nalazi u božjim rukama i čovjek ga mora „zaslužiti". Da ironija bude još veća, „Država božja" me tjera, preko svoje simboličke moći, da zaslužim vlastitu poniznost i postanem dio stada. Ispreplitanje „božjeg grada" i „zemaljskog grada" jasno upućuju na jedan oblik metapolitike gdje politika, prema svojoj prvobitnoj definiciji, nadilazi vlastite paradigme.

Toma Akvinski će, isto kao i njegovi prethodnici, tvrditi da je čovjek političko i društveno biće. Građansko društvo će postati nužan uvjet usavršavanja razumske prirode čovjeka. Ovo što čovjeka tjera na udruživanje s drugim ljudima, u jedan oblik države, su njegove ekonomske i socijalne potrebe. Tako je „grad najsavršenije djelo ljudskoga razuma"[14] te svrha grada postaje *opća dobrobit* svih njenih članova. Unutar samoga grada ili države javlja se vlast kao nužan oblik provedbe i regulacije spomenute dobrobiti.[15] Prvobitna zadaća vlasti bila bi suzbijanje svakog oblika egoizma, pošto egoizma predstavlja prepreku ostvarenju *općeg dobra*. Odnosno egoizam se shvaća kao antiteza *općem dobru*. Iz ovih premisa možemo zaključiti da bit države mora biti represijska kako bi suzbila svaki pokušaj narušavanja spomenutog *općeg dobra*. Bez vlasti nastaje, jednako tako omražen pojam, anarhija ili bezvlašće. Pitamo se, ne postaje

[14] L. Strauss - J. Crospey, op. cit., str. 177.

[15] „Čovjek je po prirodi društvena životinja. Prema tome, i u stanju nevinosti ljudi bi morali živjeti u društvu. Ali zajednički društveni život mnoštva pojedinaca ne može postojati ako ne postoji neko ko bi upravljao i pazio na opće dobro." Toma Akvinski, *Summa Theologie*, u: F. Copleston, *Istorija filozofi*je*: Srednjovjekovna filozofija,* Izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1989. g., str. 408.

li onda *opće dobro* ideološki aparat države? Pošto se sama država vodi, sadržajno praznim pojmom, kao što je „vladavina zakona“. Toma Akvinski će tvrditi „da je vlast prirodna te je samo pitanje koja vlast i kakav njen oblik su najbolji u određenom kontekstu.“[16] Za egoista takvo pitanje poprima trivijalan karakter pošto je bit države, kao što smo prethodno pokazali, represijska. Egoistu je svejedno je li na vlasti jedan čovjek, nekolicina njih ili pak čitav narod ako odnos subjekta i predikata ostaje nepromjenjiv.

Teoretičari društvenog ugovora svoje su teorije države gradili shodno čovjekovoj poziciji u tzv. „prirodnom stanju“. Tako je za Hobbesa čovjek u prirodnom stanju nesiguran te pod stalnom prijetnjom za vlastiti život. Samoodržanje je njegov prvobitni cilj te je iz tog razloga s drugim ljudima u neprestanom sukobu, odnosno drugi ljudi za njega predstavljaju prijetnju, stoga se prirodno stanje može okarakterizirati kao *bellum omnia contra omnes*. S druge strane, čovjek je u Lockeovom i Rousseaueovom prirodnom stanju u suštini „dobar“. Ono što ga, kod ova dva filozofa, sili na udruženje je ili zaštita vlasništva ili pak zaštita od provedbe prisile nad njime. Vidimo da je čovjekova prvobitna namjera zaštita od svakog oblika represije koja se provodi nad njime ili njegovim vlasništvom. Iz tog razloga čovjek pristupa potpisivanju društvenog ugovara koji bi ga trebao štititi od tuđe samovolje i omogućiti mu prosperitet pod maskom *općeg dobra*. Hobbesovim rječnikom „opća težnja čovječanstva je vječna, neprestana želja za jednom moći nakon druge, koja prestaje samo u smrti“.[17] Jedini izlaz iz ovakvoga stanja nalazimo u potpisivanju društvenog ugovora koji bi štitio pojedinca od samovolje suverena ili drugih ljudi. Naravno, suveren kao takav mora u sebi sadržavati i jedan oblik legalizirane prisile pomoću koje će osiguravati stanje nastalo potpisivanjem ugovora. Levijatan, nominalno satkan od svih ljudi, posjedovat će u svojim rukama veliku količinu simboličke moći te će njegova bit, što je ujedno i bit države, postati represija i prisila. Spomenuta simbolička moć postaje, Althusserovim rječnikom, ideološki aparat države. Istu situaciju nalazimo i kod Rousseauea, „da ne bi dakle društveni ugovor bio puka formalnost, on sadrži prešutno sljedeću obavezu, iz koje jedino druge obaveze mogu crpiti svoju snagu: cijelo političko tijelo će prinuditi na poslušnost svakog onog koji se odbije pokoriti općoj volji; što ne znači ništa manje nego da će biti prinuđen biti slobodan; jer to je uvjet koji, dajući svakog građana

[16] L. Strauss - J. Crospey, op. cit., str. 179.
[17] Ibid., str. 281.

domovini, osigurava ovoga od svake osobne ovisnosti, uvjet koji je temelj za funkcioniranje političkog stroja i koji jedini daje zakonsku snagu građanskim obvezama, koje bi, bez toga, bile apsurdne, tiranske i podložne najvećim zloporabama.“[18] Primjećujemo da opća volja poprima božanski karakter, što nas upućuje na ništa drugo doli još jedne zamjene autoriteta i lingvističke varke. Shodno tome i individua ostaje, i dalje, u sferi poopćenja te njezina stvar, koja je jednim djelom posjedovala u prirodnom stanju, više nije njena.

Sagledajmo malo sam koncept društvenog ugovora. Nije li društveni ugovor jedan oblik zablude na koji sam pristao bez ikakvog prethodnog saznanja o njemu i njegovim odrednicama? Prešutni dogovor, što znači da je dogovor bez riječi ujedno i dogovor bez misli. „Iz stanja u kojem nisam bio (prirodne stanje), gdje ne mogu govoriti, misliti, htjeti, vežem se u neprekinuto ropstvo.“[19] Odnosno, u onoj mjeri u kojoj se odričem slobode u prirodnom stanju u tolikoj mjeri postajem rob države. Društveni ugovor možemo sagledati i kroz prizmu negiranja ega u prirodnom stanju. Čovjek je, u prirodnom stanju, „zatvoren“ unutar granica svoje slobode i sam sebi postavlja zakone i pravo te sukladno s time djelovanje percipira kao štetno ili korisno. Ta apsolutna sloboda i apsolutno pravo prestaju kada čovjek biva preslabi da bi se obranio od drugih ili preagresivan pa počinje napadati druge.[20] Potpisivanjem društvenog ugovora, čovjek svako svoje djelovanje stavlja u okvir *općeg dobra*. Tako ono što je u skladu s općim dobrom biva percipirano kao „dobro djelovanje“, a ono što nije kao „loše djelovanje“. Iz takve pozicije proizlazi i jedna vrsta morala, bolje rečeno ideološki aparat, koji se izjednačuje s interesom države.

Vratimo se sada Lockeovom pitanju vlasništva, koje je isto tako razlog pristupanja u društvo i potpisivanja društvenog ugovora. U prirodnom stanju sva obradiva zemlja je, u Proudhonovom smislu, svačija. Ono postaje moja tek onda kada poprima neku ekonomsku vrijednost tj. kada je počinjem obrađivati s ciljem proizvodnje hrane. U ovom kontekstu, krađa ne postoji jer je prvobitni cilj da se obrađuje sva zemlja, shodno tome i pojedinac može uzeti veliku količinu zemlje te je ograditi pošto se podrazumijeva da će proizvoditi količinu hrane za nekolicinu ljudi. Problem nastaje s povećanjem broja ljudi i nedostatkom obradive zemlje. Uvodi se treća

---

[18] J. J. Rousseau, *Društveni ugovor*, Feniks, Zagreb, 2012., str. 23.
[19] M. Bakunjin, The immorality of the State, *The Political Philosophy of Bakunin,* G. P. Maximoff, The Free Press, New York, 1953., str. 3.
[20] Ibid.

varijabla u ljudskim odnosima, novac, što rezultira stvaranjem nejednakosti među ljudima. Tada ljudi bivaju prisiljeni stupiti u društvo kako bi sačuvali svoje vlasništvo koje su prethodno stekli. Stupanjem u zajednicu, vidimo da vlasništvo gubi svoj prvobitni smisao te prestaje služiti u svrhu obrade zemlje i prehrane. Tako društveni ugovor, tj. država, sankcionira vlasništvo samo kao interes vlasnika s ciljem akumulacije dobara i stvaranja hijerarhije. Stoga „država biva eksplicitno pojmljena kao represivni aparat, odnosno stroj za represiju koji vladajućim klasama omogućuje da osiguraju vlast nad radničkom klasom kako bi je podvrgnuli procesu iznuđivanja viška vrijednosti.“[21] Smisao države tako postaje sama funkcija državne vlasti, odnosno borbe oko spomenutog vlasništva koje omogućava zadržavanje na vlasti i provedbu prisile.

Predstavnik njemačkog idealizma smatrat će da je jedino unutar države moguće čovjekovo ostvarenje. Tako država postaje krajnji cilj povijesnoga napretka, odnosno progresa duha. Čak kada se čini da je povijest „skrenula“ sa svoga puta, duh se poslužuje „lukavstvom uma“ te je vraća na prvobitni cilj najvećeg stupnja osvještenja ljudske slobode tj. u državu. No, vratimo se Hegelovom tzv. „prirodnom stanju“ te dijalektičkom momentu kako bi sagledali napredak svijesti o individui, odnosno pravu partikularne volje unutar same države. Valja naglasiti da Hegel ne pretpostavlja prirodno stanje kao ishodišni momenat stvaranja države, već država predstavlja sintetizirajući, „pomirbeni“ elemenat dijalektike gospodara i roba. Unutar sukoba dvaju čovjeka, jedan završava kao pobjednik te nameće svoju volju onom poraženom, jednom riječju on je gospodar. Drugi, u strahu od gubitka vlastitog života, priznaje vlast gospodara kako bi se održao na životu. Neodrživost ovakvog stanja očituje se u činjenici da gospodar traži od roba priznanje koje ne dobiva, dok se rob konstantno buni protiv gospodara jer radi za njega. Rob u ovakvoj poziciji stvara svijet i sustav vrijednosti svojim radom. Ova distinkcija će kasnije poslužiti Marxu da napravi razliku između rada i radne snage te osmisli svoju poznatu teoriju o historijskom i dijalektičkom materijalizmu.

Tako zadatak države postaje sinteza ova dva, na prvi pogled, nepomirljiva elementa.[22] Ova „sinteza nepomirljivoga“ svoj vrhunac poprima u općem zakonu i

---

[21] http://gerusija.com/downloads/Ideologija%20i%20ideoloski%20aparati%20drzave.pdf (Pristupljeno 19.1. 2017) L. Althusser, *Ideologija i ideološki aparati države,* str. 6.

[22] Ovdje valja spomenuti i jednu Althusserovu kritiku Hegelove dijalektike. Althusser smatra kako je dijalektika kod Hegela jedan uravnoteženi totalitet u kojem pojmovi unutar kruga imaju iste vrijednosti. Odnosno, rob i gospodar su dihotomni pojmovi. Naravno, kritika je usmjerena na nemogućnost ovakve simetrije i homogenosti svakog oblika suprotnosti. Ovakva „skladna suprotnost“ može (ili čak jest) jedna

državi kao krajnjoj svrsi. Kritiku ove pretpostavke već smo iznijeli kroz viđena Bakunjina i Althussera te je nećemo ponavljati. Napredak o poimanju individue možemo vidjeti i u Hegelovom razlikovanju moderne od stare države. „Pravo posebnosti subjekta da se pokaže zadovoljenim ili, što je isto, pravo subjektivne slobode, čine prekretnicu i središte u razlici između starog vijeka i modernog vremena.“[23] Postepeni prelazak iz „apstrakcije zakona“ prema individui jasno je uočljiva i u Hegelovoj kritici Francuske revolucije. Revolucija koja je trebala postaviti duh ili um na čelo države, prerasla je u apstraktnost slobode tj. u teror. Odnosno, sloboda kakvu je propagirala Francuska revolucija morala je usmrtiti individuu kako bi održala vlastitu paradigmu.

