
Europski GLASNIK

14

AKTUALNOST JOHNSA BASKINA
IN MEMORIAM TEA BEUČIĆ RIMAY (1958-2009.)

KRIZA UČENJA

REDEKERE: KRIZA ŠKOLE JE KRIZA ŽIVOTA
ALAIN, HANNAH ARENDT, LEO STRAUSS: ŠTO JE
HUMANISTIČKO OBRAZLOŽAVANJE? JOSE ORTEGA Y
GASSET: MISJA SVEUČILIŠTA, JACQUES DERRIDA:
SVEUČILIŠTE BEZ AVTIJE, FINKELKRAUT:
GIMNAZIJALCI, NIHOVA KULTURA, TODOROV:
JOS DAVIČUO ŠKOLA BLOOM: STUDENT I SVEUČILIŠTE,
MUNCI, LOUISIANC: POŠTITE NEOLIBERALIZMA,
GIBSON, DONOŠIJE, BRISTOLIAN: PORUČJE ŠKOLSTVO
U VISOKOM ŠKOLSTVU DEAN KOHLE, O RIJEK U
STUDENSKOM OKRUŽENJU... DO I RUGGERO:
"NEĆEMO MI PLAĆATI ZA VAŠU KRIZU", ZLATAR:
BLOKADOM - ZA JAVNOSTI HORVAT, ŠTICK:
ANATOMIJA DITINE PORUKE

ZAGLUPIT I UČENJE ŠKOLSTVA

CARR, NYRIL KYRIAK, VICENTE: PROTIV HIGESONJE
GOOGLEA BRETTON, SREZ, WOLTON

ARTIČIJE I TEKA I ŠKOLSTVA

URSPRNGI, RUBY, PALLASSAA, OČI KOŽE

POREZI I UČENJE ŠKOLSTVA

RADE JARAK: MAJANA (SUTRA), SUVREMENA
BOLEVIJSKA POEZIJA, DRETAG: BOJE, OIGANSKA
RAPSODIJA OSTIJEK, MACHIELSO, TOMAŠEVIĆ



Kriza obrazovanja

— Bordura: Crnohumorni citati ————— ➔

DIVLJENJE

Kad želimo da nam se dive, idealno je biti mrtav.

Michel Audiard

DOB

U svijetu sam dobi koja počinje mirisati na krizanteme.

Robert Lassus

Nisam više u godinama kad se umire mlad.

Jules Renard

bilo, bez ikakve perspektive i sustavnosti. Stvaran život je dakako čista sadašnjost, no novinarsko gledište izobličuje ovu istinu svodeći ono sadašnje na ono trenutačno, a ono trenutačno na ono gromoglasno. Na taj način svijet se danas u javnoj svijesti javlja unutar savršeno izokrenute slike. Što više bitne i trajne važnosti posjeduje neka stvar ili osoba, to će novine manje o tome govoriti, a zauzvrat će na svojim stranicama isticati ono što njihovu bit svodi na događaj i čini ih pukom viješću. U novinama ne bi smjeli biti na djelu interesi njihovih poduzeća, koji se često ne mogu javno priznati; novac bi se trebao držati na sigurnoj udaljenosti kako ne bi utjecao na načela dnevnih listova, jer to je dovoljno da se tisak prepusti vlastitoj misiji, oslikavanju svijeta naopak. Nema li dio grotesknog prevrata od kojega danas patimo – Europa već neko vrijeme korača naglavačke dok joj noge prave piruete po nebesima – dugujemo tom carstvu tiska, jedine »duhovne snage«.

Dakle, ispraviti takvo suludo stanje za Europu je pitanje života i smrti. S tim ciljem sveučilište se mora umiješati u sadašnjost, baveći se velikim dnevnim temama iz svog kuta gledanja – kulturalnoga, stručnoga ili znanstvenoga.³³ Na taj način ono neće biti ustanova namijenjena isključivo studentima, područje *ad usum delphini*, već smješteno u središte života, vođeno svojim hitnostima i strastima mora se nametnuti kao »duhovna snaga« nadmoćna tisku, predstavljati mirnoću nasuprot mahnitosti, ozbiljnu oštrinu nasuprot frivolnosti i istinskoj gluposti. Tako će sveučilište ponovno postati ono što je bilo u svojem najboljem času: glavni pokretač europske povijesti.

*Sa španjolskoga preveli
Nikola Pezić i Tanja Tarbuk*

³³ Nezamislivo je, primjerice, da u prisutnosti problema monetarnog tečaja, koji toliko zaokuplja današnju Španjolsku, sveučilište ne nudi ozbiljnoj publici tečaj o tom teškom ekonomskom pitanju.

*Sveučilište bez uvjeta**

JACQUES DERRIDA**

Ovo će nedvojbeno biti *poput* ispovijedanja vjere: ispovijedanja vjere profesora koje će biti *kao da* od vas traži dozvolu da bude nevjernik ili da izda svoje navike.

Prije nego što uopće krenem tim tegobnim putem, nudim vam, izravno i u grubim crtama, tezu koju predlažem za raspravu. Iznijet ću je kao niz tvrdnji. To će zapravo manje biti teza nego hipoteza, deklaracija, poziv u obliku ispovijedanja vjere: vjere u sveučilište, i u njegovu okviru vjere u humanističke znanosti sutrašnjice.

Dugi predloženi naslov ponajprije znači da moderno sveučilište *treba* biti *bez uvjeta*. Pod »modernim sveučilištem« razumijemo ono u kojemu je europski model, nakon bogate i kompleksne srednjovjekovne povijesti, prije dva stoljeća prevladao kao »klasičan« u državama demokratskog tipa. To sveučilište zahtijeva i treba mu se u načelu priznati, izvan onoga što se naziva akademskom slobodom, bezuvjetnu slobodu propitivanja i izlaganja, pa čak, štoviše, i pravo da javno kaže sve što istraživanje zahtijeva, znanje i misao *istine*. Koliko god zagonetno bilo, pozivanje na istinu doima se dovoljno važnim da ga nalazimo, kao i svjetlo (*lux*), na simboličkim znakovima više nego tek jednog sveučilišta.

Sveučilište *ispovijeda* istinu. Ono objavljuje, ono obećava kretanje prema istini, bez granica.

Nema dvojbe da status i postajanje istine, kao promjene istinosne vrijednosti, ostavljaju mjesta za beskrajne rasprave (istina adekvacije ili istina objave, istina kao predmet teorijsko-konstativnih diskursa ili poetsko-performativnih događaja itd.). No o tome se raspravlja, na povlaštenu način, upravo *na* sveučilištu, i to na odsjecima koji pripadaju humanističkim znanostima.

* Izvornik: Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Pariz, Galilée, 2001.

** Jacques Derrida (1930.-2004.), francuski filozof, jedan od najznačajnijih mislilaca druge polovine 20. stoljeća, utemeljitelj dekonstrukcije. Autor niza knjiga među kojima se izdvajaju *Gramatologija*, *Pisanje i razlika*, *Politika prijateljstva*, *Sveučilište bez uvjeta*.

Odložimo na trenutak u stranu ta sporna pitanja. Istaknimo samo unaprijed da je veliko pitanje o istini i svjetlosti, pitanje prosvjetiteljstva – *Aufklärung, Enlightenment, Illuminismo, Ilustracion, Illuminismo* – uvijek bilo povezano s pitanjem o čovjeku. Ono uključuje pojam onoga što je svojstveno čovjeku, koji je utemeljio istodobno humanizam i povijesnu ideju humanističkih znanosti. Danas, obnovljena i prerađena deklaracija o »ljudskim pravima« (1948.) i institucija pravnog pojma »zločina protiv čovječnosti« (1945.) čine obzor mondijalizacije i međunarodnog prava koje bi je trebalo nadzirati. (Služim se francuskom riječju »mondialisation« umjesto »globalization« ili »Globalisierung« kako bih očuvao referenciju na »monde« (*world, Welt, mundus*) koji nije ni globus, ni kozmos, ni univerzum.) Pojmovna mreža čovjeka, onog svojstvenog čovjeku, ljudskih prava, zločina protiv čovječnosti čovjeka, kao što znamo, ona strukturira takvu globalizaciju.

Ta globalizacija, dakle, želi biti humanizacija.

Ako se taj pojam čovjeka doima istodobno nužnim i uvijek problematičnim, pa dobro – a to će biti jedan od motiva moje hipoteze, ili, ako vam se više sviđa, jedne od mojih teza u obliku ispovijedanja vjere – može ga se raspravljati i prerađivati, kao takvoga i bezuvjetno, bez pretpostavaka, samo u prostoru *novih* humanističkih znanosti.

Pokušat ću precizirati što podrazumijevam pod »novim« humanističkim znanostima. No bilo da su te rasprave bile kritičke ili dekonstruktivističke, sve što se odnosi na pitanje i povijesti istine u odnosu prema pitanju čovjeka, onoga svojstvenog čovjeku, zločina protiv čovječnosti itd., sve to treba u načelu pronaći mjesto u *bezuovjetnoj* raspravi bez pretpostavaka, pronaći svoj legitimni prostor rada i prerađivanja, *na* sveučilištu, a *na* njemu, prije svega, *u* humanističkim znanostima. Ne samo da bi se ondje zatvorilo nego, naprotiv, da bi pronašlo bolji pristup novom javnom prostoru, koji preobražavaju nove tehnike komunikacija, informacija, arhiviranja i proizvodnje znanja. (A jedno od teških pitanja koja se pritom postavljaju, ali ja ću ga ovdje ostaviti po strani, između sveučilišta i njegova političko-ekonomskog javnog prostora, jest pitanje izdavačkog tržišta i uloge koju ono igra u arhiviranju, ocjenjivanju i legitimiranju sveučilišnih radova.)

Obzor istine ili onoga svojstvenog čovjeku nije ograničen odredivom granicom. A to vrijedi i za obzor sveučilišta i humanističkih znanosti.

To sveučilište bez uvjeta ne postoji, ne postoji *uistinu*, to dobro znamo. No u načelu i u skladu sa svojom proglašenom vokacijom, putem svoje proglašene biti, ono mora ostati posljednje mjesto kritičkog otpora – i više nego kritičkoga – svim silama dogmatskoga i nepravednog prisvajanja.

Kad kažem »više nego kritičkog«, podrazumijevam »dekonstrukcijsko« (zašto ne reći izravno, bez gubljenja vremena?). Pozivam se na pravo na dekonstrukciju kao bezuvjetno pravo na postavljanje kritičkih pitanja, ne samo o povijesti pojma čovjeka nego i o povijesti samog pojma kritike, te o obliku i autoritetu samog pitanja,¹ upitnog oblika mišljenja. Jer to implicira pravo da se misli *afirmativno* i *performativno*,² to jest proizvedeći događaje, primjerice pišući, i potičući nastanak (što sve dosad ne pokreće ni klasične ni moderne humaniste) jedinstvenih *djela*. Radilo bi se, kad je riječ o misli koja čini ta djela, o tome da se nešto učini s tim pojmom istine ili čovječnosti, a da ga se ne izda nužno, s tim pojmom koji tvori povelju i propovijedanje vjere u svako sveučilište.

To načelo bezuvjetnog otpora jest pravo o kojemu samo sveučilište treba istodobno *promisliti, izmisliti i postaviti*, bilo to na svojim pravnim fakultetima ili u novim humanističkim znanostima sposobnim prerađivati ta pitanja prava – to jest, zašto ne reći izravno, humanističkih znanosti sposobnih preuzeti zadaću dekonstrukcije, počevši s vlastitom poviješću i vlastitim aksiomima.

Posljedica te teze: kad bi takav otpor bio bezuvjetan, mogao bi suprotstaviti sveučilište mnogobrojnim silama: moći države (a time i političkoj moći nacionalne države i njezinoj fantazmi o nedjeljivom suverenitetu: pri čemu bi sveučilište unaprijed bilo ne samo kozmopolitičko nego i univerzalno, šireći se tako preko granica svjetskoga građanstva i nacionalne države općenito), na ekonomsku moć (na koncentracije nacionalnoga i međunarodnog kapitala), na medijske, ideološke, vjerske i kulturalne sile itd., ukratko, na sve moći koje ograničavaju demokraciju u dolasku.

Sveučilište bi stoga trebalo biti i mjesto gdje ništa nije zaštićeno od propitivanja, pa ni sam lik demokracije kakav je stvaran i određen; pa

¹ Na više mjesta, a ponajprije u *De l'esprit, Heidegger et la question* (Galilée, 1987., str. 147 i dalje) razmatrao sam to »pitanje« autoriteta samog pitanja, to pozivanje na predizvorno pristajanje koje, kako ne bi bilo ni naivno, ni pozitivno, ni dogmatično, ostaje pretpostavljeno u svakom propitivanju, koliko god ono bilo nužno i bezuvjetno, ponajprije u samom izvoru filozofijskoga.