Slavni njemački filozof nastojat će reformirati državu kroz promjene njene paradigme. Smatrat će da ekonomski uvjeti određuju oblike društva, odnosno uvjeti proizvodnje određuju vlasničke odnose među ljudima. Tako je temeljna karakteristika ljudske povijesti dijalektika gospodara i roba, analogno, povijest obilježava samo vlasništvo nad sredstvima proizvodnje koje svi ljudi ne dijele jednako. Ovakav dijalektički materijalizam postaje neodrživ zbog prevelike razlike u odnosima vlasnik – nevlasnik. Nusprodukt ovog nesrazmjera je tlačiteljski odnos jednog spram drugog. Valja naglasiti da proletarijat ne želi zamijeniti buržoaziju, već nastoji ukinuti spomenuti odnos te tako ukinuti i samo tlačenje. Marx će ovakvo stanje opisati kao da čovjek „druge ljude smatra sredstvom, sebe samoga ponižava do sredstva i postaje igrač tuđih sila.“[24] Rezultat ovog procesa, koji se postiže revolucijom, trebao bi biti besklasno društvo te bi povijest načina proizvodnje trebala zamijeniti ljudska povijest.

Kako bi što bolje shvatili odnos vlasnik – nevlasnik treba razlikovati Marxovu distinkciju rada i radne snage. Tako rad predstavlja vrijednost prilikom robne razmjene, posreduje između razmjene, koje su na prvu ruku nespojive, npr. jedna knjiga za tri olovke i sl. S druge strane imamo radnu snagu koju radnik prodaje za određenu naknadu. Prilikom prodaje svoje radne snage, količina rada jednaka je nuli iz razloga što

---

vrsta ideologije. „Hegelova dijalektika operira s protuslovljima koje je u svim smislovima riječi uravnoteženo: homogeno i simetrično, ono zatvara krug i određuje mu središte. Dijalektika uravnoteženog totaliteta i dijalektika simetrične kontradikcije su sinonimi.“ (Nenad Mišćević, *Marksizam i post-strukturalistička kretanja*, Prometej, Rijeka, 1975., str. 27.). Ono što Althusser predlaže je „nadodređenost“ ili „predeterminacija“ jednog pojma koji tako poprima veću ili manju vrijednost unutar suprotnosti. Samim time i totalitet postaje relativan. „Hegelova filozofija je neistinita, ne kao slika neistinita svijeta, već kao pogrešna teorija. S njezinim padom ruši se krug krugova, narcizam Subjekta koji se ogleda u svojim djelima: čovjek, još jednom, dospijeva radikalno u pitanje.“ (Ibid., str. 29.)

[23] L. Strauss - J. Crospey, op. cit., str. 518.

[24] K. Marx, F. Engels, Prilog židovskom pitanju, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1989., str. 57.

ne stvara nikakve vrijednosti već radi za drugoga. Naravno, radnik svoju radnu snagu prodaje vlasnicima sredstava za proizvodnju tj. kapitalistima. „Problem“ nastaje kada se počinju proizvoditi viškovi vrijednosti. Konkretno, Marx će tvrditi da je osam satno radno vrijeme prijevara pošto je radniku dosta cca. četiri sata rada (ne prodaje radne snage) kako bi osigurao nužna sredstva za život, četiri preostala sata on radi za kapitalista tj. radi ono za što nije plaćen.

Pitanje koje se ovdje postavlja, uspostavom besklasnog društva, je u kojoj mjeri Marx zapravo predlaže ukidanje države, nadilaženje zakona i političke vlasti? Ideja „svakome prema zaslugama“ jasno upućuje na nesvrhovitost zakona kao regulatora socijalnih odnosa. S druge pak strane, besklasno društvo možemo promatrati i kao jedan oblik prirodnoga stanja u kojem su pojedinci jednaki i slobodni samo što nemaju problem s vlasništvom i socijalnim odnosima kao kod Lockea i Rousseaua. Problem ovakvoga idealnoga stanja, iz suvremene perspektive Deleuzea, je što se socijalizam i sam koncept revolucije nalazi u kliještima[25] kapitalizma te vode čovjeka jedino u shizofreniju.

Za razmatranje naše problematike, važno je sagledati i Deleuzeovo shvaćanje dijalektičkog materijalizma i kapitalizma kako bi dobili što bolji uvid u otuđeni položaj čovjeka u modernom svijetu.

Teritorijalni tj. državni stroj/mašina je „horizont čitave povijesti.“[26] Pod ovime se prvenstveno podrazumijeva vlasništvo, proizvod, proizvodni odnosi, višak vrijednosti itd. koje despot i/ili država uspiju kodificirati i njime napraviti „lanac smislenosti“ utjelovljenih u zakonu. Temelj državnog stroja je zapravo kapital koji je kroz povijest kontingentan i otvara vrata i granice kapitalizmu. Ovo bismo mogli shvatiti kao borbu oko vlasništva i zadovoljstvo te profit koji iz njega proizlazi. Stoga će Deleuze smatrati da je čitava povijest zapravo „povijest požude“ i „spolna povijest.“[27] Odnosno, neprekinuto ulaganje i podilaženje državnom aparatu kako bi se zadovoljile vlastite požude. Ovakav odnos najviše se očituje unutar same borbe za državnu moć, hijerarhiju, zakone, norme, obitelj, tvornice itd. Sam lanac započinje od despota/kapitalista koji se dalje, kao kotačići, okreću prema nižim stupnjevima socijalne diferencijacije. Uzmimo za primjer radnika u tvornici, državni stroj nastoji kodificirati tvornicu kao nešto što je

[25] Ovdje se mislio na prilagodbu i univerzalnost kapitalizma kroz prizmu aksiomatizacije i reteritorijalizacije.
[26] G. Deleuze, Antiedip, *Kapitalizam i shizofrenija*, Sandorf, Zagreb, 2013, str. 257.
[27] Ibid, str. 255.

dobro za državu samim time i dobro za pojedinca. Radnik se, u takvom kontekstu, nastoji poistovjetiti s tvornicom pa ona postaje „naša tvornica“ sve s ciljem podilaženja državnim prohtjevima ne bi li se zadovoljile vlastite želje i požude unutar granica i mogućnosti države. U suštini to znači sljedeće, radnik percipira državu kao instituciju koja mu omogućava preživljavanje, dok ona zapravo preko njega samo stvara „višak vrijednosti“. Kodificiranje koje provodi državni stroj u određenim povijesnim trenucima je stalno i stabilno npr. robovlasništvo, feudalizam, dok s druge strane ono proizlazi u svoje protuslovlje i maskira se kroz prizmu liberalizma, ovdje se prvenstveno misli na kapitalizam. Kapitalizam je protuslovan u smislu da dekodificira stare ekonomske i socijalne odnose s ljudi, npr. čovjek više nije vezan za zemlju, dok istovremeno otuđuje rad od radnika i pretvara ga u puku radnu snagu te sredstvo za proizvodnju viška vrijednosti, kao naš radnik u tvornici. Ono što čini kapitalizam drugačijim od prethodnih sustava je njegova univerzalnost koju uspijeva održavati kroz dva koraka i koja poprima pesimističnu notu Fukuyaminog *kraja*. Prvo, aksiomatizacija koja za svaku prepreku koja se nađe na putu kapitalizmu pretvara u novi aksiom te tako samo „guta“ spomenute granice i nastavlja svoju univerzalnost npr. sve postaje roba koja se može kupiti ili prodati. Drugo, reteritorijalizacija koja stavlja u „pokret ljude, zakone, strojeve itd., te ih premješta u nove i umjetne teritorije provodeći unutar njih nove aksiomatizacije npr. sindikati, studentski pokreti, obitelj itd.“[28] Ova dva segmenta upravo su prethodno spomenuta „kliješta“ unutar kojih se našla revolucija koja bi treba zamijeniti „truli kapitalizam“. Najbolji primjer za ovo je staljinizam unutar kojeg ga novi teritoriji ili ponovno vraćaju na prag kapitalizma ili ga unazađuju na razinu despotizma. Deleuze smatra da ovakav kontekst dovodi do shizofrenije[29] modernog čovjeka koji gubi vlastito Ja te postaje sve ono što „treba biti“, dobar radnik, dobar otac, dobar student itd.

F. Nietzsche će u svom djelu *O korisnosti i štetnosti historije za život* smatrati da povijest percipira pojedinca samo unutar jednoga horizonta npr. seljak, plemić, vitez itd. Iz toga će proizaći i njegova kritika historicizma s predznakom zaborava[30] koji će prestati percipirati sadašnji život kroz prošlost te će povijest i povijesnu percepciju čovjeka gledati samo kao jedan od mogućih čovjekovih horizonata. Odnosno pitanje ne glasi je li ili nije li povijest učiteljica života, već u „kolikoj mjeri život treba pomoć

[28] Nenad Mišćević, *Marksizam i post-strukturalistička kretanja*, Prometej, Rijeka, 1975., str. 158.
[29] Shizofrenija shvaćena kao antipsihološki momenat koja dekodificira čovjeka na puko Ništa te ga pretvara u „trebanje“.
[30] Zaborav nije „totalni“ pošto o pojedinim diskursima kao što su npr. narod, kultura, institucije treba razmišljati podjednako historijski i nehistorijski.

historije?“[31] Ta pomoć ne smije biti prekomjerna jer sadašnji život tada poprima prošle dimenzije, „mrvi se i izopačuje“ kao i povijest sama. Ovdje Nietzsche daje jedan snažan impuls individualizmu koji nastaje u povijesti kao slobodan projekt tj. zaboravom, transcendencijom historijske razine otvaramo prostor izgradnji vlastitih horizonata. Naravno, ne mogu se svi spram historije postaviti s pozicije zaborava, oni koji život vrjednuju kroz norme i tradiciju[32] povijest će gledati kao sredstvo sadašnjosti, odnosno dozvolit će da „mrtvi kopaju grobove živima“ te će sama ideja individualiteta biti percipirana kao nešto loše, kao grijeh, dok će s druge strane pokornost i poslušnost postati vrline npr. u kršćanskom učenju. Moral stada možemo preslikati i na politički vid čovjekovog djelovanja unutar kojega država postaje jedino i nužno sredstvo ostvarenja čovjekove biti, naravno stvarajući tipičnu industrijalizaciju vrijednosti u kojoj „poslušan građanin“ postaje ujedno i „dobar građanin“. Tako čovjek, razmišljajući samo unutar paradigme države, postaje puko sredstvo nad kojim se provodi tuđa volja. Ovdje ne smijemo zaboraviti i strah koji se javlja prilikom same pomisli da bi se individualitet mogao ostvariti van zadanih paradigmi. Iz straha proizlazi zatvaranje u „moral stada“, a u neki kasnijim oblicima on prerasta u shizofreniju. Stoga ne čudi Nietzscheovo[33] (a i naše) protivljenje svakom obliku normi i normiranja koje stvaraju ljude-strojeve podložne svakojakom manipuliranju koje kasnije biva okarakterizirano, tako primamljivim i slatkorječivim terminima, kao „dobro, normalno, moralno itd“.

Iz ovog konteksta mogli bi reći i da država „depersonalizira“ čovjeka u vidu stvaranja apstrakcija i univerzalnosti kao što su npr. pravo, dobrobit itd., te ga pretvara na jednu razinu stroja/mašine. Percepcija čovjeka kao ne-Ja izravna je posljedica

---

[31] F. Nietzsche, *O korisnosti i štetnosti historije za život,* Matica hrvatska, Zagreb, 2004, str. 18.

[32] Legaliziranu zaštitu slabića unutar koje, individue sa slabom voljom, traže zaštitu. Tradicija nije ništa drugo nego svrha morala stada unutar koje pojedinci bivaju svjesno podčinjeni ne bi li u toj podčinjenosti našli zaštitu za vlastiti život. Kao takva, tradicija je također sredstvo manipulacije.

[33] „Što jedino može biti naše učenje? – To da nitko čovjeku ne daje njegove osobine, niti bog, niti društvo, niti njegovi roditelji i preci (...) Nitko nije odogovoran za to što uopće postoji, što je tako i tako ustrojen, što živi pod takvim okolnostima, u takvoj okolini. Fatalnost njegova bića ne da se rasplesti iz fatalnosti svega što je bilo i što će biti. On nije učinak neke posebne namjere, neke volje, neke svrhe, s njime nije učinjen pokušaj dosezanja „idealnoga čovjeka“, ili „ideala sreće“, ili „idealna moralnost“ – apsurdno je htjeti njegovo biće prikrpiti bilo kakvoj svrsi. Mi smo iznašli pojam „svrha“: u realitetu nedostaje svrha... Čovjek jest nešto nužno, jest kao dio usuda, pripada cjelini, jest unutar cjeline – ne postoji ništa što bi moglo naš bitak suditi, odmjeravati, uspoređivati, osuđivati, jer bi to značilo suditi, odmjeravati, uspoređivati, osuđivati cjelinu... Ali nema ničega izvan cjeline! – Time što se nikoga više ne čini odgovornim, što se ne dopušta narav bitka svoditi na neku causa prima, time što svijet nije jedinstvo niti kao senzorij niti kao „duh“, tek je to veliko oslobođenje – tek time se iznova uspostavlja neovisnost bivanja... Pojam „bog“ bio je dosada najveći prigovor protiv postojanja... Mi poričemo boga, mi poričemo odgovornost bogu: tek time izbavljamo svijet.“ F.W. Nietzsche, *Sumrak idola,* Demetra, Zagreb, 2004. g.

Nietzscheove „antikvarne“ povijesti koja omogućuje stvaranje navedena dva procesa[34]. Antikvarna povijest, koja štuje i čuva, je zapravo jedno „kukavno stanje preko kojega se širi jednostavnost i ugoda“[35] stvarajući tako i antikvarnog čovjeka čiji se bitak nalazi iz i u povijesti. Slikovito rečeno, povijest poprima oblik mumije koja uvijek prati sadašnji život te mu određuje bitak i od njega stvara vječnoga roba. Naravno konačni cilj ovoga postupka postaje totalno otuđenje od sadašnjosti i samoga sebe. „Nema više ni prirode ni čovjeka, već samo proces koji proizvodi jedno u drugome i spaja mašine. Posvuda samo mašine koje proizvode ili mašine koje žude, shizofrene mašine, sav generički život ja i ne-ja, izvanjsko i unutarnje više ništa ne znače“[36] stvarajući tako pogodno tlo za „proizvodnju subjekta“ koje će biti vođeni materijalističkom (ili nekom drugom) psihijatrijom.

1. 1. Kršćanska antropologija

Kako u ovom odlomku ne bi zapali u egzegezu ili eshatologiju, nastojat ćemo prikazati neke suvremene postavke kršćanske antropologije te ih povezati s interpelacijom i individualizmom.

Kao što smo nastojali prethodno pokazati, sintagma povijesnog napretka je zapravo jedna iluzija. Gledajući kroz prizmu individualiteta, ego biva toliko raspršen da postaje podložan „proizvodnji“ vlastite subjektivnosti (proces interpelacije). Jedan od tih aspekata je i sama religija, koju možemo sagledati kao rezultat slabe volje (Nietzsche), odnosno kao nusprodukt kognitivne disonance. „Svetost“ tada poprima jedan aspekt otuđenosti u vidu traženja bitka u onostranosti. „Sveto egzistira samo za egoistu koji sebe sama ne priznaje, za onoga koji nije slobodnom voljom egoista, za njega kojemu je uvijek do njegovoga a da sebe ipak ne drži najvišim bivstvom koji samo sebe služi i ujednako meni da stalno služi neko višem bivstvu, koji ne poznaje ništa Višega od sebe a ipak se zanosi onim Višim, ukratko za egoistu koji ne bi htio biti egoista i sam sebe ponižava, tj. bori se protiv svog egoizma, ujedno pak sebe sama samo stoga ponižava.“[37] Ovdje možemo govoriti, iz perspektive individualizma, o jednoj vrsti antropološkog regresa prema kojem „ono moje“ biva skroz otuđeno od mene. Subjekt se tako ostvaruje kroz različite vrste „svetosti“ koju su percipirane kao bivstva „iznad nas“ samim time i „najviša“. Odnosno, viša bivstva kao što su država, religija, humanizam,

[34] Ovdje valja uočiti i sličnost s Deleuzeovim konceptima aksiomatizacije i reteritorijalizacije.
[35] F. Nietzsche, *O korisnosti* op.cit., str. 27.
[36] G. Deleuze, *Antiedip* op. cit., str. 6.
[37] M. Stirner, op. cit., str. 32.

istina itd. postaju norme prema kojima se gradi subjekt. Ovakav proces interpelacije tj. proizvodnje subjekta sukladno kontekstualnim normama stvara također jedan vid shizofrenije ili privida ega.

Vratimo se kršćanskim postavkama o čovjeku kao osobi, tako će Kušić smatrati da čovjeka karakteriziraju sljedeće značajke: „osobnost u funkciji cilja, angažiranost u smislu poziva oko poboljšanja također zemaljskih „uvjeta ljudskih", odnošenje u duhu zajedništva pod okom Božjim – tako da treba osuditi svaki oblik međuljudske diskriminacije. Isus Krist ima nam biti uzor i princip u stvaranju takva mentaliteta zajedništva i brige za ljudsku zajednicu."[38] Uviđamo da navedene karakteristike poprimaju jedan oblik humanizma, odnosno humanizacije religije prema kojoj briga za ovostranost, međuljudski odnosi, dobiva više na značaju. „Duh zajedništva" tako se ostvaruje posredstvom komunikacije među subjektima koji se svi nalaze unutar određene norme. Sartre će smatrati da je komunikacija rezultat nužne upućenosti čovjeka prema čovjeku, odnosno kao jedan oblik nadilaženja usamljenosti koja je percipirana kao nešto „loše" čiji će nusprodukt biti sukob.[39]

Sličan motiv provlači se i kod postavka o čovjekovom djelovanju i životu. Briga za sebe i za druge u domeni kršćanske humanosti, dok s druge strane egoizam poprima karakteristike grijeha. Spomenute postavke upućuju na transcendentalnost u vidu nadilaženja postojećih principa koji su percipirani kao „loši" te traženju smislenosti i svojevrsne zaštite. Unutar tako postavljenih paradigma možemo naći i poveznice između države i religije. Opći zakoni koji nastaju ili s ciljem „zaštite čovječanstva" ili pak „vječnoga života" imaju istu osnovu, a to je proizvodnja subjekta prema vlastitim potrebama. Tako država stvara svjetovno ropstvo, dok religija stvara „duhovno" ropstvo. Odnosno nevidljivi duh, koji je kao takav nedosegnut, nespoznatljiv samim time je i nepotreban što uvelike otvara prostor ideologiji, odnosno etabliranju jednog

[38] A. Kusić, Razvoj i postavke suvremene kršćanske antropologije, *Crkva u svijetu:crkva u svijetu,* god. 4., br. 5.- 6., 1969., str. 494.

[39] Sukob proizlazi iz činjenice da je drugi jednako slobodan kao i ja, tj. prepoznavanje slobode kod drugoga jednako je poimati drugoga kao onoga koji ima jednake mogućnosti realizacije radnji kao i ja usprkos različitim fakticitetima (bitak-u-sebi npr. mjesto rođenja, genetski kod itd.) Svaki se čovjek može slobodno realizirati i to u beskonačno mnogo dimenzija. Sukob proizlazi iz relativiziranja mog viđenja činjeničnog stanja drugih npr. drugome kaže da je knjiga koju je napisao odlična, a zapravo mislim da je loša. Stoga nam preostaje jedino ontološka istina koja bi vrijedila za sve ljude neovisno o stupnju autentičnosti. S jedne strane sam fakticitet, a s druge strane Ništa ili totalna sloboda. Imam mogućnost odnositi se prema bilo kome kako želim pa čak i ako drugi smatra da ga voliš i da je voljen u mogućnosti sam mu lagati.

ideološkog aparata. Proces interpelacije, kod religije, najizraženiji je kod „proizvodnje krivnje“ koja se očituje averzijom spram individualitetu.

No, nije li i religija zasnovana na našem egoizmu? Od gomile želja i požuda koje imam, ja se podređujem onoj najprimamljivijoj npr. „vječni život“ koja je rezultat slabe volje na ovostranom svijetu.[40] Povijesnim napretkom, koji je iluzija, moje Ja (i moj egoizam) postao je podčinjen, skriven pod naletima interpelativnog stroja, no ipak mi religija uvijek nešto nudi i obećava. Čovjek, čija je suština pohlepa, barem u ovom postmodernom i kapitalističkom društvu, neće u ništa vjerovati „besplatno“, stoga ja svoj egoizam usmjeravam prema tuđim obećanjima i radim sve s ciljem da to ostvarim pošto mi je na kraju obećana neka nagrada. Iz takvog odnosa nastaje jedan oblik „prevarenog egoizma“[41]. Uzmimo za primjer kršćanstvo koje nas uči odnosima čovjek-čovjek i čovjek-bog. Ono Vlastito moralo je dobiti suprotne predznake, odnosno samovolja, sebičnost i ostale egoistične potrebe poprimaju karakter „lošega“ kako bi se održala postojeća paradigma. Upravo u tome se i očituje prevareni egoizam, misleći da su sada religijske vrijednosti zapravo moje vrijednosti te da je to moj slobodan izbor.

1. 2. Politička antropologija

Govoreći o odnosima čovjeka i neke političke ideje, valja uočiti sličnost s prethodnim poglavljem. Pojmovi kao što su: božanski, crkveni, vjerski itd. sada dobivaju svoj novi ekvivalent dok sadržaj ostaje isti. Tako božansko postaje državno, crkveno upravno, a vjersko dobiva epitet znanstvenoga. Kao što smo već prije napomenuli, pojmovi su doživjeli svoju metamorfozu dok su njihovi sadržaji ostali isti.

No, valja sagledati u kojoj mjeri se čovjek (čovječanstvo) počeo poistovjećivati s državom. Pretpostavimo da je poistovjećivanje započelo razdobljem prosvjetiteljstva te stvaranjem „nacije“[42]. Nacija kao imaginarna i inherentna veza među ljudima koji se nikada nisu vidjeli, ali dijele određene vrijednosti i stajališta. Pripadnost naciji možemo također sagledati kroz djelovanje slabe volje. Individua ako je dovoljno slaba te se ne može ostvariti unutar svoje Vlastitosti, zaštitu pronalazi unutar višeg rodnog pojma kao što je država. Upravo se ovdje otvara prostor za stvaranje tzv. „ljudskog života unutar države“ što u suštini znači zadovoljavanje svih „ljudskih“ potreba u okvirima zakona npr. posao, porez, obitelj itd., dok s druge strane država ne trpi egoiste, pošto su oni

[40] Još je Hegel razradio ovaj koncept na primjeru odnosa tadašnjih rimljana i ranog kršćanstva.
[41] Zato sam i u Pascalovoj okladi uvijek u gubitku jer sam već od starta prevaren.
[42] B. Anderson će smatrati da je nacija izmišljena zajednica

izravna prijetnja „općim interesima nacije“. Egoizam kao grijeh, grijeh iz političke perspektive, predstavlja prepreku u ostvarivanju državnog ideala „dobroga građanina“. Ono, egoizam, me sputava u procesu primanja svetih „ljudskih prava“ koje mi država nudi u zamjenu za poslušnost te me priječi da postanem važiti kao Isti, kao čovjek. Ovdje se povlači i analogija građanina s kršćanom tj. jednakost „dobroga građanina“ s „dobrim kršćaninom“. Kršćanin, jednako kao i građanin, ostvaruju se jedino unutar određenih normi bilo to država ili vjera te njihova Vlastitost poprima karakteristike onoga općeg, ne postoji više konkretan Ja, već samo državljani, građani, vjernici itd.