² Provizorno, afirmaciju povezujem s performativnošću. »Da« afirmacije ne svodi se na pozitivnost *pozicije*. No ono u priličnoj mjeri zapravo nalikuje performativnom jezičnom činu. Ono ništa ne opisuje niti konstatira, nego odgovara. Ali dalje, na kraju puta, pokušat ću odrediti točku na kojoj je i sama performativnost opterećena iskustvom *događaja*, bezuvjetnim izlaganjem onome što se događa ili događanju. Performativnost se opet nalazi, poput moći jezika općenito, uz onu suverenost koju bih želio, koliko god teško se to činilo, razlikovati od određene bezuvjetnosti općenito, od bezuvjetnosti bez moći.

ni tradicionalna ideja kritike, kao teorijske kritike, pa ni autoritet oblika »pitanja«, misli kao »propitivanja«. Zato sam bez odlaganja i bez maske govorio o dekonstrukciji.

Evo, dakle, što bismo mogli nazvati sveučilištem bez uvjeta kako bismo se pozivali na njega: načelno pravo da se kaže sve, bilo to pod egidom književnosti i eksperimentiranja sa spoznajom, i pravo da se to kaže javno, da se objavi. To pozivanje na *javni prostor* ostat će veza srodnosti novih humanističkih znanosti s epohom prosvjetiteljstva. To razlikuje instituciju sveučilišta od drugih institucija utemeljenih na pravu ili potrebi da se sve kaže. Primjerice, ispovijed u crkvi. Pa čak i »slobodno asociranje« u psihoanalitičkoj situaciji. No to je i ono što bitno povezuje sveučilište, a posebno humanističke znanosti, s onim što nazivamo književnošću u europskom i modernom smislu tog pojma, kao pravo da se sve kaže javno, ili da se ne kaže, pa bilo to u modusu fikcije. Ta aluzija na ispovijed, tako bliska ispovijedanju vjere, mogla bi povezati moj prijedlog s analizom onoga što se danas događa na svjetskoj sceni, a što podsjeća na univerzalni proces ispovijedanja, prisezanja, kajanja, pokore i zahtijevanog oprost. Mogli bismo navoditi na tisuće primjera toga, iz dana u dan. No kad je riječ o drevnim zločinima, ili pak o onim jučerašnjim, o ropstvu, o *shoah*, o *apartheidu*, ili o nasilju inkvizicije (o kojima je papa nedavno objavio da ih treba prepustiti ispitivanju savjesti), kajanje se uvijek izvodi, eksplicitno ili implicitno, pozivajući se na vrlo mlad pravni pojam »zločina protiv čovječnosti«.

Budući da se pripremamo zajedno artikulirati profesiju, ispovijedanje vjere i ispovijed, prisjetimo se, usput i među zgradama, da je to zahtijevalo dug razvoj, da je ispovijed grijeha uređena u 14. stoljeću u funkciji društvenih i profesionalnih kategorija. *Summa Astesana* iz 1317. propisuje da se u ispovijedi ispituje pokajnika u skladu s njegovim društvenoprofesionalnim statusom: »Prinčeve o pravdi, vitezove o pljački, trgovce, službenike, te obrtnike i radnike o krivokletstvu, prijevare, laži, krađi itd., buržuje i općenito građane o lihvi i dugovima, seljake o krađi itd.«³

Valja ponoviti: ako ta bezuvjetnost, i u načelu i *de jure*, tvori nepobjedivu snagu sveučilišta, ona zapravo nikad nije bila djelotvorna. Zbog te apstraktne i hiperbolične nepobjedivosti, zbog same te nemogućnosti, ta bezuvjetnost otkriva i slabost ili ranjivost. Otkriva nemoć sveučilišta, krhkost njegove obrane od svih sila koje njime vladaju, opsjedaju ga i

³ Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, 1999., str. 172.

žele ga prisvojiti. Budući da mu je moć strana, budući da je heterogeno u načelu moći, sveučilište je bez vlastite moći.

Zato ovdje govorimo o *sveučilištu bez uvjeta*.

Kažem »sveučilište« jer ovdje razlikujem, *stricto sensu*, sveučilište od svih istraživačkih institucija koje su u službi svakojakih ekonomskih svrha i interesa i ne priznaju neovisnost načela sveučilišta. Kažem »bez uvjeta« kao i »bezuovjetno« kako bih omogućio razumjeti konotaciju »bez moći« i »bez obrane«: budući da je apsolutno neovisno, sveučilište je i otvorena tvrđava. Otvoreno je, na čistini, često posvećeno bezuvjetnoj kapitulaciji. Gdje god da se nađe, spremno je predati se. Budući da ne prihvaća da mu postavljaju uvjete, katkad je sputano, beskrvno, apstraktno, te se tako bezuvjetno predaje.

Da, predaje se, katkad se i prodaje, izlaže se opasnosti da jednostavno bude okupirano, uzeto, kupljeno, spremno postati podružnicom konglomerata i međunarodnih tvrtki. To je danas, u Sjedinjenim Državama i u cijelom svijetu, velik politički ulog: u kojoj mjeri organizacija istraživanja i nastave treba biti podržavana, to jest izravno ili neizravno kontrolirana, eufemistički rečeno »sponzorirana«, s obzirom na komercijalne i industrijske interese? Prema toj logici, kao što znamo, humanističke znanosti često su taoci odsjeka za čiste ili primijenjene znanosti u kojima se koncentriraju navodno rentabilna ulaganja stranoga kapitala u akademskom svijetu.

No postavlja se pitanje koje nije tek ekonomsko, pravno, etičko ni političko: Može li sveučilište (i kako?) tvrditi bezuvjetnu neovisnost, osvojiti svojevrsni suverenitet, vrlo posebne vrste, izniman prostor suvereniteta, a da se ne izloži opasnosti od najgorega, naime tome da se mora, silom nemoguće apstrakcije te suverene neovisnosti, predati i bezuvjetno kapitulirati, prepustiti se ili se prodati po bilo kojoj cijeni?

Tu je potrebno ne samo načelo otpora nego i sila otpora – i disidentstva. Dekonstrukcija pojma bezuvjetnog suvereniteta nedvojbeno je nužna i u tijeku, jer to je naslijeđe s mukom sekularizirane teologije. U najvidljivijem slučaju pretendiranog suvereniteta nacionalnih država, ali i drugdje (jer on se nalazi posvuda, u pojmovima podanika, građanina, slobode, odgovornosti, naroda itd.), vrijednost suvereniteta danas je u punom raspadu. No treba imati na umu da ta nužna dekonstrukcija ne kompromitira vraćanje neovisnosti sveučilišta, naime određene, vrlo osobite forme suvereniteta koju ću niže pokušati precizirati.

Takav bi bio ulog političkih odluka i strategija. Taj ulog ostaje na obzoru hipoteza ili ispovijedanja vjere koje vam podastirem za razmišljanje. Kako dekonstruirati povijest (a ponajprije akademsku povijest) načela

nedjeljivog suvereniteta, a pritom potvrđujući pravo da se sve kaže – ili da se ne kaže sve – i da se postavljaju sva dekonstruktivistička pitanja koja se nameću o temi čovjeka, suvereniteta, samog prava da se sve kaže, zatim o književnosti i demokraciji, o mondijalizaciji u tijeku, o njezinim tehnokonomskim i vjerskim aspektima itd.?

Neću podrazumijevati da ta sila otpora, ta sloboda koja se uzima da se sve kaže u javnom prostoru, u oluji koja danas ugrožava sveučilište, a u njemu neke struke više nego druge, ima svoje jedinstveno ili povlašteno mjesto u onome što nazivamo humanističkim znanostima – pojam koji treba rafinirati, dekonstruirati ga i prilagoditi njegovu definiciju, onkraj tradicije koju također treba njegovati. No to načelo bezuvjetnosti *predstavlja se*, na početku i prije svega u humanističkim znanostima. Ono ima mjesto za *predstavljnje*, za manifestiranje, za prvotnu povlaštenu zaštitu u društvenim znanostima. Ima prostor za raspravu i za razradu. To vrijedi i za književnost i jezike (naime, spomenute znanosti o čovjeku i kulturi) kao i za nediskurzivna umijeća, za pravo i filozofiju, kritikom, propitivanjem, onkraj kritičke filozofije i propitivanja, dekonstrukcijom – gdje se ne radi ni o čemu manjem nego o ponovnom promišljanju pojma čovjeka, lika čovječanstva općenito, a posebno onoga koji pretpostavlja ono što već stoljećima nazivamo humanističkim znanostima na sveučilištu. S toga gledišta, dekonstrukcija (ne ustručavam se to reći, pa čak ni zahtijevati) ima povlašteno mjesto unutar sveučilišta i unutar humanističkih znanosti kao mjesta iredentističkog otpora, štoviše, po analogiji, nalik je svojevrsnoj *građanskoj neposlušnosti*, štoviše disidentstvu u ime vrhovnog zakona i misaone pravde.

Ovdje nazovimo *mišlju* ono što katkad, po zakonu iznad drugih zakona, zahtijeva *pravdu* takva otpora ili disidentstva. To je također ono što odjelovljuje ili nadahnjuje dekonstrukciju *kao* pravdu.⁴ Tom zakonu, tom pravu utemeljenom na pravdi koja ga nadilazi moramo otvoriti prostor bez granica i ovlastiti sebe da dekonstruiramo sve oblike koje je ta suverena bezuvjetnost mogla poprimiti u povijesti.

Stoga bismo trebali proširiti i preraditi pojam humanističkih znanosti. Po mojemu mišljenju, više nije riječ samo o konzervatorskom i humanističkom pojmu na koji nas najčešće asociiraju humanističke znanosti i njihovi stari kanoni – o kojima ipak vjerujem da ih treba štititi pod svaku cijenu. Taj nov pojam humanističkih znanosti, premda ostaje vjeran tradiciji, trebao bi uključiti pravo, teorije prevođenja, pa i ono

⁴ Radi moći da objasni ili opravda tu tvrdnju o pravdi, koja nije pravo, usudujem se vratiti na *Spectres de Marx*, Galilée, 1993., i *Force de loi*, Galilée, 1994.

što se u anglosaksonskoj kulturi, u kojoj se prvotno oblikovala, naziva *theory* (originalna artikulacija teorije književnosti, filozofije, lingvistike, antropologije, psihoanalize itd.), ali također, dakako, na svim tim mjestima, i dekonstrukcijsku praksu. I pritom trebamo pažljivo razlikovati, s jedne strane, načelo slobode, autonomije, otpora, neposlušnosti i disidentstva, načelo koje je koegzistentno s cjelokupnim područjem akademskog znanja, te, s druge strane, njegovo povlašteno mjesto *predstavljnja*, prerade i tematske rasprave, koje bi prema mojemu mišljenju bilo svojstvenije humanističkim znanostima, ali onima transformiranima. Zašto sve to povezivati ne samo s pitanjem književnosti, te demokratske institucije koju nazivamo književnošću, ili književnom fikcijom, s određenim simulakrumom i određenim »kao da«, nego i s pitanjem profesije i njezine budućnosti? Zato što bih, preko povijesti *rada*, koji nije jednostavno zanimanje, pa ni zanimanje koji nije uvijek profesija, pa ni profesija koja nije uvijek profesorska, želio povezati tu problematiku sveučilišta bez uvjeta s ulogom, s angažiranošću, s obećanjem, s činom vjere. Na sveučilištu, to ispovijedanje vjere izvorno artikulira vjeru u znanje, a ponajprije pri samopredstavljnjaju načela bezuvjetnosti koje ćemo nazvati humanističkim znanostima.

Povezati na određeni način vjeru u znanje, vjeru u znanju, to znači međusobno povezati momente koje bi se moglo nazvati performativnima s konstativnim, deskriptivnim i teorijskim momentima. Ispovijedanje vjere, angažiranost, obećanje, pretpostavljena odgovornost, sve to se ne poziva na diskurs znanja nego na performativne diskurse koji proizvode događaj govoreći o njemu.

Stoga se treba pitati što znači »ispovijedati«. Što se čini kada se performativno ispovijeda? Ali i kada se obavlja ispovijedanje, a posebno ispovijedanje profesora? Oslanjat ću se, često i dugo, na sad već klasičnu Austinovu distinkciju između performativnih i konstativnih *govornih činova*. Ta distinkcija bit će velik događaj ovog stoljeća – a prije svega akademski događaj. Dogodit će se *na* sveučilištu. Na određeni način, humanističke znanosti su ga prouzročile i one će istraživati njegova sredstva. To se dogodilo u humanističkim znanostima i njima samima, s nedokučivim posljedicama. Premda priznajem moć, legitimnost i nužnost te distinkcije između *konstativnoga* i *performativnoga*, često mi se događa, barem do neke mjere, ne da je dovodim u pitanje nego da analiziram njezine pretpostavke i da je zamutim.⁵ I danas, ali

⁵ Usp. posebno »Signature événement contexte« u *Marges – de la philosophie*, Minuit, 1972., i *Limited Inc.*, Galilée, 1990.

ovaj put s drugoga gledišta, završit ću, nakon obilnog baratanja tim parom pojmova, tako što ću ocrtati mjesto gdje ta distinkcija zakazuje – i mora zakazati.