Nastankom liberalne države u kojoj su svi jednaki, što je u suštini jedna utopija i pretvaranje vlastitog bitka u univerzalnost, stvara se jedna domena služenja i poslušnosti državi. „Misao države uvukla se u sva srca i probudila oduševljenje; njoj služimo, tom svjetovnom bogu, to bijaše nova služba božja i kult. Prasnula je istinska politička epoha. Služiti državi ili naciji, to bijaše najviši ideal, državni interes – najviši interes, državna služba – najviša čast.“[43] Tako sve postaje državno te mi jedino država daje na raspolaganje neko svoje vlasništvo ili pravo npr. pravo da budem profesor na fakultetu, pravo da mogu graditi kuću itd. Naravno, ova prava ostvarujem jedino uz uvjet poslušnosti. Iz takvog konteksta poslušnosti javlja se i jedna sintagma „politička jednakost“ koja osigurava, na prvi pogled, transparentnost unutar državnih institucija dok s druge strane stvara jedan oblik kontrole pošto su „jednaki“ zapravo oni „poslušni“. S druge pak strane, država ne kontrolira socijalne odnose među ljudima, npr. odnos bogatih i siromašnih, pošto sve podčinjava preko zakona, dok ju međuljudsko podčinjavanje ne zanima (npr. preko materijalnih stvari, bogataš podčinjava siromaha novcem itd.). Tako, preko „političke jednakosti“, moje potrebe i moja Vlastitost biva izjednačena s drugima. Svi postajemo isti, svi smo ljudi. No zapravo, postajemo samo mašine koje reproduciraju univerzalnost jedne utopije. Procesa interpelacije niti nema jer smo već u startu podčinjeni jednom idejom koja nas gura u Istost ne ostavljajući prostora za ostvarenje individualiteta.[44] „Ne živim Ja u državi, već država živi u Meni!“[45]

Također, stvara se i privid „političke slobode“. Što to znači? Da mogu zagovarati politiku koja bi rušila državu? Zasigurno ne, već da sam u direktnoj vezi s

[43] M. Stirner, op. cit., str. 76.
[44] Tako je u Francuskoj revoluciji najbolje vidljiv „paradoks istosti“. U kojem su svi ljudi postali slobodni i ravnopravni, a zapravo su postali žrtve terora i novonastale Republike.
[45] M. Stirner, op. cit., str. 76.

političkim sustavom, bez posredstva neke treće osobe kao što je npr. bilo u srednjem vijeku gdje seljak nije znao niti vidio kralja, već je sve zakone dobivao posredstvom lokalnog poglavara ili moćnika. Odnosno, politička sloboda znači da se mogu kretati/misliti unutar državnih zakona što u suštini ne znači moju slobodu, već slobodno državno upravljanje sa mnom. Orwellovskim rječnikom rečeno sloboda je ropstvo. Državi tako postaje „sveto" sve ono što joj koristi kao sredstvo represivnog aparata npr. imovina, porezi, ubojstvo, oduzimanje slobode kretanja itd. Žrtvujući na oltaru *državnosti* svaku egoističnu težnju, individue se pretvaraju u podčinjeno slobodne ljude.[46]

1. 3. Shizofrenija modernog čovjeka

Kada govorimo o shizofreniji modernog čovjeka ne mislimo u psihološko-patološkim kategorijama, već onim filozofskim. Prvenstveno mislimo na proces dekodifikacije, odnosno otklanjane svih slojeva Vlastitosti sa subjekta te njegovo pretvaranje u ne-Ja. Shizofrenija je karakteristika čovjeka koji živi u kapitalističkom okruženju pošto je njegova individua podložna utjecaju nametljivih normi konzumerističkog društva. U prethodnim povijesnim razdobljima to nije bio slučaj, pošto je subjekt uvijek igrao samo jednu, maksimalno dvije uloge, tako je on bio rob, robovlasnik, kmet, feudalac itd. Shizofrenija je nusprodukt materijalističke psihijatrije čije su glavne karakteristike „trebanje" i „moranje". Tako ogoljela individua, ne-Ja, počinje igrati bezbroj uloga ovisno o normama koje joj nameće društvo. To konkretno znači desubjektivizaciju i pretvaranje individue u bolesnika, odnosno ona postaje u društvu prijatelja prijatelj, u društvu radnika radnik, u bračnoj zajednici bračni partner, na sveučilištu student itd. Poprima sve one osobine koje su karakteristične za datu situaciju. Ovu situaciju ne valja poistovjetiti s „glumcem" i „glumljenjem uloga" jer bi to značilo da je individua svjesna vlastitog „pretvaranja", ovdje je riječ specifično o shizofreniji u kojoj se identitet potpuno gubi do te mjere da se više ne može prepoznati Vlastitost. Proizvodnja subjekta tako je podložna mašini požude, „proizvodnja žudnje kao efektivna kategorija materijalističke psihijatrije. Shizofrenija je svijet produktivnih i reproduktivnih mašina žudnje."[47] Deleuze će ovaj problem preformulirati kroz pitanje „postajemo li novi Edipi?" odnosno njegova suprotnost. Mašina žudnje koja nas nagoni

[46] „ Mi smo slobodno rođeni ljudi a kamo god pogledamo, vidimo Nas učinjene slugama egoista! Trebamo li i Mi postati egoisti? Sačuvaj bože, radije ćemo onemogućiti egoiste! Mi sve njima hoćemo učiniti „lumpima", hoćemo Svi ne imati ništa, da bi „Svi" imali." Ibid., str. 88.
[47] G. Deleuze. op. cit., str. 8.

na vlastitu (protu)proizvodnju dovela nas je do situacije da više ne skrivamo/potiskujemo materijalno htijenje i trebanje. Postajemo upravo suprotnost onom klasičnom Edipu koji je nastojao držati kontrolu nad sobom i svojim socijalnim odnosima te se pretvaramo u praznu individuu koja želi, i to na najvišem stupnju htijenja, biti objektom represije bilo ona državna ili kapitalistička. Postajemo ponosni što smo sastavni dio ideološkog ili represivnog aparata države.

Tako desubjektivizacija postaje početna faza stvaranja koda (tj. kodificiranja) žudnje za spektaklom koji nam se svakidašnje nameće. „Kapital postaje puno tijelo za oblikovanje zapisa ili zabilježbe nad subjektom.“[48] Stvara se „kod žudnje“ prema predmetima/stvarima ili robom koje se „trebaju“ imati te individua postaje totalno podložna spomenutom kodu, možemo reći da je on stvara. Upravo se u ovom segmentu očituje naša „antiedipska“ osobnost čija karakteristika postaje žudnja ili nagon za nečim što me manipulira. Početnu fazu stvaranja shizofrenije prati i konstantna (re)proizvodnja subjekta. Ovaj proces se neprekidno ponavlja iz razloga što se ne-Ja mora ponovno prilagođavati i biti podložan novim oblicima robe i spektakla. U središtu se uvijek nalazi mašina nagona ili žudnje oko koje se vrti, odnosno ponovno vraća, sva naša umjetno stvorena Vlastitost. Odnosno, subjektivnost se mora konstantno proizvoditi kako bi joj se mogao plasirati, uvijek novi, spektakl i nova roba. Ovaj proces ne očituje se samo na razini modnoga i pomodnoga, već i na političkoj razini.[49] Reproizvodnju subjekta prati i stvaranje „iluzija dužnosti“ koja je ujedno i karakteristika shizofrenije modernog čovjeka. Tako, ponovno, individua „mora“ biti sve ono što joj nalaže ideološki ili represivni aparat. Mora ići na posao, mora se oženiti, mora ići na fakultet, mora biti vojnik itd. jer u suprotnom biva percipirana kao, već prije spomenuti, grješnik. Naravno da takav jedan kontekst stvara monolitnu instituciju materijalne shizofrenije koja poprima izgled „normalne svakidašnjice“. „Nije važno hoću li umrijeti, veli general, jer Vojska je vječna. Imaginarna dimenzija individualne fantazme ima ključan utjecaj na nagon smrti, utoliko što besmrtnost koja se prepisuje postojećem društvenom poretku unosi u Ja sva potiskivačka ulaganja, fenomene identifikacije, „nadjaizacije“ i kastracije, sve pomirenosti-žudnje (postati general; steći niži, srednji ili viši čin), uključujući pomirenost da se umre u službi tog poretka, dok se sam nagon projicira u izvanjsko i okreće protiv drugih (smrt stranaca, onima koji ne pripadaju našim

[48] Ibid, str. 18.
[49] Jučer unitarizam, danas nacionalizam, sve u skaldu s državnim aparatom i društvom spektakla.

redovima!). Revolucionarni pol skupne fantazme očituje se, nasuprot tome, u moći da se same institucije dožive kao smrtne, da ih se razori ili promijeni u skladu s artikulacijom žudnje društvenog polja, pretvarajući nagon smrti u pravu institucionalnu kreativnost. Jer upravo je to kriterij, u najmanju ruku formalni, koji razlikuje revolucionarnu instituciju od goleme inertnosti koju zakon prenosi na institucije u etabliranom poretku.“[50] Individua postaje produkt nagona, žudnje spram materije ili države. To se počinje događati iz razloga jer se ne-Ja, prazan subjekt, zamišlja i nalazi unutar zakona, spektakla ili pak institucija unutar kojih se ostvaruje, odnosno on biva njima uvjetovan te postaje ništa drugo nego njihov produkt.

Promotrimo spomenuti odnos kroz strukturalističku prizmu označitelja i označenika. Označitelj, u našem slučaju, država, kapital, zakon, materijalna dobra itd. imaju direktan utjecaj na označenika tj. individuu koja je već postala dekodificirani, prazni Ja. Čini se da je utjecaj jednosmjeran te da, viši rodni pojam, označitelj i sve njegove karakteristike i pojave bivaju apsorbirane od strane označenika. Tako se ne-ja, kao što smo već i prije naveli, „ostvaruje“ unutar skupina kodova koje se nalaze iznad njega, npr. građanin unutar koda države, radnik unutar koda kapitalizma, dečko/cura unutar koda ljubavne veze itd. Ono što nas zanima u navedenom procesu je što čini obratnu vezu, odnosno što navodi označenika da se beskompromisno prepušta utjecaju označitelja. Koji to segmenti čine, na prvi pogled nevidljivu, poveznicu spram nužnog vezivanja na više apstraktne kategorije kao što su zakon, država, rad itd.? Iz datog izlaganja, kao što smo već naveli, možemo zaključiti da je sastavni dio ove veze „proizvodnja žudnje i nagona“. Konkretno pojmovi kao što su država, zakon, spektakularna roba daju mi privid opće dobrobiti, sigurnosti i prestiža što me, kao već dekodificiranog subjekta, neprestano tjera da se vezujem za navedene pojmove. Tako mi nepojmljivo postaje da mogu biti slobodan građanin/čovjek van granica zakona i države, nepojmljivo da kupujem spektakularnu robu samo da bi impresionirao druge i da svoju bit zapravo tražim u *drugima* itd. Jednom riječju, kao što kaže njemački filozof, u prvom slučaju sam žrtva „lukavstva uma“ koji me uvijek vodi do krajnjeg cilja vlastitog ostvarenja samo unutar države, dok sam u drugom slučaju žrtva „lukavstva robe“ koja me neprestano nagoni da je posjedujem, kupujem, skupljam dok je ona istovremeno svrha sama sebi.

[50] G. Deleuze, op. cit., str. 58.

Drugi segment ove veze čini simbolička moć, koja je neraskidivo vezana za proizvodnju nagona i žudnje. Simbolička moć čini upravo proizvode, pojmove, ideje monolitnima unutar odnosa označitelja i označenika. U tolikoj mjeri da ono postaje i *nasilno* iz razloga što nadograđuje ono „trebanje“ i „moranje“ u vidu nužnog posjedovanja. Tako pomodni trendovi, političke ideje i ostali oblici spektakla poprimaju simboličko značenje preko kojega se stvara statusna (i socijalna) diferencijacija među ljudima. Simboličko nasilje je upravo jedan od mehanizama koji proizvodi ovisnost označenika spram označitelja.

Treći segmenat je proces interpelacije, odnosno stvaranje *umjetnih* situacija unutar kojih se individua prepoznaje kao pripadnik određene grupacije, normi, običaja itd. Sama interpelacija je proces „proizvodnje subjekta“ prema karakteristikama označitelja. Uzmimo za primjer običan prelazak ceste na mjestu gdje nema pješačkog prelaza i zvižduk u neposrednoj blizini. Interpelirani subjekt kada pređe cestu na mjestu „gdje ne smije“ te čuje zvižduk, koji je percipirani kao policijski, automatski se okreće u tom pravcu jer je svjestan da je učinio „nešto krivo“ spram zadanih normi ponašanja. U slučaju da se u ovoj situaciji našao subjekt koji nije bio u procesu interpelacije spram određene norme npr. prelazak eskima preko ceste, zvižduk upozorenja ne bi imao nikakvog utjecaja na njega jer ga ne poima kao sredstvo te norme. Generalno, procesom interpelacije označitelj stvara označenika ovisnim o njegovim kodovima.

Ista veza postoji i u „tročlanom“ kapitalističkom sustav spram subjekta. Pod „tročlanim“ podrazumijevamo suodnos kapitalizma, kao ideje, novca te viška ili manjka sredstava za proizvodnju. Individua, kao i u prethodnom odnosu, biva vezana za navedeni „tročlani“ odnos koji se najbolje iskazuje u konzumerističkom društvu gdje je sve vezano, ili jest, spektakl te prerasta u stvaranje jedne iluzije. Iluzija i spektakl robe tako počinju stvarati monopol nad stvarnošću.

Kada govorimo o društvu spektakla, prvenstveno mislimo na dekodificirani život koji je postao akumulacija iluzija i privida ili, ako govorimo u marksističkom kontekstu, rezultat modernih uvjeta proizvodnje. Odnosno, „jedinstvo života rastapa se pred prizorima koji sada počinju činiti jednu suprotnost, jedno kretanje neživota (...) fragmentirana stvarnost regrupira se u novo jedinstvo, kao novi lažni svijet.“[51] Spektakl tako postaje baza za stvaranje i kreiranje (vlastitih) života tj. život postaje samo puka refleksija iluzija koje stvara društvo spektakla. Naravno, kada govorimo o jednom

[51] G. Debord, *Društvo spektakla*, Anarhistička-biblioteka, Beograd, 2003., str. 4.

takvom kontekstu valja napomenuti da je i otuđenje potpuno, individua koja se nalazi u sferi spektakla poprima karakteristike laži i obmane. Govoreći o spektaklu, u prvom planu, valja imati na umu proizvodnju slika koje stvaraju određene institucije, prvenstveno one državne. Proizvodnju slika i stvaranje iluzija državnih institucija spram čovjeka možemo razmotriti kroz dvije sfere čovjekovog konvencionalnog vremena. Ovdje prvenstveno mislimo na stvaranje monopola nad njegovim „radnim vremenom" i „slobodnim vremenom". Prizori i iluzija „opće dobrobiti, opstanka, konkurencije" itd. najbolje se stvaraju kroz ideju zasnivanja radnog odnosa. Spomenuti odnos je u suštini retrogradan jer postaje baza za svaki daljnji oblik djelovanja, odnosno zadržavanje unutar ideje države i državnosti[52] nemoguće je poimati bez stvaranja vazalskog odnosa između države i pojedinca koji se očituje u potraživanjima jedne spram drugog. Odnosno, kako ne bi postali bogovi ili životinje, prepušteni smo podložnosti državnih normi i pravila samo kako bi se zadržali unutar nje i zaštitili našu „slabu volju". Drugo, spektakl i proizvodnja slika drže monopol i nad čovjekovim „slobodnim vremenom". Ovdje ne mislimo samo na stvaranje spektakla preko medija, već na stvaranje slika i iluzija o posjedovanju, vidu života, vlasti itd. koji prerastaju u jedan vid *trebanja* i to takvoga da trebam sve one stvari koje mi nameće društvo spektakla. U suštini to znači da svoje „slobodno vrijeme" podređujem normama koje su mi nametnute, odnosno svi moji izbori su već napravljeni, predodređeni, u skladu sa spektaklom koji mi se nameće.

No, sagledajmo kako to podliježemo spektaklu te kako on uspijeva držati monopol nad stvarnosti. Prvo, stvaranjem specifičnih ekonomskih uvjeta i procesima aksiomatizacije. Tako svaka nova slika, nova iluzija poprima novi oblik, odnosno postaje novi aksiom unutar života individue. U suštini to znači sljedeće: sve ono što mi je postalo nametnuto postaje sastavni dio života individue, odnosno „dobro", „normalno" itd. je sve ono što vidim kao nametnute slike i iluziju. Proces aksiomatizacije direktna je posljedica procesa desubjektivizacije. Individue koje su postale „prazne" sada se počinju „ispunjavati" novim, nametnutim osobinama, karakteristikama u skladu s društvom spektakla. Aksiomatizacijom proizvodi se jedan oblik otuđenja i manipulacije koji vezuje individualitet za privid i iluzije te tako postaje njezin produkt. „Društvena uloga spektakla je proizvodnja otuđenja!"[53]

[52] Suvremena preinaka Hegelove ideje gdje se *moram* ostvariti unutar države samo kako bi mi se mogli i dalje plasirati proizvodi spektakla pošto sam i sam postao akumulacija tih istih prizora i iluzija.
[53] G. Debord, op. cit., str. 8.

Drugo, spektakl drži monopol nad stvarnošću preko, već spomenutog, simboličkog nasilja te stvaranja slika „savršenosti“ i ideala „istosti“. Simboličko nasilje stvara novi sustav vrijednosti sukladno spektaklu koji se nameće, svi materijalni predmeti poprimaju simbolički kod „trebanja“ i „moranja“. Tako svaki materijali predmet i pomodna ideja postaju ujednako i sredstvo i cilj društva spektakla. Sve ono što je nametnuto individua počinje percipirati kroz diskurs nametnute Vlastitosti, odnosno kodovi spektakla i privida počinju se percipirati kao vlastiti, slobodni odabiri što zapravo oni, u suštini, nisu. Tako individua samo reflektira nametnuti privid. Fromm je ovaj proces uočio i opisao ga kao prijelaz iz biti u imati, no u današnjem post-modernom svijetu ovu sintagmu valjalo bi zamijeniti iz „imati u izgledati.“[54] Složit ćemo se da su postmodernistički temelji i ideje uvelike doprinijeli stvaranju društvu spektakla. Subjekt se počinje poistovjećivati sa svakidašnjim životom, tako se identificira s predmetima i stvarima koje ga okružuju npr. s autom koji vozi i kulturnom i socijalnom moći koja iz toga proizlazi. Naravno, kupnja novog, spektakularnog auta za sobom povlači i određeni prestiž, tako potrošačko društvo i spektakl stvaraju novi sustav vrijednosti (moć, luksuz, izgled itd.) koje postaju primarna esencija u (re)produkciji Vlastitosti. U postmodernističkom konceptu sve postaje roba koja se može kupiti i prodati, uključujući ovdje i vlastitu individualnost. J. Baudrillard će taj proces opisati kao proces „reifikacije“ u kojemu ljudi poprimaju karakteristike stvari, predmeta koji počinju na njih utjecati. Društvo spektakla proizvodi svijet iluzija i privida gdje je individualitet preplavljen slikama, kodovima i aktualnim ideologijama. U takvom kontekstu možemo govoriti i o „porazu ljudskog subjektiviteta“[55]. Postmodernizam biva percipiran kao antiteza humanizmu, odnosno nemogućnost ostvarenja ideala (slobodne) subjektivnosti čija prva *žrtva* postaje kritičko mišljenje što nužno dovodi do gubitka sposobnosti razlikovanja između zbilje i simulacije. Život biva organizirani oko simulacija koje stvaraju „hiperstvarnosti“ u kojima je individualitet izgubljen i fragmentiran te se počinje nadomještavati prividima što posredno dovodi do shizofrenije. Posljedice nisu vidljive samo na subjektu, već se odražavaju i na sam

[54] Ibid, str. 5.

[55] „Otuđenje posmatrača, koje nesvijesno povećava snagu predmeta njegove kontemplacije, odvija se na sljedeći način: što više pokušava da ga shvati, manje živi: što se više poistovjećuje sa vladajućim predstavama o potrebi, sve manje razumije vlastiti život i vlastite želje. Otuđenje aktivnog subjekta u spektaklu, ogleda se i u činjenici da njegove geste više nisu njegove; to su geste nekog drugog, koji mu ih predstavlja. Posmatrač se nigdje se osjeća kod kuće, jer je spektakl svuda.“ Ibid, str. 8.

koncept mišljenja i filozofije, tako gubitak kriterija vrijednosti dovodi do stvaranja transestetike, transpolitike, transfilozofije itd.

Vrijednosti su se počele raspršivati u apstraktnost čija sabirna točka, u društvu spektakla, postaje roba ne samo u vidu materijalnog, već i u odnosu prevladavanja kvantitativnog spram kvalitativnog. Tako svrha, a i krajnji cilj, ekonomije i proizvodnih odnosa postaje roba u toj mjeri da proizvodni procesi više ne idu sa svrhom poboljšanja i olakšavanja ljudske egzistencije, već stvaranju robe i robnog viška. Sukladno s time i sam rad biva otuđen od radnika (Marx) i pretvara ga u puko sredstvo kapitala i spektakla. Radnik postaje ujedno i potrošač, G. Debord će ovo razdoblje nazvati „humanizmom robe“[56] gdje je radnik gledan s poštovanjem samo onda kada troši i konzumira robu. Na takvim pretpostavkama baziran je cjelokupni marketing i druge poluge kapitalističke mašine. Karakteristika ovakvog koncepta je, već spomenuto, „lukavstvo robe“ gdje određena vrsta robe poprima oznake neuništivosti, dok se prividna borba odvija samo unutar modela te iste robe npr. mobiteli. Rezultat lukavstva robe je tako „proizvodnja navike podčinjavanja.“[57]

Također i sam rad biva percipiran kao roba, odnosno kao usluga koja se prodaje. Pomak spram pogleda na rad, za razliku od 18. i 19. st. gdje kapitalist kupuje i preprodaje gotovu robu, odvija se prema njegovim izjednačavanjem s uslugama koje „proizvode“ radnici. U suštini to znači stvaranje jedne birokratske klase koja postaje podložna reprodukciji društva spektakla, odnosno birokracija postaje sredstvo akumulacije prizora i iluzija te njihovog prenošenja na prazan, dekodificirani subjekt. Pojedinac postaje ovisan o birokratskom sustav, koji preko zakona, stvara svojevrstan privid slobode i vlastitog ostvarenja unutar granica zakona.[58] Da su antagonizmi unutar društva spektakla lažni i umjetno stvoreni, najbolje možemo vidjeti na podjeli političkih stranaka unutar raznih država. Tako je podjela na političke stranke unutar domene jednog sistema samo spektakl za mase i manipulirajuća ideologija pošto je primarni cilj političara pretvaranje kapitala u BDP i obratno. No, privid podjele ne očituje se samo na razini politike, spektakl stvara lažne podjele i nad drugim segmentima života. Primjerice razne opozicije kontra institucija, npr. revolucionare, pošto i sama pobuna postaje roba,

[56] Ibid., str. 10.
[57] Ibid., str. 16.
[58] Možemo reći i da su političke ideologije 20. st. kao što su fašizam i komunizam bile preteće društva spektakla pošto su bile bazirane na izmišljenim, primitivnim mitovima kao što su nadmoćnost jedne rase, jednog naroda, besklasnog društva itd. stvarajući tako jedan novi oblik stvarnosti koji je bio zasnovan na iluziji.

zatim privide konkurencije, patriotizme, rasizme, međugeneracijske podjele itd. sve s ciljem održavanja društva spektakla. Spomenute podjele nisu rezultat samo apstraktnih pojmova, njih „proizvode“ konkretni pojedinci npr. filozofi, književnici, idoli, ideali itd. približavajući spektakl praznim individuama ne ostavljajući im prostora za slobodne odabire. Naravno, poistovjećivanje s navedenim „agentima“ spektakla rezultira gubitkom individualiteta.