To mjesto bit će upravo ono *što se događa*, ono čemu se što događa, ili što se nama događa, događaj, mjesto zbivanja – ono što se ruga performativnome, performativnoj *moći* kao i konstativnoj. A to se može dogoditi u humanističkim znanostima i preko njih samih.

Sada bih počeo, istodobno od svršetka i od početka. Jer počeo sam od svršetka *kao da je* početak.

I.

Kao da je na izvoru svijeta bio svršetak rada.

Da, »kao da«, doista sam rekao »kao da...«

Kao i refleksiju o povijesti rada, nedvojbeno vam predlažem meditaciju o »kao«, o »kao da«.

I možda o politici virtualnoga.

Ne o virtualnoj politici nego o politici *virtualnoga* u kiberprostoru ili u kibernsvijetu mondijalizacije. Jedna od mutacija koje utječu na mjesto i prirodu sveučilišnoga *rada* danas je, dobro to znamo, određena virtualizacija koja delokalizira prostor komunikacije, rasprave, objavljanja, arhiviranja. Ta virtualizacija po svojoj strukturi nije apsolutno nova. Čim postoji trag, u tijeku je neka virtualizacija; to je abeceda dekonstrukcije. Ono što je novo, kvantitativno, jest ubrzanje ritma, veličine i moći kapitalizacije takve sablasne virtualnosti. Odatle nužnost ponovnog promišljanja pojmova mogućega i nemogućega. Ta nova tehnička »etapa« virtualizacije (informatizacija, digitalizacija, virtualno neposredna mondijalizacija čitljivosti, telerad itd.) destabilizira sveučilišni habitat – to smo već svi iskusili. Ona mu remeti topologiju, uznemiruje sve što organizira njegova mjesta, naime i njegov fizički teritorij i strukovne granice kao i mjesta za raspravu, njegovo bojno polje, *Kampfplatz*, njegovo teorijsko bojno polje – i strukturu zajednice njegova »kampus«. Gdje se danas nalazi *mjesto* zajednice i mjesto društva u »kampusu«, u kiberprostorno doba računala, telerada i *WWWeba*? Gdje se ostvaruje demokracija, bilo sveučilišna demokracija, ima li ona *mjesto* u onome što Mark Poster naziva »CyberDemocracy«?⁶ Jasno je da se u radikalnijem smislu poremetila i topologija događaja, samog iskustva događanja.

⁶ Usp. Mark Poster, »CyberDemocracy: Internet and the Public Sphere«, u *What's the Matter with the Internet?* University of Minnesota Press, 2001.

Dakle, što činimo kad kažemo »kao da«?

Uočite da još nisam rekao »*to je* kao da je na izvoru svijeta bio svršetak rada«. Nisam rekao što je to što je bilo, i nisam to rekao u glavnoj rečenici. Ostavio sam to u zraku, prepustio sam prekidu neobičnu zavisnu rečenicu (»kao da je na izvoru svijeta bio svršetak rada«), kao da sam htio pustiti da primjer jednoga »kao da« radi sam, izvan konteksta, kako bi vam privukao pozornost. Što činimo kad kažemo »kao da«? Što čini to »da«? Mi *kao da* odgovaramo na jednu od mnoštva mogućnosti koje ću sad početi nabrajati – ili katkad i na više nego jednu.

1. *Prva mogućnost*: kad kažemo »kao da«, prepustamo li se arbitrarnome, snu, imaginaciji, hipotezi, utopiji? Sve što se pripremam reći teži pokazati da odgovor ne može biti tako jednostavan.

2. *Druga mogućnost*: ili time »kao da« pokrećemo određene vrste sudova, kao na primjer »refleksivne sudove« o kojima je Kant redovito govorio da djeluju »kao da« (*als ob*) razumijevanje sadrži ili obuhvaća jedinstvo raznolikosti empirijskih zakona, ili »kao da« je riječ o »sretnom slučaju koji pogoduje našoj namjeri (*gleich als ob es ein glücklicher unser Absicht begünstigender Zufall wäre*)«. ⁷ U drugom slučaju, s kantovskim diskursom, ozbiljnost, nesvodiva nužnost toga »kao da« ne govori ništa manje nego o svrsi prirode, to jest svrsi čiji je pojam, kako nam kaže Kant, jedan od najneobičnijih i najteže dokučivih. Jer, kaže on, to nije ni *pojam prirode* ni *pojam slobode*. Dakle, to »kao da« bilo bi, prema Kantu, iako on to ne kaže tako u ovom kontekstu, i to s razlogom, svojevrsno dekonstruktivno vrenje, jer na neki način nadilazi i nije daleko od toga da diskvalificira dva poretka koje se tako često razlikuje i suprotstavlja, poredak prirode i poredak slobode.

Ta suprotnost, tako razblažena onim »kao da«, upravo ona organizira sve naše temeljne pojmove i sve suprotnosti u kojima se određuje ono svojstveno čovjeku, čovjekovoj ljudskosti (*physis/tekhnè, physis/nomos*, priroda nasuprot ljudskosti, a u toj ljudskosti, koja je i ljudskost humanističkih znanosti, nalazimo društvenost, pravo, povijest, politiku, zajednicu itd., što je sve zahvaćeno istim suprotnostima). Kant nam objašnjava i, ukratko, da »kao da« igra odlučnu ulogu u koherentnoj organizaciji našeg iskustva.

Dakle, Kant je i filozof koji je pokušao, na vrlo zamršen način, istodobno opravdati i ograničiti ulogu humanističkih znanosti u obrazova-

⁷ *Kritik der Urteilskraft, Einleitung*. IV i V, *Kantswerke*, Akademie-Textausgabe, V, str. 181 (§27) i 184 (§34).

nju, kulturi, pa i u kritici ukusa.⁸ To su vješto analizirali dvoje mojih prijatelja i kolega kojima mnogo dugujem, Samuel Weber u knjizi koja je u mnogo aspekata originalna i vrlo mi je draga, *Institution and Interpretation*,⁹ nakon koje je uslijedio važan članak »The Future of Humanities«,¹⁰ i Peggy Kamuf, koja isti Kantov tekst razmatra u svojoj izvrsnoj knjizi *The Division of Literature, Or the University in Deconstruction*.¹¹ Samuel Weber i Peggy Kamuf kazuju odlučne stvari, a ja vas upućujem na njih kao na ono što se događa između dekonstrukcije, povijesti sveučilišta i humanističkih znanosti. Ono što večeras ovdje pokušavam istražiti, to bi bio drugi put na istom gradilištu, druga staza u istom krajoliku. A ako se moj smjer ovdje doima drukčijim, ipak će se nedvojbeno na više mjesta križati s njihovima. Na primjer, u pozivanju na Kanta. Nema ničeg čudnoga u tome što se u Sjedinjenim Državama treća *Kritika* uporno citira u svim raspravama o institucijama i strukama povezanim s humanističkim znanostima, i s problemima profesionalizacije koji se postavljaju. Kant nudi cijeli sklop tvrdnji o toj temi, posebno o radu, zanatu i umjetnostima, bile one slobodne ili plaćene, plaćeničke, ali i o sukobu fakulteta – za što sam se zanimao drugdje, u »Economic mimesis«¹² i u »Mochlosu«.¹³

To uporno pozivanje na Kanta ponajprije je razumljivo za Sjedinjene Države, gdje, iz povijesnih razloga koje treba analizirati, izraz *humanističke znanosti* ima osobitu povijest i na kraju ovog stoljeća i dalje se pojavljuje kao problem, sa semantičkom energijom, sukobljenim prisutnostima i rezonancijom kojih u Europi nikad nije bilo ili su izgubljene – kao i nedvojbeno posvuda u svijetu gdje američka kultura još ne prevladava. Tu zasigurno ima povezanih motiva, posebno motiv posljedica globalizacije u tijeku, koju neumitno i vidljivo provode Sjedinjene Države, njihova politička, tehnokonomska i tehnokonzervativna moć.

3. Zar na kraju, kao *treća mogućnost*, određeno »kao da« ne obilježava, na tisuću načina, strukturu i način postojanja svih predmeta koji pripadaju akademskom području koje se naziva humanističkim znanostima, onima od jučer ili onima današnjima ili sutrašnjima? Neću ni u jednom trenutku na brzinu reducirati te »predmete« na fikciju, na simu-

lakrume niti na umjetnička djela te se tako ponašati kao da smo već imali na raspolaganju pouzdane pojmove fikcije, umjetnosti ili djela. No da bismo slijedili zdrav razum, ne bismo li mogli reći da se modalitet »kao da« doima prikladnim za ono što se naziva *djelima*, posebno umjetničkim djelima, djelima lijepih umjetnosti (slikarstvo, kiparstvo, film, glazba, poezija, književnost itd.), ali i, u različitim stupnjevima i u skladu sa zamršenim stratifikacijama, za sve diskurzivne idealitete, za sve simboličke ili kulturalne proizvodnje koje definiraju, na općem području sveučilišta, rečene humanističke struke – pa čak i pravne struke i proizvodnju zakona, pa čak i određenu strukturu znanstvenih predmeta općenito?

Već sam dvaput citirao Kantove »kao da«. No tu je barem i treći citat. Njega neću bezrezervno potpisati. Čini mi se da se Kant u prevelikoj mjeri oslanja na određenu suprotnost između *prirode* i *umjetnosti*, u istom trenutku kad je »kao da« uzdrma, kao što se upravo dogodilo s distinkcijom između *prirode* i *slobode*. No te napomene sjećam se iz *dva razloga*. S jedne strane, kako bih sugerirao da mi se ono o čemu je ovdje riječ, a to je možda promijeniti smisao, status, ulog toga kantovskoga »kao« i »kao da«, što je suptilna promjena, ali ne bez posljedica, doima bezgraničnim; s druge strane, pripremam se citirati jedno »kao da« koje opisuje bitan modalitet iskustva umjetničkog djela, naime onaj koji u velikoj mjeri definira područje klasičnih humanističkih znanosti, a taj nas ovdje zanima. Kant kaže: »Kod proizvoda lijepe umjetnosti mora nastajati svijest da je to umjetnost, a ne priroda; ali svrhovitost u njegovoj formi ipak se mora činiti tako slobodna od sve prisile pravila samovolje kao da je on proizvod puke prirode...«¹⁴

Htio bih, privremeno i kako bih izdaleka najavio svoje primjedbe, svoje hipoteze i svoje ispovijedanje vjere, skrenuti vašu pozornost na onu problematičnu stvar koju činimo kad govorimo »kao da«, i na povezanosti koju bi ta problematična stvar, koja nalikuje simulakrumu, mogla imati s pitanjima koja se spremam razmatrati, pitanjima povezanima s ispovijedanjem i ispovijedi, sa sveučilištem bez uvjeta – čovječnošću čovjeka i humanističkih znanosti, rada i književnosti.

Jer s vama bih htio pokušati nešto naizgled nemoguće: povezati to »kao da« s mišljenjem događaja, naime s mišljenjem onoga što bi se moglo dogoditi, o čemu se pretpostavlja da se zbilo, da je pronašlo svo-

⁸ *Ibid.*, §60

⁹ University of Minnesota Press, 1987., str. 143.

¹⁰ Unisa, Johannesburg, 1999.

¹¹ University of Chicago Press, 1997, str. 15.

¹² *U Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, 1975.

¹³ »Mochlos – ou le conflit des facultés«, u: *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990.

¹⁴ Podcrtavam: »An einem Producte des schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei und nicht Natur; aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln sofrei scheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sei« (*Kritik der Urteilskraft*, op. cit., §45, str. 306).

je *mjesto* – i što će se dogoditi ovdje, primjerice onome što nazivamo *radom*. Općenito se vjeruje da, kako bi nastupio, kako bi se dogodio, potrebno je da događaj poremeti poredak toga »kao da«, i da stoga njegovo »mjesto« bude dovoljno stvarno, djelotvorno, konkretno, kako bi poreklo svu logiku toga »kao da«. Dakle, što se događa kad samo to mjesto postane virtualno, lišeno svoje teritorijalne ukorijenjenosti (pa time i nacionalne) i kad postane podvrgnuto modalitetu nekog »kao da«?