Stvarajući „spektakularno“ ozračje preko robe i birokracije, možemo zaključiti da se društvo spektakla direktno suprotstavlja cikličnom poimanju povijesti. „Velike ličnosti“ usmjeravaju povijest i daju joj ciljani smisao, takvo shvaćanje povijesti ne možemo razlučiti od diskursa moći, stoga je i poimanje povijesti zapravo razmišljanje o distribuciji moći. Ireverzibilnost povijesti očituje se upravo o njenoj ovisnosti o neprekidnom stvaranju novih privida i iluzija koji su posjedovani, prvenstveno, robom. Tako „lukavstvo“, ali i fetišizam robe doprinose stanovitom suprotstavljanju cikličnosti povijesti, odnosno vječnosti koja se očituje u neprekidnom ponavljanju. Kako bi se stvorila dinamika podređivanja ljudi robom, „napredak“ mora biti pravocrtan koji bi uvijek otvarao prostor kupnji i proizvodnji novih spektakularnih roba. U suštini to znači sljedeće, ne može jedan vid robe biti vječan jer je njegova bit samo da se kupi, proda i da proizvodi spektakl. Roba kada „dođe doma iz trgovine“ postaje beskorisna, beznačajna te ju počinje zamjenjivati nova, bolja roba čija je bit ista kao i kod prethodne. Novo kupljenu robu krasi „trenutnost“, odnosno jedan vid pomodnosti koja se izražava kroz konstantno „trebanje“. Tako se u kontekstu spektakla „moraju“ kupovati pokloni, priređivati svečanosti, obljetnice itd. koje na kraju donose samo jedan vid bespotrebnosti i razočaranja te za praznu individuu stalno stvaraju neke nove slike, neke nove iluzije i novu ovisnost o robi. Ovakav koncept se manifestira i na sferu kulture koja isto postaje roba te poprima jedan oblik transkulture i pomodnosti. Razlog možemo pronaći, kako smatra W. Benjamin, u gubitku „aure“ umjetničkog djela tj. raspršivanjem vrijednosti te njeno nadomještavanje spektaklom npr. danas se na svakom koraku mogu naći replike poznatih umjetničkih djela.

Svi navedeni aspekti otvaraju prostor jednoj, u našem slušaju materijalističkoj, ideologiji koja ljudski život podređuje iluzijama, slikama i spektaklu te ga pretvara u shizofreničara modernog doba.[59]

[59] „Spektakl uništava granicu između sebstva i svijeta, gazeći to sebstvo, sa svih strana opkoljeno prisutstvom-odsutstvom svijeta. Spektakl uništava i granicu između istinitog i lažnog, tako što

2. Država

U prethodnim poglavljima nastojali smo pokazati proces i mehanizme otuđenja Vlastitosti od subjekta. U narednom tekstu u suodnos stavit ćemo, spomenuti, prazan-Ja i državu te pokušati objasniti neke ideološke i represivne aparate kojima se služi država ne bi li podčinjeni subjekt stavila potpuno pod svoju kontrolu te ga pretvorila u puko sredstvo. Pokazat ćemo može li se prevladati ideja države uzdizanjem na jednu meta razinu te razmišljanjem van postavljenih paradigma.

Misao je došla do tog stupnja da više ne može odvojiti društvo od države niti vladu od države pošto bez vlade nema države. Složit ćemo se da je ideja vlasti različita od same ideje države. Ovdje prvenstveno mislimo na vlast kao proces stvaranja i reguliranja odnosa među ljudima. Tako vlast može biti organizirana preko posredne/neposredne demokracije, diktature, oligarhije itd. što određuje norme ponašanja i djelovanja među pripadnicima određene zajednice. Vlast je jedan od instrumenata državnog monopola nad životom. S druge pak strane, ideja države izražava se kroz zaštitu zajedničkih interesa, teritorija i opće dobrobiti posredstvom zakona i držanjem monopola nad nasiljem kroz stvaranje različitih institucija. Monopol nad nasiljem istovjetan je s represivnim državnim aparatima. U suštini to znači sljedeće, da država sama sebi određuje pravo ili povlasticu nad životima svojih stanovnika, odnosno jedino ona može odrediti zabrane pristupa, provoditi racije i lišavati slobode. Na prvi pogled čini se kao da je državni monopol na nasilje nastao, iz gore spomenutih razloga, kako bi se zaštitili interesi svih njenih stanovnika. No paradoks se očituje upravo u činjenici da se sloboda garantira neslobodom, jednakost svih nejednakošću, pravo strahom od kazne itd. Ovakav koncept dovodi nas do zaključka da je primarna ideja države održavanje stanja privida i iluzije. Privid jednakosti najizraženiji je kroz nužno stvaranje hijerarhije kako bi se uopće moglo upravljati, odnosno kako bi se mogla izlučiti vlast nastaju tzv. „upravitelji jednakim“ ili, srednjovjekovnim rječnikom rečeno, prvi među jednakima.

---

neposredno doživljenu istinu potiskuje ispod konkretnog prisutstva lažnog, iza kojeg stoji cijela organizacija pojavnosti. Pojedinci koji pasivno prihvaćaju svoju podređenost otuđenoj svakodnevnoj realnosti tako se guraju u ludilo, koje na tu sudbinu reagira tako što traži oslonac u iluzornim magijskim tehnikama. Pravi izraz tog lažnog odgovara na komunikaciju na koju je nemoguće odgovoriti jest potrošnja. Potrošačeva prinudna skolonost ka imitiranju je istinski infantilna potreba, uvjetovana svim aspektima tog suštinskog lišavanja (...) abnormalna potreba za predstavljanjem kompenzira se paničnim osjećajem postojanja na margini života.“ Ibid., str. 54.

Kako ne bi ulazili u povijest promjena država kroz vjekove, reći ćemo da je ona stvorila „autoritet“ nad individuom koja više nije bila sposobna niti je imala snage oduprijeti mu se. „Građanstvo nije ništa ino do misao da država jest sve u svemu, istinski čovjek i da ljudska vrijednost pojedinca opstoji u tom da bude građanin države. Da bude dobar građanin, u tom on traži svoju najvišu čast, iznad toga ne poznaje on nikakvo Više osim, u najbolju ruku, ono antikvarno – jedan dobar kršćanin.“[60] Pod ovime podrazumijevamo i same pokušaje promjene paradigma unutar domene države npr. revolucija u Francuskoj i Rusiji. Nemogućnost otpora individue spram državnog autoriteta očituje se u, danas aktualnom, spektaklu demokracije gdje se za vrijeme izbora birokrati i „viši slojevi društva“ moraju spuštati na razinu masa kako bi ih pridobili da izađu na izbore i da ih biraju. Iz tog razloga se stvara jedna pozornica demokracije gdje se onda vrše različita PR istraživanja, propitivanja stajališta, veličanja sustava koji je omogućio „slobodne“ izbore sve s ciljem kako bi se napravio spektakl i privid. Na kraju, spomenuti priređivači spektakla ne dozvoljavaju masi participaciju u vlasti. Naravno, ovaj fenomen demokracije samo je nastavak djelovanja ideološkog aparata države. Kroz povijest, naročito Srednji vijek, postali smo robovi, predmet interesa i sredstva države da nam se uspjela plasirati ideja o „pobjedi demokracije“ kao novoj eri jednakosti i slobode svakog čovjeka. Dok je u suštini sve ostalo isto kao i u prethodnim razdobljima tj. tlačiteljski odnos pojedinac – država. Ideja da se sve što se radi mora odnositi na državu. Svako moje djelovanje ne smije koristiti meni, već državi. Iz tog razloga se ljudi npr. ne opiru plaćanju mistične stvari koja se naziva porez. Nemogućnost poimanja individue van granica države dovela je samo do traženja njenog idealnog stanja te konstantnim promjenama paradigme vlasti i vlasništva npr. revolucije, socijalizam, oligarhija itd. U narednim poglavljima sagledat ćemo neke krucijalne mehanizme države u proizvodnji ovisnosti te ćemo na kraju razraditi misao o jednoj razini metadržave na temeljima antiteoretiziranja.

Za potrebe našeg narednog izlaganja, državu ćemo percipirati kao kapitalističku te ćemo u tom kontekstu razmotriti problematiku institucija, odgoja i obrazovanja.

2. 1. Institucije

Govoreći o institucijama, prvenstveno državnim dok ćemo se nešto kasnije osvrnuti na ostale tipove institucija, valja definirati model kapitalističke države. Država

[60] M. Stirner. Op. cit., str. 76.

privatizira produkciju[61] s time da su sredstva za proizvodnju i radna snaga u rukama kapitalista. Uloga države, odnosno njenih institucija kao izvršitelja ovih procesa, je određivanje uvjeta te iste produkcije kako bi omogućila i olakšala organizaciju poslova. Uzmimo za primjer izgradnju infrastrukture (željeznice, elektrana itd.), država određuje uvjete produkcije prema kojima se najbolje može smanjiti potrošnja i gubitak sredstava, a ujedno povećati dobit te time *uvjetuje* kapitalista, odnosno vlasnika sredstava za proizvodnju da obavi svoj rad za koji kasnije dobiva naknadu. Naravno država, kako bi isplatila vlasnika kapitala prilikom provedbe proizvodnog procesa, mora posjedovati sredstva. Ta sredstva dobiva iz poreznog sustava. Da bi država opravdala svoju ulogu i porezni sustav mora određivati takve uvjete produkcije koji omogućuju akumulaciju kapitala jer, u suprotnom, kapitalistu ne bi bilo isplativo odrađivati zadane poslove.[62]

Stoga totalitet institucija pokreće proces eksploatacije državnog aparata (financije, socijalna politika itd.) koje ujedno postaju i instrument vladajuće političke elite, odnosno institucije postaju oruđe vladajućih/kapitalista. Ova teza vidljiva je kroz nekoliko primjera. Prvo, institucije rade u korist kapitala i vladajućih elita prvenstveno iz ekonomskih razloga i kapitalističkog položaja unutar sfere tržišta tj. neraskidiva veza na relaciji država – kapital – novac. Drugo, institucionalni mehanizmi omogućuju sklapanje neformalnih dogovora između kapitala i političkih elita, otvarajući prostor manipulaciji, sve s ciljem zaštite državnih interesa (npr. tvrtke od strateški važnog položaja za državu). Treće, povezanost interesa kapitala i političkih elita omogućuje institucijama selektivno isključivanje masa iz javnog diskursa npr. zabrane prosvjeda, cenzure itd. Na kraju, mogu li institucije biti instrument/sredstvo djelovanja tzv. nižih slojeva društva? Iz navedenog možemo zaključiti da ne mogu, prvenstveno iz razloga što se koncept moći, preko ideoloških i represivnih aparata, zadržava samo u političkoj sferi.

Institucije djeluju posredstvom ideoloških i represivnih aparata te preko njih vlast ostvaruje svoje ciljeve. No valja razlikovati ova dva aparata te ih ne poistovjetiti s državnom vlašću.[63] Ideološki državni aparat prvenstveno djeluje preko institucija kao što su škole, sveučilišta, pravosuđe, politička tijela, mediji i sl. te mu je *modus operandi* vladajuća ili aktualna ideologija. Pod pojmom ideologije ne mislimo samo na onu s

[61] U nedostatku bolje, koristimo riječ *produkcija*, prvenstveno misleći na svaki oblik državnog djelovanja bilo ono vanjsko ili unutarnje.
[62] C. Offe, *Teza za utemeljitev koncepta „kapitalistične države“ in za materialistično raziskovanje politike*, str. 1-2., http://shrani.si/f/3d/4G/3BbW42sR/offe-kapitalisticna.pdf (Pristupljeno 20.4. 2017.)
[63] L. Althusser, Op. cit.