Dakle, govorit ću o događaju koji se ne mora nužno zbiti sutra, nego će možda, kažem možda, ostati da tek dođe: da dođe *putem* sveučilišta, da se dogodi i prođe *njime*, zahvaljujući njemu, u onome što nazivamo sveučilištem, uz pretpostavku da se još može definirati ono unutar sveučilišta što se nikada nije moglo odrediti, naime *pravu bit suverenog sveučilišta*, a u njoj nešto što se može još uistinu definirati nazivom »humanističke znanosti«. Dakle, mislim na sveučilište koje bi bilo ono što je uvijek trebalo biti ili htjeti predstavljati, to jest, po svom načelu, i u načelu, autonomna »stvar« i »kauza«, bezuvjetno slobodna u svojoj uspostavljenosti, u svojem govoru, u pisanju i u mišljenju. U mišljenju, u pisanju, u govoru, koji ne bi bio samo arhivski niti bi samo proizvodio *znanje* nego, daleko od svake utopijske neutralnosti, *performativna* djela. I zašto bi, zapitat ćemo se, načelo te bezuvjetne slobode, u svojem aktivnom i militantnom aspektu, u odjelovljenju, bilo ograničeno na nove »humanističke znanosti« prije nego na sva ostala stručna područja?

Razmatrajući ta pitanja, koja su još sličnija virtualnim željama koje se zamjenjuje za stvarnost, ili, još bolje, obećanjima koja teško da su ozbiljna, čini se da ispovijedam vjeru. Tako se odajem ispovijedanju vjere. Neki će možda reći da se time što se već odajem ispovijedanju vjere odajem i snovima.

Pretpostavimo li da se zna što ispovijedanje vjere jest, mogli bismo se zapitati tko bi bio odgovoran za takvo ispovijedanje vjere. Tko bi ga potpisao? Tko bi je ispovijedao? Ne usuđujem se pitati tko bi bio njezin profesor, ali možda bismo trebali analizirati određenu baštinu, u svakom slučaju određenu bliskost između budućnosti akademskih zanimanja, budućnosti profesije profesora, načela autoriteta koji se izvodi iz njega – i ispovijedanja vjere.

Ukratko, što znači *ispovijedati*? I koji ulog se krije u tom pitanju za ono što se odnosi na rad, na zanimanje (profesionalno, profesorsko ili ne), za sutrašnje sveučilište, a u njemu za humanističke znanosti?

Ispovijedati, »professer«, ta riječ latinskog korijena (*profiteor, professus sum, pro et fateor*, što znači govoriti, odatle i fabula, pa i stanovito »kao da«) znači, na francuskom kao i na engleskom, *otvoreno obja-*

viti, javno izjaviti. Na engleskom, kako kaže *Oxford English Dictionary*, ona je prije 1300. godine imala samo vjerske konotacije. *To make one's profession* značilo je »zaređiti se«. Izjava onoga tko ispovijeda vjeru svojevrsna je *performativna* izjava. Ona obuhvaća čin zavjetovanja vjeri, sakrament, svjedočenje, manifestaciju, davanje obećanja. To je doista *angažiranost*, u jakom smislu te riječi. Ispovijedati znači dati za log preuzimajući odgovornost. »Ispovijedati« znači uzvišeno objaviti što smo, što vjerujemo, što želimo biti, zahtijevajući od drugoga da toj izjavi vjeruje na riječ. Inzistiram na toj *performativnoj* vrijednosti izjave koja ispovijeda obećavajući. Treba istaknuti da se konstativni iskazi i diskurs čistoga znanja, i na sveučilištu i drugdje, ne oslanjaju na ispovijedanje u strogom smislu. Možda se oslanjaju na »zanimanje« (kompetentnost, znanje, tehniku), ali ne na ispovijedanje shvaćeno u strogom smislu. Diskurs ispovijedanja je uvijek, na ovaj ili na onaj način, slobodno ispovijedanje vjere; nadilazi čisto tehnoznanstveno znanje prihvaćajući odgovornost. Ispovijedati znači angažirati se objavljujući se, *predajući se čemu*, obećavajući biti ovo ili ono. *Grammaticum se professoris*, govori nam Ciceron u *Tusculanae Disputationes* (2, 12): izdajući se za gramatičara, za majstora gramatike. To ne znači nužno ni samo biti ovo ili ono, niti biti kompetentan stručnjak, nego obećati to biti, dati riječ. *Philosophiam profiteri*, to znači ispovijedati filozofiju: ne samo jednostavno biti filozof, baviti se filozofijom ili je redovito predavati, nego se angažirati, javnim obećanjem, javno se zakleti, predati se filozofiji, svjedočiti je, boriti se za nju. Pritom je važno to obećanje, to preuzimanje odgovornosti. Ono nije svedivo, kao što se vidi, ni na teoriju ni na praksu. *Ispovijedati* se uvijek sastoji od čina *performativnoga* govora, čak i ako je znanje, predmet, sadržaj onoga što se ispovijeda, što se predaje ili prakticira, teorijsko ili konstativno. Budući da je čin ispovijedanja čin govora i događaj koji pritom nastaje, ovisi samo o tom jezičkom obećanju, njegova bliskost fabuli, fabulaciji i fikciji, onome »kao da« uvijek će biti uočljiva.

Kakav je odnos između ispovijedanja i rada? Na sveučilištu? U humanističkim znanostima?

II.

U svojoj prvoj rečenici, čim sam počeo govoriti, imenovao sam taj rad. Rekao sam: »Kao da je na izvoru svijeta bio svršetak rada.«

Što je *rad*? Kada i gdje se događa? Događa? Odmah odustajem od stroge semantičke analize, ponaprije zbog nedostatka vremena. No pri-

sjetimo se barem *dvaju obilježja* koja zanimaju sveučilište. Rad nije samo čin ili praksa. Može se djelovati, a da se ne radi. Nije sigurno da praksa, posebno teorijska praksa, čini rad *stricto sensu*. A zasigurno se ne može bilo kojemu poslu nužno pripisati ime i status *rada*. Agensa ili subjekta koji radi, operatora, ne nazivamo uvijek radnikom (*travailleur, laborator*). Čini se da se smisao mijenja prelazeći s glagola na imenicu: posao koji se općenito obavlja nije uvijek rad »radnika«. Tako, na sveučilištu, među svima koji bi trebali raditi na ovaj ili na onaj način (predavači, upravno ili administrativno osoblje, istraživači, studenti), neki, osobito studenti kao takvi, ne nazivaju se »radnicima« sve dok ne primaju redovitu plaću (*merces*) kao nadoknadu za bavljenje zanatom, zanimanjem ili profesijom, poput robe na tržištu. Stipendija tu ne bi bila dovoljna. Student mora mnogo raditi, i smatrali bi ga *radnikom* pod uvjetom da je na tržištu, i to samo ako se preda nekom poslu, primjerice, kod vas, poslu *asistenta*. Dok samo studira, čak i ako mnogo studira, studenta se ne smatra *radnikom*. Premda, na tome ću uvijek inzistirati, nije svako zanimanje profesija, radnik je onaj čiji se rad priznaje kao zanimanje ili kao profesija na tržištu. (Sva ta društvena semantika ukorijenjena je, to znate, u dugoj socioideološkoj povijesti koja potječe barem od kršćanskoga srednjeg vijeka.) Dakle, može se mnogo raditi, a da se ne bude radnik koji je kao takav priznat u društvu.

Sve će nam važnija biti druga distinkcija, i zato joj odsad možda poklanjam više pozornosti: može se mnogo raditi, pa čak i mnogo raditi *kao radnik*, a da učinak ili rezultat rada (*opus* djelovanja) ne bude priznat kao »rad«, ovaj put ne u smislu proizvodne djelatnosti nego proizvoda, djela, onoga što *ostaje* nakon i onkraj vremena djelovanja. Često bi bilo teško odrediti i objektivirati proizvod vrlo teškog rada koji su obavili nezamjenjivi i predani radnici, oni koje se najgore tretira u društvu, kao i oni najnevidljiviji (primjerice, oni koji iznose smeće iz naših gradova, ili oni koji kontroliraju zračni promet, općenito, oni koji jamče posredovanja ili prijenose od kojih ostaju samo virtualni tragovi – a to područje je golemo i postojano raste). Dakle, postoje radnici čiji rad, pa čak i proizvodni rad, ne stvara opipljive niti stvarne proizvode, nego samo virtualne sablasti. No kad rad stvara stvarne ili ostvarive proizvode, mora se uvesti druga bitna distinkcija unutar goleme raznolikosti proizvoda i struktura proizvoda, unutar svih oblika materijalnosti, reproducibilne idealnosti, upotrebne i razmjenske vrijednosti i tako dalje. Za neke proizvode te radne aktivnosti smatra se da imaju objektivabilnu upotrebnu ili razmjensku vrijednost a da ne zaslužuju, kako se vjeruje, titulu *oeuvre* (tu riječ mogu izreći samo na francuskom). O nekim

drugim radovima vjeruje se da ih se može nazvati djelom, *oeuvre*. Njihova aproprijacija, njihov odnos prema slobodnom ili plaćenom radu, prema potpisu ili autoritetu autora, i prema tržištu, vrlo je strukturalno i povijesno kompleksan, što ovdje neću analizirati. Prvi primjer djela koji mi pada na pamet su *oeuvres d'art*, umjetnička djela (vizualna, glazbena ili diskurzivna, slika, koncert, pjesma, roman), ali budući da propitujemo enigmnu pojma djela, morali bismo proširiti to područje čim pokušamo razlikovati vrstu rada svojstvenu sveučilištu, a posebno humanističkim znanostima. U humanističkim znanostima nedvojbeno se posebno razmatraju *oeuvres (oeuvres d'art)*, bilo da je riječ o disurzivnoj umjetnosti ili ne, književnoj ili ne, kanonskoj ili ne). No u načelu, razmatranje djela, u akademskoj tradiciji, ovisi o *znanju koje se sâmno ne sastoji od oeuvres*. Ispovijedati ili biti profesor, to jest u toj tradiciji, nedvojbeno je značilo proizvoditi i predavati znanje, čak i ispovijedajući, to jest, čak obećavajući preuzimanje odgovornosti koja se ne iscrpljuje činom spoznavanja ili predavanja znanja. No, u klasično-modernoj tradiciji koju istražujemo, znati ispovijedati, ili ispovijedati znanje, ili čak i znati kako proizvesti znanje ne znači stvarati *oeuvres*. Profesor, kao takav, ne potpisuje *oeuvre*. Možda se to mijenja proteklih desetljeća, nailazeći na otpor i prosvjede, često žestoke, onih koji vjeruju da uvijek mogu, i u tekstu i u jeziku, razlikovati kritiku od stvaranja, pisanje od čitanja, profesora od autora i tako dalje. Dekonstrukcija koja se odvija nedvojbeno ima veze s tom promjenom. Ona je čak njezina bitna pojava, kompleksniji signal nego što njezini osporavatelji priznaju i mora se uzeti u obzir. U načelu, ako se pozivamo na kanonsko stanje određenih pojmovnih distinkcija, i ako se oslonimo na jaku i široko prihvaćenu distinkciju između performativa i konstativa, iz toga možemo izvesti sljedeće tvrdnje:

1. Sav *rad* (rad općenito i rad radnika) nije nužno performativan: ne proizvodi događaj. Ne čini ga, taj događaj, on nije po sebi, u sebi, događaj, on se ne sastoji od događaja o kojemu govori, čak i ako je produktivan, čak i ako ostavlja iza sebe proizvod, bilo da je taj proizvod *oeuvre* ili nije.

2. Svaki performativ nedvojbeno proizvodi nešto, čini da događaj nastane, ali ono što on tako *čini* i što tako *čini nastalim* nije nužno *djelo*; on uvijek mora biti ovlašten sklopom konvencija ili konvencionalnih fikcija, sklopom svih »kao da« na kojima se institucijska zajednica temelji i na koje pristaje.

3. Dakle, kao što ga se tradicionalno definira, sveučilište bi bilo mjesto identično samome sebi (nezamjenjiv lokalitet, ukorijenjen u

zemlji, ograničavajući zamjenjivost mjesta u kiberprostoru), mjesto, jedinstveno mjesto, koje potiče samo proizvodnju i predavanje *znanja*, to jest *spoznaja* čiji oblik iskaza u načelu nije performativan nego teorijski i konstativan, čak i ako su *predmeti* toga znanja katkad filozofske, etičke, političke, normativne, preskriptivne ili aksiološke prirode; pa čak i ako, što još više uznemiruje, struktura tih predmeta znanja jest struktura fikcije koja se pokorava neobičnom modalitetu »kao da« (pjesma, roman, *oeuvre d'art* općenito, ali i sve što, u strukturi performativnog iskaza – primjerice, pravne ili ustavne vrste – ne pripada realističkom i konstativnom opisu onoga što jest, nego proizvodi događaj na temelju kvalificiranog »kao da« pretpostavljene uspostavljene konvencije). Na klasičnom sveučilištu, u skladu s njegovom prihvaćenom definicijom, izvodi se studij, znanje normativnih, preskriptivnih, performativnih i fikcionalnih mogućnosti koje sam upravo naveo i koje su češće predmet humanističkih znanosti. No taj studij, to znanje, ta *doktrina* trebali bi pripadati teorijskom i konstativnom poretku. Čin *ispovijedanja* doktrine može biti performativni čin, ali *doktrina* to nije. To je ograničenje o kojemu ću reći da ga se mora istodobno očuvati i promijeniti ga na nedijalektički način:

A. S jedne strane, mora ga se potvrditi jer je određeni neutralni teoreticizam prilika za kritičku i više-nego-kritičku (dekonstruktivnu) bezuvjetnost o kojoj govorimo i koju u načelu svi podržavamo, izjavljujemo da podržavamo, na sveučilištu.

B. S druge strane, to ograničenje mora se promijeniti potvrđujući ga jer se mora priznati, i ispovijedati, da će taj bezuvjetni teoreticizam i sam uvijek pretpostavljati performativno ispovijedanje vjere, vjerovanja, odluke, javne obveze, etičko-političke odgovornosti i tako dalje. Tu nalazimo načelo bezuvjetnog otpora sveučilišta. Moglo bi se reći da, s gledišta te klasične samodefinicije sveučilišta, u njemu nema mjesta, nema bitnoga, intrinzičnoga, pravog mjesta ni za neteorijski rad, za diskurse performativne vrste niti, *a fortiori*, za one jedinstvene performativne činove koji *danas*, na određenim područjima humanističkih znanosti, obuhvaćaju ono što se naziva *djelima*. Klasična samodefinicija i samoograničavanje koje sam upravo spomenuo karakterizirali su akademski prostor koji je prije bio rezerviran za humanističke znanosti, čak i ondje gdje su njihov *sadržaj*, *predmeti* i *teme* stvarali ili predavali oblike znanja filozofske, moralne, političke, povijesne, lingvističke, estetičke, antropološke prirode, to jest, pripadali su područjima na kojima se vrednovanje, normativnost i preskriptivno iskustvo priznaju, a katkad su i konstitutivni. U klasičnoj tradiciji humanističke znanosti defi-

niraju područje znanja, katkad proizvodnje znanja, ali ne obuhvaćaju potpisana djela ili *oeuvres*, bilo da je riječ o umjetničkim djelima ili ne. Još jedanput se pozivam na Kanta kako bih definirao te klasične granice koje tradicionalnim humanističkim znanostima pripisuju oni koji dokazuju njihovu nužnost. Kant tu ponajprije vidi »propedeutiku« za lijepe umjetnosti, a ne praksu umjetnosti. *Propedeutika* je njegova riječ. Treća kritika specificira da će ta pedagoška priprema, taj jednostavan uvod u umjetnosti, nadoći u onom trenutku u poretku znanja (spoznaje onoga što jest, a ne onoga što bi *trebalo biti*), u kojemu ne smije sadržavati nikakve »preskripcije« (*Vorschriften*). Humanističke znanosti (*Humaniora*) moraju se pripremati bez propisivanja: samo će predlagati oblike znanja koji, štoviše, ostaju preliminarni (*Vorkenntnisse*). Ne zamarajući se u tom tekstu razmatranjima o dugačkoj i slojevitoj povijesti »društvenih znanosti«, Kant tu vidi samo proučavanje koje pospešuje pravnu komunikaciju i društvenost među ljudima, ono što daje naznake o zdravom razumu čovječanstva (*allgemeinen Menschensinn*). Dakle, tu ima teoreticizma, ali i Kantovog humanizma koji povlašćuje konstativni diskurs i oblik »znanja«. Humanističke znanosti jesu i moraju biti znanosti. Drugdje, u »Mochlosu«, ¹⁵ pokušao sam izložiti svoju suzdržanost o toj temi premda sam pozdravio logiku koja je na djelu u *Sukobu fakulteta*. Taj teoreticizam ograničava ili zabranjuje mogućnost da profesor stvara *djela* ili čak i preskriptivne ili performativne iskaze općenito; no to i omogućuje Kantu da filozofski fakultet izuzme iz područja djelovanja svake izvanjske moći, osobito državne moći, i zajamči mu bezuvjetnu slobodu da govori što je istinito i da zaključuje o temi istine, pod uvjetom da to čini *unutar* sveučilišta. To konačno ograničenje (reći *javno* sve što se vjeruje da je istina i što se vjeruje da se mora reći, ali samo *unutar* sveučilišta), po mojemu mišljenju nikad nije bilo ni održivo ni vrijedno poštovanja, ni *de facto* ni *de jure*. No čini se da je zbog transformacije javnoga kiberprostora koja je u tijeku na globalnoj razini, prelazeći granice nacionalnih država, ono danas arhaičnije nego ikad prije. Ipak, vjerujem (to je poput ispovijedanja vjere koje usmjeravam prema vama i podastirem ga vašem sudu) da pojam toga prostora akademske vrste, koji treba zaštititi svojevrsnim apsolutnim imunitetom, kao da mu je unutrašnjost neranjiva, zamisao je koju moramo potvrđivati, objavljivati i neprekidno ispovijedati – čak i ako zaštita tim akademskim imunitetom (u smislu u kojem govorimo o biološkom,

¹⁵ U *Du droit à la philosophie*, op. cit.

diplomatskom i parlamentarnom imunitetu) nikad nije čista, uvijek može razviti opasne procese autoimuniteta, i ne smije nas spriječiti da se obraćamo izvanjskosti sveučilišta, bez ikakve utopijske neutralnosti. Ta sloboda ili imunitet sveučilišta, a ponajprije njegovih humanističkih odsjeka jest nešto na što moramo polagati pravo i posvećivati mu se svim svojim moćima – ne samo verbalno i deklarativno nego i u radu, u činu i u onome što činimo s događajima.

Na obzoru tih preliminarnih podsjetnika i klasičnih definicija možemo vidjeti da se artikuliraju neka pitanja. Ona poprimaju barem *dva oblika*, zasad, ali možda ćemo usput vidjeti da se mijenjaju i postaju određenija.

1. Prvo, ako je doista tako, ako klasična i moderna akademska tradicija (sve do devetnaestostoljetnog modela) normativne preskriptivne performativnosti, i *a fortiori* stvaranja djela, mora ostati strana za područje sveučilišnog rada, čak i u humanističkim znanostima, strana njihovu poučavanju, to jest, u strogom smislu riječi, njihovoj teoriji, njihovim teoremima kao disciplini ili doktrini (*Lehre*), što onda znači »ispovijedati«? U čemu je razlika između zanata ili zanimanja i »profesije«? Zatim, između bilo koje profesije i profesije profesora? U čemu je razlika između različitih vrsta autoriteta koji se priznaju zanatu ili zanimanju, profesiji, i profesiji profesora?

2. Drugo, je li se što dogodilo tom klasično-modernom sveučilištu i tim humanističkim znanostima? Događa li mu se nešto, ili se obećava dogoditi, nešto što remeti te definicije, bilo zato što ta mutacija mijenja bit sveučilišta, a time i budućnost humanističkih znanosti, ili zato što se sastoji od otkrivanja, preko seizmičkih aktivnosti u tijeku, da se ta bit nikad nije slagala s tim definicijama, koliko god očite i neprijeporne one bile? »Što za profesora znači 'ispovijedati'«? pitanje je koje bi tu bilo opet rasjed te seizmičke aktivnosti u tijeku. Što se događa ne samo kad se uzme u obzir performativnu vrijednost »profesije« nego i kad se prihvatiti da profesor stvara *oeuvres*, a ne samo znanje ili predznanje?

Kako bismo se približili definiciji te vrste osobitoga performativnog djelovanja koja jest čin ispovijedanja, a tada i činu ispovijedanja profesora, i na kraju profesora humanističkih znanosti, moramo još proširiti analizu distinkcija između *djelovati*, *činiti*, *proizvoditi*, *raditi*, *rad općenito* i *rad radnika*.

Trebao bih još jedanput, ali za to nećemo imati vremena, prizvati i raspraviti neke Kantove pojmovne distinkcije između umjetnosti i prirode, *tekhne* i *physis*, kao između činiti (*tun, facere*), s jedne strane i, s

druge strane, djelovati (*handeln*), izrađivati (*wirken*) općenito (*agere*), ili između proizvoda (*Produkt*) kao djela (*Werk, opus*), s jedne strane, i učinka (*Wirkung, effectus*), s druge strane.¹⁶ U istom odlomku Kant razlikuje umjetnost od znanosti, umjetnost od zanata (*Handwerke*), slobodnu (*freie*) i plaćenu umjetnost (*Lohnkunst*). Ostanimo na trenutak na mom dvosmislenom izrazu: *svršetak rada*. On može značiti prestanak, smrt, dovršetak djelatnosti zvane *rad*. Može značiti i svrhovitost, cilj, proizvod ili djelo rada. Već smo rekli da nije rad sve činjenje, sve djelovanje. Rad se ne svodi na djelovanje čina kao na proizvodnost proizvodnja, premda često brkamo ta tri pojma. Danas znamo bolje nego ikad da povećanje proizvodnje može korespondirati sa smanjenjem rada. Virtualizacija rada, oduvijek, a danas više nego ikad, može u beskonačnost komplicirati taj nerazmjer između proizvodnje i rada. Postoje i djelatnosti, pa čak i proizvodne djelatnosti koje nisu radne. Iskustvo koje nazivamo *radom* označava i pasivnost određenog afekta. To je možda trpljenje, pa čak i mučenje, kazna. Rad, *travail*, nije li to *tripalium*, mučilački instrument? Ako ovdje ističem tu bolnu metaforu kazne i pokore, to nije samo da bih opravdao biblijsko naslijeđe (kruh u znoju lica svojega). I Kant u toj pokornoj dimenziji rada vidi opće obilježje koje nadilazi biblijsku tradiciju.¹⁷ Ako ističem interpretaciju rada kao pokore, to je i da bih *artikulirao* ili u svakom slučaju propitao sklop dvaju fenomena koje sam danas sklon okupiti pod istim pitanjem: Zašto posvuda u svijetu pomažemo umnožavanju prizora kajanja i pokore (danas se odvija teatralna mondijalizacija priznanja, o kojoj bismo mogli navesti mnogo primjera), a s druge strane proliferaciji svih vrsta diskursa o svršetku rada?

Rad pretpostavlja, angažira i locira živo tijelo. Pridaje mu stabilno i određivo mjesto, čak i kad se rad naziva »nemanualnim«, »intelektualnim« ili »virtualnim«. Rad stoga pretpostavlja zonu pasivnosti, strasti, ne manje nego proizvodnog djelovanja. S druge strane, trebamo razlikovati i društveni rad općenito, zanimanje i poziv. Ne organizira se sav rad prema jedinstvu zanimanja ili statusne ili priznate stručnosti. Što se tiče »zanimanja«, čak i kada ih je kakva legitimna institucija okupila pod tim nazivom, ne nazivaju se svi oni profesijama, barem ne tako lako, barem ne u francuskom i u drugim jezicima koji čuvaju uspomenu na

¹⁶ *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., § 43. Usp. »Economimesis«, u *Mimesis des articulations*, op. cit., str. 59.

¹⁷ *La Religion dans les limites de la simple raison* (Deuxième Partie, Première Section, C. »Des difficultés concernant la réalité de cette idée et de leur solution«, bilj. 3.

latinski. Premda to nije nemoguće, ne govori se lako o profesiji sezonskog poljoprivrednog radnika, svećenika ili boksača, jer njihova stručnost, kompetencija i djelatnost ne pretpostavljaju ni trajnost ni društvenu odgovornost koju društvo koje je u načelu laičko priznaje onome tko se bavi profesijom tako što se slobodno angažira kako bi obavio kakav posao. Stoga se mnogo lakše govori o profesiji liječnika, odvjetnika, profesora, kao da profesija, povezanija sa slobodnim, a ne s plaćenim umijećima, implicira angažman slobodno objavljene odgovornosti, gotovo pod prisegom: jednom riječju, *profesée*. U rječniku »ispovijedanja« neću isticati autoritet, pretpostavljenu stručnost i pouzdanost profesije ili profesora nego još jedanput, obećanje koje treba održati, izjavu o odgovornosti. Zbog nedostatka vremena moram ostaviti po strani dugu povijest »profesije«, »profesionalizacije« koja je dovela do današnjih seizmičkih poremećaja. No ostanimo kod bitnog obilježja. Ideja profesije pretpostavlja da onkraj znanja, tehničkog znanja i stručnosti, osvjedočene angažiranosti, prisegnute odgovornosti, osvjedočena vjera obvezuje subjekta da odgovara pred instancom koju treba definirati. Na kraju, nisu svi koji se bave kakvom profesijom profesori. Stoga trebamo uzeti u obzir te, katkad pobrkane distinkcije: između rada, djelatnosti, proizvodnje, zanimanja, profesije, profesora, između profesora koji predaje znanje ili ispovijeda doktrinu i profesora koji kao takav može i potpisivati djela – koji to već može činiti ili će to činiti sutra.