političkim predznakom, već na svaku normu ili pravilo koje ima „prevlast“ nad javnim mnijenjem, odnosno kao prevladavajuća paradigma. Možemo reći da ideološki aparat države djeluje direktno na individuu tj. na njegovu „privatnu sferu“ života. S druge strane, represivni državni aparat djeluje preko institucija kao što su vojska, policija, administracija i sl. te mu je *modus operandi* nasilje. Represivni državni aparat djeluje na „javnu sferu“ života stvarajući, ili zabranjujući, svaki neprihvatljivi oblik ponašanja spram države. Tako država drži monopol nad privatnim i javnim segmentima života, pošto prvenstveno je i sama uvjet razlučivanja javnog i privatnog. Možemo zaključiti da je institucionalna moć države, preko ideoloških i represivnih aparata, sredstvo „posjedovanja“ i kontrole individualiteta i javnog diskursa pošto svaka institucija djeluje istovremeno pomoću nasilja i pomoću ideologije, ali s razlikom da se ta dva pojma ne mogu poistovjetiti. Uzmimo za primjer represivni državni aparat npr. policiju čije je primarno djelovanje nasilje, a sporedno ideologija.[64] Pošto provedbom nasilja i represije sami stvaraju određeni sustav vrijednosti ili su pak vođeni ideološkim pretpostavkama vladajuće paradigme. Tako prometni policajac zaustavljajući prekršitelja sam, prema vlastitim nahođenjima, (ne)simpatijama i ostalim *ad hominem* zaključcima koji su uvjetovani ideološkom sferom, određuje visinu i opseg kazne. Valja ukazati i na činjenicu da u spomenutoj situaciji prometni policajac poprima istovremeno i ulogu izvršitelja (određivanje kazne) i ulogu suca (procjena visine kazne). Isto vrijedi i obratno, odnosno za ideološki aparat države. Primarno djelovanje ideološkog aparata je ideologija dok je sporedno nasilje koje može biti ili prikriveno ili simboličko. Tako crkva odgaja svoje poslušnike u skladu s vlastitom ideologijom, ali se u tom procesu koristi i nekim represivnim mjerama, kaznama (grijeh), zabranama itd., slično kao i kod kulturnog ideološkog aparata koji se u provedbi svojih ciljeva koristi cenzurom i sl. Stoga je djelovanje državnih institucija dvostruko te je njihova uloga, kako će reći Althusser u marksističkom tonu, „da se silom osiguraju uvjeti reprodukcije proizvodnih odnosa uvijek u svrhu vladajućih klasa.“ [65]

Kako bi pobliže objasnili ovu distinkciju, dat ćemo primjer, nama veoma bliske, institucije studentskog života, sveučilišta i općenito njihovih odnosa. Neupitno je studentovo otuđenje i pasivnost u kapitalističkom i spektakularnom društvo. No, ove premise valja pobliže objasniti. Otuđenje možemo promatrati kroz dvostruku ulogu u

[64] Ne postoji čisto represivni aparat niti čisto ideološki aparat države.
[65] L. Althusser, Op. cit.

kojoj se nalazi student, rastrgan između sadašnje uloge kojoj daje preveliku važnost te buduće uloge sitnog birokrata koja poprima jednu pesimističnu notu. Naš student nalazi se u jednom procijepu vlastitosti i potencijalnosti koje se nalaze u totalnoj suprotnosti. Produkt ovakvog stanja, koji je karakterističan i za modernog čovjeka, je shizofreno stanje. Shizofrenija ga tjera da igra više od jedne uloge u svom studentskom životu, od intelektualca, boema i sl., no najizraženija uloga postaje uloga studiranja kao „produženog djetinjstva“[66] koja je nedvojbeno rezultat ideološkog i represivnog aparata čiji cilj upravo i jest takva auto-percepcija studenta. Represivni mehanizmi dovode ga do toga da bespogovorno sluša svoje profesore i autoritete ne bi li što bolje reproducirao reproducirano znanje. S druge strane, ideološki mehanizmi su ga prebacili u svijet iluzija stvarajući od njega preveliki značaj i ulogu koju on prihvaća te na kraju biva razočaran i potisnut u svijet jednoličnosti i spektakla robe. Fenomen prelaska iz „biti u izgledati“ najbolje se vidi na primjeru studentskog života, ne samo kroz prizmu pomodnosti već i kroz percepciju znanja i učenja. Tako i znanje postaje roba koju on mora posjedovati ne bi li bio u korak s ulogom koja mu je nametnuta. Stoga kopira i posuđuje puste „klasike svjetskog znanja“ koje u suštini ne zna čitati pa samo gleda u njih. Tako naš student uvijek dobiva samo fragmentirano znanje koje biva potpomognuto mehaničkim vidom obrazovanja na sveučilištu što jasno rezultira samo masovnom proizvodnjom činovnika/studenta kao na pokretnoj traci. Na kraju, svoje otuđenje student počinje percipirati kao vrlinu, najčešće kroz otrcanu riječ boemizma, koja se svodi na određeni vid bunta i nezavisnosti ne shvaćajući da je i dalje vezan za autoritet sveučilišta te da je samo dio represivno-ideološkog aparata koji ga percipira kao sredstvo. „Student je stoički rob: što ga više njegovi autoriteti vežu lancima, to on sebe zamišlja slobodnijim (...) osjeća dužnost da ima opće mišljenje o svemu, da izgradi zaokruženi pogled na svijet koji će dati smisao njegovoj potrebi za neurotičnom aktivnošću i aseksualnim promiskuitetom.“[67]

2. 2. Dinamika učenja i obrazovanja

Kako bi pokazali još jedan segment stvaranja poslušnosti i otuđenja sagledat ćemo instituciju odgoja te procesa učenja i obrazovanja.

---

[66] Situacionistička internacionala, *Bijeda studentskog života*, Anarhistička biblioteka, 2004., https://anarhisticka-biblioteka.net/library/situacionisticka-internacionala-beda-studentskog-zivota.a4.pdf
[67] Ibid.

Učitelj koji u svojim rukama drži moć i kontrolu poprima ulogu „predstavnika znanja“, dok s druge strane učenik koji je percipiran kao nemoćan i poslušan je „predstavnik neznanja“. Dinamika odnosa između ova dva subjekta izražena je kroz proces prenošenja znanja s učenika na učitelja. Ako oba aktera pristupaju ovom procesu slobodno tada nema prepreka u prenošenju znanja te se pretpostavlja da su oba sudionika voljna ispuniti svoju ulogu prenošenja i primanja znanja. Problem nastaje kada je taj odnos nametnut tj. nasilan npr. prisilno biti u školi 6-7 sati dnevno sljedećih 12 godina. U takvom kontekstu dinamika učenja je nametnuta te u svakom trenutku učenik i učitelj mogu, aktivno ili pasivno, prekinuti proces prenošenja znanja. No, kako se to ne bi dogodilo učitelj dobiva status autoriteta, ideološku i represivnu moć, ne bi li onemogućio učenika da prekida proces obrazovanja. Valja naglasiti da je ovaj oblik autoriteta dobiven po principu inercije, odnosno iz pozicije na hijerarhijskoj ljestvici. Autoritet se iskazuje u sljedećim postupcima: prvo, ako učenik nastoji prekinuti proces prenošenja znanja slijedi mu represivna mjera tj. određeni disciplinski postupak. Drugo, ako učenik nastoji prekinuti proces provjere znanja učitelj ga ocjenjuje negativno što jednim dijelom biva direktno uplitanje u učeničku „privatnu sferu“ života. Razlog je taj da negativna ocjena ima direktne socijalne i psihološke posljedice kao što su naučena bespomoćnost ili ismijavanje drugih učenika u razredu. Izraz učiteljevog autoriteta i moći izražava se upravo u prisili na učenje, kroz negativne ocjene, s tom razlikom da učenje ne postaje svrha sama sebi, nego poprima neki drugi razlog npr. popravljanje ocjena, izbjegavanje pada razreda i sl.

Pošto je proces prisilan svrha ovakvog odnosa biva stvaranje činovnika i poslušnosti. Razlog je taj što se „znanje“ koje se mora prenositi, jer je spomenuti proces obavezan, podložno manipulaciji. Stoga i ovdje vidimo djelovanje ideološkog aparata koji, preko dinamike odgoja i obrazovanja, nameće paradigme poslušnosti autoritetima i državi gušeći svaki oblik Vlastitosti. Upravo se u tome, kroz strah i poslušnost, i očituje gubitak individualiteta učenika pa se kao „dobar“ učenik počinje percipirati onaj koji je poslušan, a ne onaj koji razmišlja.

2. 3. Metadržava

Kako smo prethodno nastojali pokazati elemente otuđene vlastitosti te njeno manifestiranje kroz državu i institucije u narednom poglavlju pokušat ćemo nadvladati spomenute principe kroz razmišljanje van paradigme države.

Deleuze i Stirner poimaju državu kao „apstrakciju koja transcendira njene različite konkretne manifestacije, ali ipak u isto vrijeme kroz njih funkcionira (...) država je apstraktni princip moći“.[68] Ono što čini državu a priori dominantnom u diskursu ljudskog razmišljanja su moral i racionalnost kao sredstva njene dominacije. Preko morala ona potvrđuje dominaciju stvarajući poslušnost svakom vidu moralnih normi koje su prisutne u društvu. „Dominacija morala je fundamentalni povezana sa političkom moći čuvajući egzistenciju političke države.“[69] U suštini to znači sljedeće, moral postaje sredstvo normiranja jer biva percipiran kao zakon. Tako je sve ono što je vezano za državu ili je direktan produkt države poprima epitet nepogrešivosti npr. pobuna protiv vlasti suprotna je nametnutim državnim normama jer joj direktno šteti stoga je i sama „pobuna“ percipirana kao „loša“. Ovaj antagonizam možemo promatrati i na primjerima drugačijeg predznaka npr. kazna zatvora ili policijska represija u kojoj nasilje postaje „dobro“ za društvo. Drugo, racionalnost kao sredstvo dominacije očituje se kroz poslušnost (nametnutim) istinama koje se percipiraju kao neupitne. Tako je i samo misao o državi jedan oblik ovakve dominacije. Pretpostavka da država mora postojati je neupitna jer kako bi drugačije subjekt ostvario Vlastitost ako ne kroz nametnute esencije državljana, građanina, seljaka itd.? „Doklegod ti vjeruješ u istinitost, dotle ne vjeruješ u Tebe i jesi jedan – sluga, jedan – religiozan čovjek. Ti samo jesi istinitost, ili pače Ti si više nego istinitost, koja pred tobom nije baš ništa. Svakako i Ti pitaš za istinitost, svakako i Ti „kritiziraš“, ali Ti ne pitaš za jednu „višu istinitost“ koja bi naime bila viša nego Ti i ne kritiziraš kriterij jedne takve.“[70]

Rješavanje nametnutih esencija je upravo prvi korak spram razmišljanja van paradigma države. Tako se naši antiesencijalistički stavovi očituju upravo u odbacivanju svakog oblika racionaliziranja države čak i kada govorimo o revoluciji koju država percipira kao „iracionalnu“ pošto je i sama u potencijalnosti ponovno nametnuti „racionalnu“ paradigmu. Nametnuti esencijalizam, koji se najviše očituje u shizofreniji modernog čovjeka, upravo je glavna odlika stvaranja poslušnosti spram države. Prvenstveno iz razloga što država postoji zato što joj „mi dopuštamo da postoji i zato što se u njenu korist odričemo vlastitog autoriteta.“[71] Rješenje, stoga, nije traženje neke nove političke opcije koje bi samo zamijenile paradigme i dale nove vrijednosti

[68] S. Newman, *Rat protiv države: Stirnerov i deleuzeov anarhizam,* http://kontra-punkt.info/lektira/rat-protiv-drzave-stirnerov-i-delezov-anarhizam (Pristupljeno 3. 5. 2017)
[69] Ibid.
[70] M. Stirner, Op. cit., str. 262.
[71] S. Newman, Op. cit.

esencijama, već u jednom anti-teoretiziranju koje me ponovno vraća u Ništa u kojem nastojim dokinuti svaki oblik nametnute Vlastitosti.

Antiesencijalistički postupak očituje se kroz insurekciju koja nije isto kao i revolucija pošto ne poprima društveni karakter, već kao stanje vlastite pobune, pobune individualiteta koja za krajnji cilj ima Ništa. „Revolucija i pobuna se ne smiju smatrati jednakoznačnima. Ona opstoji u prevratu stanja, opstojećeg stanja ili statusa, države ili društva, time jest jedan politički ili socijalni čin; ova pak doduše ima preobrazbu stanja za neizbježivi posljedak, ne proizlazi pak iz nje, nego iz nezadovoljstva ljudi, nije jedno uzdizanje štita nego uzdizanje čovjeka, jedno napredovanje bez obzira na uređenje koja iz toga izniču. Revolucija je ciljala na nova uređenja, pobuna vodi tamo da se Mi više nedamo uređivati, nego da se sami uređujemo i ne polaže u „institucije“ nikakvu sjajnu nadu. Ona nije nikakva borba protiv opstojećeg, jer ako ona uspije, opstojeće od sebe propada, ona je samo jedno izvlačenje Mene iz opsojećeg. Napustim li Ja opstojeće, ona je ono mrtvo i prelazi u trulost. Budući da nije samo obaranje opstojećeg moja svrha, nego moje uzdizanje nad njim, tako moja namjera i čin nije jedan politički ili socijalni, nego kao samo na Mene i moju vlastitost usmjeren jedan egoizam.“[72] To znači stanje pobune, bunta protiv nametnutih esencija i vlastitosti koje nameću država i institucije. Tako se ja bunim protiv onoga što jesam, kako bi postao ono što nisam tj. da bi došao do stanja Mojeg „kreativnog Ništa“[73] koji je pak baziran na mojem egoizmu. Stoga i nadvladavanje države, kroz misli, postižemo upravo preko anti-teoretiziranja u kojem odbacujemo svaki vid esencijalnosti države te se postavljamo u Ništa.