III.

Kao da je, rekli smo na početku, na izvoru svijeta bio svršetak rada.

Doista, govorimo »kao da«: *kao da* je svijet počeo ondje gdje svršava rad, kao da mondijalizacija svijeta (tako na francuskom nazivam *worldisation*, *worldwideisation of the world*, ukratko, sve što se u anglosaksonskoj kulturi naziva *globalizacijom*, na njemačkom *Globalisierung* itd.) istodobno ima i kao obzor i kao izvor nestanak onoga što nazivamo radom. Bolno opterećena tolikim značenjem i tolikom poviješću, ta stara riječ »rad«, *travail* (*work*, *Arbeit*, *Werk*, *labor*) nema samo značenje bilo kakve djelatnosti nego znači sadašnju djelatnost. Pritom podrazumijevamo stvarnu, djelotvornu (*actual*, *wirklich*), a ne virtualnu. Ta stvarna djelotvornost povezuje je s onim što općenito podrazumijevamo pod događajem. Ono što se općenito događa ili zbiva, kao što se još misli, ne bi moglo biti virtualno. No vidjet ćemo da se tu stvari kompliciraju.

Počinjući ili se praveći da počinjemo jednim »kao da«, nismo ni u fikciji neke moguće budućnosti, niti na području obnavljanja neke po-

vijesne ili mitske prošlosti, a kamoli prošlosti poznata podrijetla. Retorika toga »kao da« ne pripada ni znanstvenoj fantastici utopije koja će doći (svijet bez rada, »na kraju bez kraja«, *in fine sine fine* vječnog od-mora, šabata bez večeri, kao u Augustinovom *Božjem gradu*) niti poetici nostalgije okrenutoj prema zlatnom dobu zemaljskog raja, prema onome trenutku u *Postanku* kada, prije nego što je postojao grijeh, znoj s trudbenikova lica nije još počeo teći, ni u mucu muškog oranja ni u ženskim trudovima rađanja. U tim dvjema interpretacijama onoga »kao da«, u znanstvenoj fantastici ili u sjećanju na ono čega se sjećati ne možemo, bilo bi *kao da* zapravo u počecima svijeta prvotno nije bilo rada; ne bi ga *više* bilo ili *ga još* ne bi bilo. Bilo bi *kao da*, između pojma svijeta i pojma *rada*, nije bilo prvotnoga sklada; tako ni dane sloge ni moguće sinkronije. Iskonski grijeh uveo bi rad u svijet, a svršetak rada najavio bi završnu fazu pokore.

Logički kostur te tvrdnje u »kao da« jest da svijet i rad ne mogu su-postojati. Moralo bi se odabrati ili svijet ili rad, dok je prema zdravom razumu teško zamisliti svijet bez rada i neki rad koji nije *od svijeta* ili *u svijetu*. Pavlovska konverzija grčkoga pojma kozmos uvodi u kršćanski svijet, među mnogim povezanim značenjima, i zadavanje rada kao pokore. Maloprije sam podsjetio da je pojam rada bremenit značenjima, poviješću i dvosmislenostima, i da ga je teško promišljati s onu stranu dobra i zla. Premda ga se uvijek istodobno povezuje s dostojanstvom, životom, proizvodnjom, poviješću, dobrom, slobodom – on jednako često konotira zlo, patnju, bol, grijeh, kaznu i ropstvo. No pojam svijeta nije manje nejasan u svojoj europskoj, grčkoj, kršćanskoj, islamskoj povijesti, između znanosti, filozofije i vjere, bilo da se svijet pogrešno poistovjećuje sa zemljom, s ljudima na zemlji, ovdje dolje ili gore u nebeskom svijetu, ili s kozmosom, ili s univerzumom i tako dalje. Bio uspješan ili ne, Heideggerov projekt, počinjući sa *Sein und Zeit*, željet će ukloniti pojam svijeta i bitka-u-svijetu iz tih grčkih ili kršćanskih pretpostavki. Teško je imati vjere u riječ »svijet« bez prethodne oprezne analize, a posebno kad ga želimo misliti s radom ili bez njega, radom čiji se pojam grana u pojmove djelatnosti, činjenja ili *tvorenja* tehnike, s jedne strane, i pasivnosti, patnje, kazne i trpljenja, s druge. Odatle poteškoća razumijevanja onoga »kao da« kojim sam počeo: »kao da je na izvoru svijeta svršetak rada«. Još jedanput, tu rečenicu mislim na francuskom i ustrajem, jer francuska riječ za globalizaciju, *mondialisation*, znači pozivanje na taj pojam svijeta bremenit bogatom semantičkom poviješću, osobito kršćanskom poviješću: svijet, kao što smo rekli, nije ni univerzum, ni zemlja, ni zemaljski globus, ni *kozmos*.

Ne, po mojemu mišljenju, to »kao da« ne bi smjelo pokazivati ni prema utopiji malo vjerojatne budućnosti u znanstvenoj fantastici ni prema snu pradavne ili mitološke povijesti *in illo tempore*. To »kao da« uzima u obzir dva opća mjesta i stavlja ih na kušnju: s jedne se strane mnogo govori o svršetku rada, a s druge o »globalizaciji«, o *wordwideizaciji* svijeta, o postajanju svijeta svijetom. A ona su uvijek međusobno povezana. Vjerojatno ste naslutili da izraz »svršetak rada« pozajmljujem od naslova nove, ali već poznate knjige Jeremyja Rifkina *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*.¹⁸

Kao što također znate, ta knjiga priziva prilično proširenu *doxa* o učincima onoga što Rifkin naziva »trećom industrijskom revolucijom«. Po njegovu mišljenju, ta revolucija ima potencijal da bude »jaka sila i dobra i zla«, a »nove informacijske i telekomunikacijske tehnologije imaju potencijal i da oslobode civilizaciju i da je destabiliziraju«. ¹⁹

Ne znam je li istina da, kao što Rifkin tvrdi, ulazimo u »novu fazu u svjetskoj povijesti«: »Bit će potrebno sve manje radnika da proizvode robu i usluge za svjetsko stanovništvo.« »Kraj rada«, dodaje on naslovljujući tako svoju knjigu, »istražuje tehnološke inovacije i prema tržištu usmjerene sile koje nas pokreću prema rubu svijeta gotovo bez radnika.«²⁰

Kakve bi bile posljedice takva gledišta za sveučilište? Da bismo znali jesu li te tvrdnje doslovno »istine«, morali bismo se složiti sa značenjem svake od tih riječi (svršetak, povijest, svijet, rad, proizvodnja, roba itd.). Nemam ni sredstava ni vremena, pa stoga ni namjeru da izravno raspravljam o toj knjizi ni o toj ozbiljnoj i širokoj problematici, posebno o pojmovima svijeta i rada koje se tu aktivira. Prihvatili mi premise i zaključke diskursa kakav je Rifkinov ili ne, moramo barem priznati (to je minimalni konsenzus od kojega polazim) da se događa ili će se nešto doista ozbiljno dogoditi onome što nazivamo »rad«, »telerad«, virtualni rad, a i onome što nazivamo »svijetom« – te stoga i na bitak-u-svijetu onoga što još nazivamo čovjekom. Moramo priznati i da to u velikoj mjeri ovisi o tehnološkoj mutaciji koja, u kibersvijetu, u svijetu interneta, e-maila i mobilnih telefona, utječe na telerad, virtualizaciju rada i, istodobno kad i na prijenos znanja, istodobno kad i na svako uzajedničenje svake »zajednice«, utječe i na iskustvo mjesta, do-

gađanja, događaja, i *djela*, onoga što se događa, zbiva, ili, kako bih radije rekao, onoga što *dolazi*.

Neću ući u tu problematiku takozvanog »kraja rada«, koji nije bio posve odsutan iz nekih Marxovih i Lenjinovih tekstova. Posljednji je skraćivanje radnoga dana povezivao s procesom koji bi doveo do potpunog nestanka države.²¹ Rifkin u trećoj tehnološkoj revoluciji koja je u tijeku vidi apsolutnu mutaciju. Prve dvije revolucije – revolucija parnog stroja, ugljena, čelika i tekstila (u devetnaestom stoljeću), a potom revolucija električne energije, nafte i automobila (u dvadesetom stoljeću) nisu radikalno utjecale na povijest rada. To je zato što su obje oslobodile sektore u koje stroj još nije bio prodro. No ostalo je još ljudskoga rada koji se nije moglo zamijeniti strojnim.

Nakon tih dviju tehnoloških revolucija dolazi naša, dakle treća, revolucija kiberprostora, mikroracunstva i robotike. Tu se čini da ne postoji nikakva četvrta zona u kojoj bi se moglo zaposliti nezaposlene. Zasićenost strojevima glasnik je kraja radnika, te stoga i kraj rada. Kraj *Der Arbeiter* i njegova doba, kako bi rekao Jünger. Rifkinova knjiga razmatra nastavnike i ono što općenito naziva »sektorom znanja« kao poseban slučaj unutar mutacija koje se odvijaju. Kada su u prošlosti nove tehnologije zamijenile radnike na ovom ili onom sektoru, pojavljivao se nov prostor koji je apsorbirao radnike koji su izgubili radna mjesta. No danas, kad poljoprivreda, industrija i uslužni sektor otpuštaju milijune radnika zbog tehnološkog napretka, bit će pošteđena samo kategorija »znanja«, »elite poduzetnika, znanstvenika, tehničara, programera računala, profesionalnih edukatora i konzultanata«. ²² No taj sektor i dalje ostaje uzak, nesposoban apsorbirati mase nezaposlenih. Takva je opasna jedinstvenost našega doba. Rifkin ne govori o nezaposlenim nastavnicima ni ambicioznim profesorima, pogotovo u humanističkim znanostima. Ne pridaje se nikakva pozornost sve jačoj marginalizaciji mnogih zaposlenih na pola radnog vremena, premalo plaćenih i marginaliziranih na sveučilištu, u ime onoga što se naziva fleksibilnošću ili konkurentnošću.

Primjedbe koje bi se moglo uputiti takvom diskursu neću razmatrati u njihovoj općenitosti, ni kao zabrinutost za takozvani »svršetak rada«, ni s obzirom na takozvanu »mondijalizaciju«. U oba slučaja, koja su što više blisko povezana, kad bih ih morao izravno razmotriti, pokušao bih preliminarno razlikovati snažne i teško osporive pojave koje se bilježe

¹⁸ New York, G.P. Putnam's Sons, 1995.; *La Fin du travail*, prev. Pierre Rouve, predgovor Michel Rocard, La Découverte, 1997.

¹⁹ *Ibid.*, kraj Uvoda, str. 16.

²⁰ *Ibid.*, str. 14.

²¹ *L'État et la Révolution*, Scandéditions – Éditions sociales, 1984., str. 175.

²² *La Fin du travail*, Introduction, op. cit., str. 15.

tim riječima, s jedne strane, a s druge, upotrebu tih riječi bez pojma. Zapravo, nitko neće poreći da se u ovom stoljeću nepobitno nešto događa s radom, sa stvarnošću i s pojmom rada – aktivnoga ili zbiljskog rada. Tu zapravo dolazi do učinka tehnouznanosti, uz mondijalizirajuću virtualizaciju i delokalizaciju telerada. To što se događa doista naglašava određenu tendenciju prema asimptotskom skraćivanju radnog vremena, kao rada u stvarnome vremenu, lokaliziranog na istome mjestu kao tijelo radnika. Sve to utječe na rad u klasičnim oblicima koje smo naslijedili, u novom iskustvu granica – relativne propusnosti granica nacionalnih država, virtualne komunikacije, granica brzine i širenja informacija. Ta evolucija odvija se u smjeru određene mondijalizacije; to je nepobitno i dobro poznato.

No te pojavne naznake ostaju djelomične, heterogene, nejednaka razvoja, pozivaju na detaljnu analizu, a nedvojbeno i na nove pojmove. Štoviše, između tih očitih naznaka i dogmatske upotrebe – neki bi rekli ideološke inflacije – retoričke, a često i maglovite samodopadnosti kojom svi pribjegavaju riječima »kraj rada« i »globalizacija«, postoji jaz. Taj jaz ne želim premostiti olako i vjerujem da moramo oštro kritizirati one koji zaboravljaju da postoji. Jer oni tako pokušavaju potaknuti zaboravljivost prema zonama svijeta, stanovništvu, narodima, skupinama, klasama, pojedincima koji su u velikoj mjeri isključene žrtve pokreta nazvanog »kraj rada« i »mondijalizacija«. Te žrtve pate ili zato što im nedostaje rad koji trebaju ili pak zato što rade previše za plaću koju primaju na svjetskom tržištu koje je tako silovito neegalitarno. Ta kapitalistička situacija (gdje kapital igra bitnu ulogu između stvarnoga i virtualnoga) tragičnija je u apsolutnim brojkama nego što je ikad bila u povijesti čovječanstva. Čovječanstvo vjerojatno nikada nije bilo dalje od mondijalizirajuće ili mondijalizirane homogenosti »rada« i »bez rada«, kao što se često tvrdi. Velik dio čovječanstva je »bez rada« ondje gdje bi želio više raditi, a drugi pak imaju previše rada, upravo ondje gdje bi željeli manje raditi, ili se čak riješiti rada koji je tako loše plaćen na tržištu.

Ta povijest počela je davno. Isprepletena je sa stvarnom i semantičkom poviješću »zanimanja« i »profesije«. Rifkin je bolno svjestan tragedije koja bi također mogla proisteći iz toga »kraja rada« koji nema smisao odmora kao u Augustinovom *Božjem gradu*. No u svojim moralnim i političkim zaključcima, kad želi definirati odgovornosti koje treba preuzeti u suočenju s »tehnološkim olujnim oblacima na obzor«, u suočenju s »novim dobom globalnih tržišta i automatizirane proizvodnje«, Rifkin se vraća – a ja vjerujem da to nije opravdano ni prihvatljivo bez propitivanja – kršćanskom jeziku »bratstva«, »kvalitetama koje

se ne može lako svesti na strojeve ili zamijeniti njima«, »obnovljenom smislu i svrsi života«, »obnovi zajedničkog života« ili »preporodu ljudskog duha«; čak zamišlja nove oblike milosrđa, primjerice »prikrivenu plaću za dobrovoljni rad, nametanje poreza na dodanu vrijednost proizvodima i uslugama visokotehnološke ere, koji bi se usmjeravao isključivo u socijalne plaće za siromašne, kao naknada za obavljanje službe u zajednici« i tako dalje.²³

Kad nas ne bi ograničavalo vrijeme, zasigurno bih, jer sam često nadahnut djelima svojega kolege Jacquesa Le Goffa, još jedanput inzistirao na vremenu rada. U poglavlju »Vrijeme i rad« u svojoj knjizi *Drugi srednji vijek* on pokazuje kako su se u četrnaestom stoljeću već javljali i zahtjevi za produljenjem i za skraćanjem trajanja rada.²⁴ Tu imamo premise za radnička prava i za pravo na rad u obliku u kojemu će poslije biti uključena u ljudska prava.

Lik humanista je odgovor na pitanje rada. U teologiji rada koja prevladava u tom razdoblju i koja nedvojbeno ni danas nije mrtva, humanist je onaj koji počinje sekularizirati vrijeme rada i samostanski dnevni raspored. Vrijeme, koje više nije samo Božji dar, može se izračunavati i prodavati. U ikonografiji četrnaestog stoljeća sat katkad predstavlja atribut humanista²⁵ – isti onaj sat koji moram gledati i koji strogo nadgleda laičkoga radnika, što ja ovdje jesam.

Volio bih vam satima govoriti o *satu*, o toj posve fikcijskoj brojivoj jedinici, o tome »kao da« što regulira, uređuje i stvara vrijeme (*fikcija* je ono što *figurira*, ali i ono što *stvara*), vrijeme rada izvan sveučilišta i na njemu, gdje se sve, tečajevi, seminari, predavanja, broje satnim odsječcima. Sat regulira čak i »akademska četvrt«.

I dekonstrukcija je pitanje sata, kriza jedinice zvane »sat«. Bilo bi nužno i slijediti trag one trodijelne podjele koja je, od devetoga do jedanaestog stoljeća, dijelila društvo na tri staleža: učenjake, ratnike i radnike (*oratores, bellatores, laboratores*); zatim, tu je hijerarhija zanimanja (plemenitih ili niskih, zakonom dopuštenih i zakonom zabranjenih, *negotia illicita, opera servilia*, zabrane rada nedjeljom).²⁶ Le Goff to do-

²³ *La fin de travail*, op. cit., str. 378-379.

²⁴ *Un autre Moyen Âge*, op. cit., str. 69-71.

²⁵ »Vrijeme je dar od Boga i stoga se ne može prodavati. Tabu vremena koje je srednji vijek suprotstavljao trgovanju popušta u doba renesanse. Vrijeme koje je pripadalo samo Bogu otada je vlasništvo čovjeka. [...] Otad se računa sat – nova mjera života. ...nikada ne gubiti ni sat vremena. Kardinalna vrлина je umjerenost, kojoj nova ikonografija četrnaestog stoljeća kao atribut daje sat – otad mjeru svih stvari.« (*Ibid.*, str. 78)

²⁶ *Un autre Moyen Âge*, op. cit., str. 89-90.

bro pokazuje: jedinstvo svijeta rada, suočenoga sa svijetom molitve i sa svijetom rata, »nije izdržalo dugo«.²⁷ »Ako je ikada postojalo«, to pretpostavljeno »jedinstvo«, precizira Le Goff, uz nužan oprez koji, barem u mojim očima, znači da je ta tvrdnja jednakovrijedna suprotnoj.²⁸

Nakon »prezira zanimanja«, »uspostavlja se nova granica prezira, koja prelazi u okružje novih klasa, u okružje čak i samih zanimanja«.²⁹ Premda on ne razlikuje, kako mi se čini, barem ne uočljivo, »zanimanje« i »profesiju« (kao što vjerujem da bi trebalo činiti), premda često povezuje »zanimanja i profesije«,³⁰ a služi se i kategorijom »socioprofesionalnih skupina«,³¹ Le Goff opisuje i proces koji je u dvanaestom stoljeću potaknuo nastanak »teologije rada« i transformaciju trodijelne sheme (*oratores, bellatores, laboratores*) u »zamršenije« sheme. To se objašnjava »sve jačom diferencijacijom ekonomskih i društvenih struktura pod utjecajem sve jače podjele rada«.³² U dvanaestom i u trinaestom stoljeću pojavio se »zanimanje učenjaka« u hijerarhiji *scholares* i *magistri* koja će navijestiti sveučilišta. Abélard je morao odlučiti između *litterae* i *arma*. *Pompa militari gloriae* žrtvovao je *Studium litterarum*.

U iskušenju sam locirati profesiju profesora, u strogom smislu, u onaj u velikoj mjeri simboličan trenutak angažiranosti kada je, primjeric, Abélard preuzeo odgovornost da odgovori na zahtjev ili poziv: *tu eris magister in aeternum*³³, iako, kako ističe Le Goff, on i dalje svoju karijeru opisuje vojnim izrazima: dijalektika je arsenal, a *disputationes* su bitke. Često se lik i ime *filozofa*,³⁴ profesora kao filozofa, nameće u novoj situaciji. Sveučilište se misli i predstavlja s povlaštenog mjesta filozofije: unutar i izvan humanističkih znanosti. Nimalo ne iznenađuje što Kant u svojoj arhitekturi sveučilišta takve povlastice odobrava filozofskom fakultetu.

Ako je, barem u nekoj mjeri, filozofija za dekonstrukciju istodobno povlaštena referentna točka, izvor i meta, to se nedvojbeno dijelom objašnjava tom dominantnom tradicijom. U dvanaestom i u trinaestom stoljeću učenjački život postao je zanimanje (*negotia scholaria*). Kako bi

se odredilo što je naknada za rad, za istraživanje novih studenata i znalaca, govori se o *pecunia et laus*. Plaća i slava zajedno artikuliraju ekonomsko funkcioniranje i profesionalnu svijest.

Tim povijesnim naznakama želim sugerirati da bi jedna od budućih zadaća humanističkih znanosti bila neprekidno spoznavati i promišljati vlastitu povijest, barem u smjerovima koje smo vidjeli da se otvaraju: čin ispovijedanja, teologija i povijest rada, povijest znanja i vjere u znanje, pitanje čovjeka, svijeta, fikcije, performativnoga i onoga »kao da«, književnosti i djela itd., i svih pojmova koje smo artikulirali.

Ta dekonstrukcijska zadaća budućih humanističkih znanosti neće se zadovoljiti tradicionalnim granicama odsjeka koje humanističke znanosti danas održavaju samim svojim statusom. Te buduće humanističke znanosti kršit će granice između struka, a da neće rastočiti specifičnost svake struke u onome što se često nejasno naziva interdisciplinarnošću, ili u onome što se njeguje unutar drugoga pojma dobrog za sve, »kulturalnih studija«. No maštam o tome da odsjeci za genetiku, prirodne znanosti, medicinu, pa čak i matematiku, u svojem vlastitom radu ozbiljno shvate pitanja koja smo upravo postavili. To osobito vrijedi za medicinu, i da se posljednji put pozovemo na Kanta iz *Sukoba fakulteta*, odsjeke za pravo, teologiju i vjerske znanosti.

IV.

Sada moram krenuti prema zaključku. Učinit ću to suho i telegrafski: u sedam teza, sedam tvrdnji ili sedam ispovijedanja vjere.

Sve teze su programatske. Šest od njih imaju samo formalizatorsku vrijednost pozivanja ili okupljanja. One rekapituliraju. Sedma, koja neće biti i šabatska, krenut će korak dalje od ostalih šest, prema dimenziji događaja ili događanja o kojoj još nisam govorio.

Između prvih šest teza – ili ispovijedanja vjere – i posljednje izrazit ćemo poziv na skok koji bi nas prenio preko performativnoga »kao da«, pa čak i preko distinkcije između konstativnoga i performativnoga u koju smo se dosad pravili da imamo povjerenja. Bilo je to »kao da« smo uložili na određeno »kao da«, upravo to a ne neko drugo, »performativno« prije nego neko drugo. Humanističke znanosti sutrašnjice, u svim odsjecima, morat će proučavati svoju povijest, povijest pojmova koji su, gradeći se, uspostavili struke i supostojali s njima.

Dakako, taj rad već je počeo, o tome ima mnogo znakova. Poput svih utemeljiteljskih činova, oni koje bismo morali analizirati imat će performativnu moć i odjelovljivat će određeno »kao da«. Upravo sam re-

²⁷ *Ibid.*, str. 102.

²⁸ »No, to jedinstvo svijeta rada, suočenoga sa svijetom molitve i sa svijetom rata, ako je ikada postojalo, nije dugo izdržalo.« *Ibid.*, str. 102.

²⁹ *Ibid.*, str. 102.

³⁰ *Ibid.*, str. 159.

³¹ *Ibid.*, npr. str. 103.

³² *Ibid.*, str. 165.

³³ *Ibid.*, str. 179.

³⁴ *Un autre Moyen Âge*, op. cit., str. 181.

kao da moramo »proučavati« ili »analizirati«. Ima li potrebe precizirati da ti »studiji«, te »analize« iz već naznačenih razloga ne bi bile tek teorijske i neutralne? Krenule bi prema transformativnim i performativnim praksama te ne bi branile stvaranje jedinstvenih djela. Dakle, tim područjima ponudit ću šest, a potom i sedam tematskih ili programatskih naslova, očito ne isključujući plodna križanja i uzajamne interpretacije.

1. Te nove humanističke znanosti razmatrale bi povijest čovjeka, ideju čovjeka, njegova lika i onoga što mu je »svojestveno«. Činile bi to u skladu s neiscrpnim nizom *opozicija* kojima se čovjek određuje, posebno s tradicionalnom opozicijom između živoga koje nazivamo čovjekom i živoga koje nazivamo životinjom. Usudio bih se ustvrditi, premda to ovdje ne mogu dokazati, da nijedan od tih tradicionalnih pojmova »čovjeku svojestvenoga«, pa dakle ni onih tome *suprotstavljenih*, ne odolijeva znanstvenoj i dekonstruktivističkoj analizi.