[72] M. Stirner, Op. cit., str. 234.-235.

[73] „Kreativno Ništa“ nije isto kao i Deleuzeov proces dekodifikacije jer tim postupkom samo mijenjam kodove ovisno o društvenim paradigmama. Npr. dekodificiram se iz uloge kmeta kako bi se rekodificirao, preko kapitalističke mašine, u radnika; esencije su mi i dalje ostale nametnute.

3. Ja

Vlastitost percipiramo kao prethodnik slobodi, pošto je sloboda uvijek isprazan pojam, slobodan od nečega, stoga joj moja vlastitost daje smisao i cilj. Ona mora biti posljedica mog egoizma npr. unutar sustava sveučilišta imamo samo privid slobode pošto nismo slobodni od ničega (metodološko, psihološko nasilje i sl.) tada moj egoizam odlučuje odbaciti nametnutu vlastitost sveučilišta te postaje slobodna od njega i njegove biti. Moć moje vlastitosti očituje se upravo u odbacivanju nametnutih esencija. Pitanje se ne postavlja od čega moram biti slobodan, a od čega ne[74] (kako bi tvrdili revolucionari, anarhisti i marksisti), već da se oslobađam, pomoću ega, od onoga što jesam. „Onda tko ima biti slobodan? Ti, Ja, Mi, od čega slobodni? Od svega što nije Ti, nije Ja, nije Mi. Ja sam dakle jezgra koja se ima izbaviti iz svih omotača – osloboditi od svih stješnjujućih ljuski. Što preostaje ako ja bivam oslobođen od svega, što Ja nisam? samo Ja i ništa nego Ja.“[75] Stoga se i temeljna pretpostavka vlastitelja i njegove moći svodi na to da je pravo/zakon u Meni, a sve što je izvan mene i nema Moje dopuštenje ne mogu percipirati kao pravo/zakon te mi je nametnuto. „Ja ne zahtijevam nikakvo pravo, zato nikakvo i ne trebam priznati. Što si Ja mogu iznuditi, iznuđujem si, a što ne iznudim, na to nemam pravo, niti se prsim ili tješim mojim nezastarivim pravom.“[76] tj. sam sebe opunomoćujem da si određujem prava, stoga sam u istom trenutku i Sve i Ništa. Sve jer sam sebe opunomoćujem na izgradnju vlastitosti. Ništa jer sam se riješio nametnutih esencija i stvorio podlogu „kreativnog Ništa“. Kao što država, bog, vladar i sl. svoje autoritete baziraju iz ništa, tako i Ja vlastiti egoizam organiziram kroz Ništa koje je Meni sve.

„Vlastitelj ja sam moje moći, i Ja sam to tad kad Ja Mene znam kao Jedinoga. U Jedinome se čak vlastitelj vraća u svoje stvaralačko Ništa, iz kojega će biti rođen. Svako više bivstvo iznad Mene, bio to bog, bio to čovjek, slabi čuvstvo moje jednosti i blijedi tek pred suncem te svijesti. Postavim li Ja na Mene, Jedinoga, moju stvar, onda ona stoji na svom prolaznom, smrtnom stvoritelju, koji sam sebe proždire, i ja smijem reći:

Ja sam svoju stvar na Ništa postavio!“[77]

---

[74] Npr. Francuska revolucija, sloboda se očitavala u borbi protiv feudalizma, ali ne i u borbi protiv principa zakona koji su je vratili u prvobitno stanje.
[75] M. Stirner, Op. cit., str. 122.- 123.
[76] Ibid., str. 155.- 156.
[77] Ibid., str. 271.

ZAKLJUČAK

Kao što smo nastojali pokazati, unutar povijesnog konteksta, individua je uvijek bila u podređenom položaju. Konstantno su joj se nametale neke opće, apstraktne kategorije kao što su država, opća dobrobit, pravednost i sl. koje su prevladale nad njenom vlastitošću. Stoga i ne čudi percepcija egoizma kao grijeha spram svakog oblika ljudskog djelovanja. Otuđeni individualitet postaje najizraženiji u današnjem, postmodernističkom, društvu u kojem poprima oblike shizofrenije. Shizofrenija kao jedan oblik nametnute esencijalnost, u kojem subjekt više ne može razabrati vlastito od nametnutoga i stvarnost od simulacije, očituje se upravo u činjenici industrijalizacije vrijednosti te pretvaranjem svakog oblika života u spektakl. Tako se čovjek ostvaruje preko i pomoću robe, odnosno „humanizam robe“ postaje glavni cilj i svrha svakog oblika ljudske djelatnosti. Fetišizam robe doveo je upravo do stvaranja novoga, kapitalističkog koda koji individuu kodificira u jedan vid „trebanja“ i „moranja“. Tako ona „mora“ biti sve ono što joj nameće društvo spektakla: dobar student, poslušan građanin, kreposan vjernik i sl. ne bi li što bolje zaštitio svoj moral stada.

Ono što smo pokušali dovesti u pitanje je što čini tu snažnu, nevidljvu vezu koja konstantno tjera označenika (subjekta) da se bespogovorno prepušta potlačivanju označitelja? U prvom redu to je interpelacija, odnosno „proizvodnja subjekta“ koja je usko vezana s procesom aksiomatizacije. Tako sve ono što je korisno označitelju, u njegovom procesu podčinjavanja, biva od strane subjekta percipirano kao dobro. Stvaranjem jednog ideala savršenosti i istosti ljudski subjektivitet doživljava stanoviti poraz. Drugo, fetišizam robe i nasilna simbolička moć pretvara individuu u puki produkt nagona i žudnje stvarajući tako jednu iluziju koja počinje preuzimati monopol nad stvarnošću. Takvu individuu koja je izgubila svoju vlastitost, država počinje podčinjavati preko svojih ideoloških i represivnih aparata. U suštini to znači pretvaranje subjekta u puko sredstvo državnog aparata.

Nadvladavanje paradigmi države očituje se upravo kroz jedan vid insurekcije, odnosno borbe protiv onoga što jesam kako bi postao ono što nisam. Antiesencijalizmom nastojali smo odbaciti svaki nametnuti oblik vlastitosti te se postaviti u jedan „kreativni Ništa“ preko kojega se ostvaruje naš vlastiti egoizam i preko kojega stvaramo autoritet nad samim sobom.

POPIS LITERATURE:

L. Althusser, *Elementi samokritike*, Izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975.

L. Althusser, *Lenin and philosophy and other essays*, Monthly review press, New York, 1971.

Aristotel, *Politika,* Globus, Zagreb, 1988.

F. Copleston, *Istorija filozofije: srednjovjekovna filozofija*, Izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1989.

G. Debord, *Društvo spektakla*, Anarhistička biblioteka, Beograd, 2003.

G. Deleuze, Antiedip, *Kapitalizam i shizofrenija*, Sandorf, Zagreb, 2013.

P. Kropotkin, *The state: Its historical role*, The Anarchist library, 2009.

F. Marx, F. Engels, Prilog židovskom pitanju, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1989.

N. Miščević, *Marksizam i post-strukturalitička kretanja*, Prometej, Rijeka, 1975.

F. Nietzsche, *Sumrak idola*, Demetra, Zagreb, 2004.

F. Nietzsche, *O korisnosti i štetnosti historije za život*, Matica hrvatska, Zagreb, 2004.

Platon, *Država*, Izdavačko-grafički zavod zavod, Beograd, 2002.

J. J. Rousseau, *Društveni ugovor*, Feniks, Zagreb, 2012.

J. P. Sartre, *Filozofske i političke rasprave*, Školska knjiga, Zagreb, 1981.

Situacionistička internacionala, *Bijeda studenstkog života*, Anarhistička biblioteka, Beograd, 2004.

M. Stirner, *Jedini i njegovo vlasništvo*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1976.

L. Strauss, J. Craspey, *Povijest političke filozofije*, Golden marketing- tehnička knjiga, Zagreb, 2006.

Članci:

L. Althusser, *Ideologija i ideološki aparati države*
http://gerusija.com/downloads/Ideologija%20i%20ideoloski%20aparati%20drzave.pdf

M. Bakunjin, Bog i država, *Država i sloboda*, Zagreb, 1979, str. 285.-312.

G. Deleuze, *Postskriptum za društvo kontrole*
http://urbanfestival.blok.hr/04/pdf/Gilles%20Deleuze%20-%20Postskriptum%20uz%20drustva%20kontrole.pdf

L. Jarach, *Esencijalizam i problem politike identiteta*, Anarhistička biblioteka, 2004.

A. Kusić, *Razvoj i postavke suvremene kršćanske antropologije*, br. 4, 1969, str. 489.-501

P. Newman, *Rat protiv države: Stirnerov i deleuzeov anarhizam,* *http://kontra-punkt.info/lektira/rat-protiv-drzave-stirnerov-i-delezov-anarhizam*

C. Offe, Structural problems of the Capitalist State, *Political studies*, br. 1, 1974, str. 31.- 54

C. Offe, *Teza za utemeljitev koncepta „kapitalistične države“ in za materialistično raziskovanje politike*, http://shrani.si/f/3d/4G/3BbW42sR/offe-kapitalisticna.pdf

R. Pavlić, K. Kernić, Stvaranje čovjeka u svijetlu kršćanske antropologije ususret s prirodnim znanostima, *Riječki teološki časopis*, br. 2, 2015, str. 365.- 388.

Sažetak

Cilj ovog diplomskog rada je prikazati otuđenost individualiteta kroz prikaz države i njenih ideoloških i represivnih aparata. Tako će se rad baviti problematikom vlastitosti i ega koje će stavljati u različite kontekste, prvenstveno u kontekst društva spektakla i kapitalističke države. Također, rad će biti baziran na analiziranju procesa otuđenja te onoga što je konkretno dovelo do njega. Prvenstveno razmatrat će se problem fetišizma robe, postmodernizma, ideologije, simboličke moći i interpelacije. Sama ideja rada je postići jednu cikličnu formu stoga i sam rad započinje iz Ništa te dalje razlaže postupak otuđenja ne bi li došao do otuđene vlastitosti koja zatim postaje predmetom potlačivanja države. Na kraju kroz jedno antiteoretiziranje i antiesencijalizam nastojat će se prevladati sama paradigma države preko koje se individua ponovno vraća u Ništa, no koje ovoga puta postaje "kreativno Ništa" iz kojega proizlazi sav njegov egoizam i radikalni subjektivizam.

Ključne riječi: *individua, otuđenje, država, esencijalizam, subjektivizam*

Abstract: Alienation of individualism in context of state and state institutions

The focus of this paper is to demonstrate the alienation of individuality through state representation and its ideological and repressive devices. Therefore, the paper will present the issue of personality and ego which will be observed in different contexts, primarily in the context of the society of spectacle and capitalist state. Moreover, the paper will be based on the alienation process analysis and what has specifically lead to it. The problem of fetishism of goods, postmodernism, ideology, symbolic power and interpellation will be put in the main focus. The very idea of this paper is to achieve a single cyclical form, therefore, the paper itself starts from Nothing and further discusses the process of alienation in order to achieve an alienated personality which then becomes a subject of state oppression. Finally, an attampt to overcome the paradigm of state will be treated through atheoretical analysis and non-essentialism where the individual returns to Nothing but this time becomes "creative Nothing" from which all his egoism and radical subjectivism arise.

Key words: *individuality, alienation, state, essentialism, subjectivism*