Pritom bi najvažnija nit vodilja bila problematizacija (što ne znači i diskvalifikacija) onih jakih pravnih performativa koji su obilježili modernu povijest te čovječnosti čovjeka. Mislim, primjerice, na bogatu povijest barem dvaju takvih pravnih performativa: *s jedne strane*, Deklaracija o ljudskim pravima – *i ženskim* (jer pitanje spolnih razlika ovdje nije ni sekundarno ni usputno; zna se da se Deklaracija o ljudskim pravima neprekidno mijenjala i obogaćivala od 1789. do 1948. i dalje: lik čovjeka, životinje koja obećava, životinje sposobne obećati, kako kaže Nietzsche, tek će doći), a *s druge strane* pojam »zločina protiv čovječnosti« koji je nakon kraja rata promijenio geopolitičko područje međunarodnog prava i čini to sve više, posebice tako što vlada pozornicom priznanja, ispovijedanja diljem svijeta i odnosom prema povijesnoj prošlosti općenito. Nove humanističke znanosti stoga će razmatrati te performativne proizvode zakona ili prava (prava čovjeka, ljudska prava, pojam zločina protiv čovječnosti) kad god oni impliciraju obećanje, a s tim obećanjem i konvenciju onoga »kao da«.

2. Te nove humanističke znanosti na isti način bi razmatrale povijest demokracije i ideju suvereniteta, a to dakako znači i uvjete, bolje rečeno bezuvjetnost na temelju koje humanističke znanosti pretpostavljeno (opet »kao da«) djeluju. Dekonstrukcija tog pojma suvereniteta ne bi zahvatila samo međunarodno pravo, granice nacionalne države i njezin pretpostavljeni suverenitet nego i način njihove upotrebe u pravno-političkim diskursima o odnosima između onoga što nazivamo muškarcem i ženom. Taj pojam suverenosti u posljednje vrijeme je u središtu ne baš promišljenih i vrlo loše vođenih rasprava u mojoj zemlji, o temi »pariteta« muškaraca i žena kad je riječ o pristupu političkim službama.

3. Te nove humanističke znanosti na isti način bi razmatrale i povijest »ispovijedanja«, »profesije« i profesure, povijest artikuliranu poviješću premisa ili pretpostavaka (posebice abrahamskih, biblijskih, a ponajprije kršćanskih) o radu i o mondijaliziranom ispovijedanju, upravo ondje gdje nadilazi suverenitet šefa države, nacionalne države, ili čak i »naroda« u demokraciji.

Problem je golem: kako odvojiti demokraciju od državljanstva, od nacionalne države i od teološke ideje suvereniteta, pa čak i suvereniteta naroda? Kako odvojiti suverenitet od bezuvjetnosti, moć suvereniteta od nemoći bezuvjetnosti? I opet, bilo da je to pitanje ispovijedanja ili ispovijedi, performativna struktura onoga »kao da« bila bi u središtu tog posla.

4. Te nove humanističke znanosti na isti način bi razmatrale i povijest književnosti. Ne samo ono što se obično naziva poviješću književnosti, ili samu književnost, s važnim pitanjem književnih kanona (tradicionalnih i neprijepornih predmeta klasičnih humanističkih znanosti), nego i povijest pojma književnosti, povijest moderne institucije koju nazivamo književnošću, povijest njezinih veza s fikcijom i s performativnom moći onoga »kao da«, povijest pojma *djela*, autora, potpisa, nacionalnog jezika, povijest njegova prava da kaže ili ne kaže sve što utemeljuje i demokraciju i ideju bezuvjetnog suvereniteta na koji sveučilište polaže pravo, a unutar sveučilišta ono što se, i na njihovim odsjecima i izvan njih, naziva humanističkim znanostima.

5. Te nove humanističke znanosti na isti način bi razmatrale i povijest profesije, ispovijedanja vjere, profesionalizacije i profesorata. Nit vodilja danas bi mogla biti ono što se događa kad ispovijedanje vjere, ispovijedanje vjere profesora, ne stvara samo stručno bavljenje znanjem u koje se ima vjeru, ne samo onaj klasični savez konstativnoga i performativnoga nego i jedinstvena *djela*, druge strategije onoga »kao da« koje su događaji i koje utječu na same granice akademskog područja humanističkih znanosti. Doista svjedočimo kraju određenog lika profesora i njegova pretpostavljenog autoriteta, ali ja vjerujem, kao što bi već trebalo biti očito, u određenu nužnost profesure.

6. Na kraju, te nove humanističke znanosti na isti bi način, ali u važnom refleksivnom obratu, i kritičkom i dekonstruktivnom, razmatrale povijest onoga »kao da«, a posebno povijest one dragocjene distinkcije između performativnih i konstativnih činova, koja nam je dosad, kako se čini, bila nužna. Sigurno će biti potrebno (a to je već i počelo) proučavati povijest i granice tako odlučne distinkcije, na koju sam se danas

pozivao kao da u nju bezrezervno vjerujem, kao da sam je smatrao apsolutno pouzdanom. Taj dekonstruktivni rad ne bi se odnosio samo na originalno i briljantno Austinovo *djelo* nego i na njegovo bogato i dojmljivo naslijeđe iz proteklih pedesetak godina, posebno na području humanističkih znanosti.

7. Napokon dolazim do sedme točke, koja nije i sedmi dan. Bolje rečeno, možda dopuštam da napokon dođe upravo ono što, dolazeći, kao dolazeće, događajući se, revolucionira, preokreće i remeti upravo sam autoritet koji se na sveučilištu pripisuje humanističkim znanostima:

- a. znanju (ili barem njegovu modelu konstativnog jezika),
- b. profesiji ili ispovijedanju vjere (ili barem njegovu modelu performativnog jezika),
- c. odjelovljenju, aktiviranju, barem performativnom aktiviranju onoga »kao da«.

Ono što se događa, što se općenito zbiva, ono što se zove događaj, što je to? Može li se o njemu pitati: »Što je to?« Ne smije se samo uzdrmati konstativni i propozicijski modus jezika znanja (*S je P*), nego se ne smije dopustiti da nas vodi performativni čin subjekta. Dok god mogu proizvoditi i određivati događaj performativnim činom, zajamčenim, poput svakog performativa, konvencijama, legitimnim fikcijama i određenim »kao da«, onda zasigurno neću reći da se ništa ne događa niti zbiva, nego da ono što se dogodi, dođe ili sluči, ili što se dogodi meni, i dalje ostaje upravljivo i programabilno unutar obzora anticipacije ili očekivanja, unutar kakvog obzora općenito. Dakle, unutar ovladivoga mogućega, to je odvijanje onoga što je već moguće. To je u poretku moći, onoga »mogu« ili »sposoban sam«. Nema iznenađenja, dakle ni događaja u strogom smislu.

To je isto što i reći da, barem u toj mjeri, to se ne događa, *cela n'arrive pas*, ne dolazi. Jer ako postoji nešto takvo, čista jedinstvena događajnost onoga što dolazi ili *tko* dolazi, i to *meni* (ono što nazivam *arrivant*), to bi pretpostavilo *irupciju* koja probija obzor, *prekidajući* svaku performativnu organizaciju, svaku konvenciju ili svaki kontekst kojim se može vladati konvencionalnošću. To znači da se taj događaj zbiva samo u onoj mjeri koja ne dopušta da bude ukroćen nikakvim »kao da« koje se već može pročitati, dekodirati ili artikulirati *kao takvo*. Tako ta malena riječ, *kao* u »kao da«, kao i *kao* u »kao takav« – čiji autoritet utemeljuje i opravdava svaku ontologiju, kao i svaku fenomenologiju, svaku filozofiju kao znanost ili znanje – ta malena riječ, *kao*, tada je posvuda ime samog problema, da ne kažemo mete dekonstrukcije.

I prečesto se govori da performativ proizvodi događaj o kojemu govori. Naravno. No moramo shvatiti da vrijedi i obrat: gdje postoji performativ, ne može se dogoditi događaj vrijedan da ga se tako nazove. Ako ono što se dogodi pripada obzoru mogućega, pa čak i mogućeg performativa, njegove moći onoga »ja mogu«, »sposoban sam«, to se ne dogodi u punom smislu riječi.

Kao što sam često pokušavao dokazati, samo ono nemoguće se *može* dogoditi.

Oslanjao sam se na tu misao kad sam često isticao da je dekonstrukcija nemoguća ili da je ona ono nemoguće, i da ona nije metoda, doktrina, spekulativna metafizika, nego ono što se dogodi.

Svi primjeri kojima sam pokušavao pristupiti toj misli (invencija, dar, oprost, gostoprinstvo, pravda, prijateljstvo³⁵ i tako dalje) potvrdili su to promišljanje nemogućega mogućega, mogućega *kao* nemogućega, nemoguće-mogućega koje se više ne može određivati metafizičkom interpretacijom mogućnosti ili virtualnosti.

Neću reći da je ta misao o nemogućem mogućem, to drugo mišljenje mogućega mišljenje nužnosti, nego, što sam također drugdje pokušao pokazati, mišljenje »možda«, mišljenje one opasne modalnosti »možda« o kojoj govori Nietzsche i koju je filozofija uvijek pokušavala podvrgnuti. Bez iskustva tog »možda« nema budućnosti ni odnosa prema dolazanju događaja. Ono što se dogodi ne mora se najaviti kao moguće ili nužno; kad bi to činilo, unaprijed bi se neutralizirala njegova irupcija kao događaja. Događaj pripada nekome *možda* koje nije u skladu s mogućim nego s nemogućim. A njegova sila nesvediva je na silu ili moć performativa, pa čak i ako performativu, onome što se naziva *silom* (lokucijskom, perlokucijskom, ilokucijskom) performativa, daje svoj slučaj i svoju djelotvornost.

Sila događaja uvijek je jača od sile performativa. Suočena s onim što mi se događa, što mi dolazi, pa čak i s onim o čemu odlučujem (a što, kao što sam pokušao pokazati u *Politici prijateljstva*, mora uključivati određenu pasivnost, jer je moja odluka uvijek odluka drugoga), suočena s drugim koji dolazi, i dolazi k meni, sva performativna sila biva nadjačana, nadmašena, izložena.

Ta sila, u skladu s iskustvom onoga »možda«, povezana je ili je u sudioništvu s »ako« ili »kao da«, pa stoga i s određenom gramatikom kondicionala: a što *ako* se to dogodi? To, što je sve drugo, baš bi se i *moglo* dogoditi, to se *hoće* dogoditi. Misлити *možda* znači misлити »ako«,

³⁵ Ti motivi su već petnaest godina glavna tema mojih publikacija i seminara.

»što ako«? No jasno vidimo da to »ako«, to »što ako«, to »kao da« više nije svedivo na sve »kao da« o kojima smo dosad govorili.³⁶ A ako se odbija u skladu s verbalnim modusom kondicionala, to je zato da bi se najavilo ono bezuvjetno, događajno, ili mogući događaj nemogućeg bezuvjetnoga, ono posve drugo – koje bismo odsad (a o tome danas još nisam ništa rekao) odvajali od teološke ideje suvereniteta. U osnovi, možda bi to bila moja hipoteza (krajnje ju je teško dokazati, gotovo nemoguće): bilo bi nužno odvojiti određenu bezuvjetnu neovisnost misli, dekonstrukcije, pravde, humanističkih znanosti, sveučilišta i tako dalje, od svake fantazije o *nedjeljivom suverenitetu*.

Dakle, ponovno ćemo u humanističkim znanostima morati potaknuti događanje mišljenja tog drugog modusa »ako«, te više nego teške, te nemoguće stvari, tog nadilaženja performativa i opozicije konstativno/performativno. Promišljajući *unutar* humanističkih znanosti tu granicu gospodstva i performativne konvencionalnosti, tu granicu performativnog autoriteta, što time činimo? Uspinjemo se do mjesta gdje uvijek nužan kontekst performativnog djelovanja (kontekst koji je institucionalan, poput svake konvencije) više ne može biti zasićen, ograničen i posve određen.

Briljantan izum distinkcije konstativno/performativno u biti bi i dalje težio, na sveučilištu, ohrabriti sveučilište na suvereno gospodstvo nad svojom nutrinom, kao sebi svojstvenu moć, vlastitu moć. Tako dolazimo do same granice između *unutarnjega i vanjskoga*, posebno granice samoga sveučilišta, a unutar njega, humanističkih znanosti. U humanističkim znanostima misli se da se ne može i ne smije dopustiti zatvaranje *unutar* humanističkih znanosti. No da bi to mišljenje bilo jako i dosljedno, potrebne su same humanističke znanosti. To misliti ne znači provoditi nikakvu akademsku, spekulativnu ni teorijsku operaciju; to nije ni neutralna utopija, jer izreći to znači tek izjaviti jednostavan iskaz. On je na toj uvijek *djeljivoj* granici, na granici gdje se događa ono što se događa. Na tu granicu utječe ono što se događa i ono što mijenja. Ta granica, budući da je djeljiva, ima povijest. Ta granica nemogućega, između »možda« i »ako«, to je mjesto gdje je sveučilište izloženo stvarnosti, silama izvana (bile one kulturalne, ideološke, političke, ekonomske ili druge). Tu je sveučilište u svijetu koji pokušava promišljati. Na

³⁶ To »kao da«, kako vidimo, nije jednostavno filozofsko. Ne pripada, iz svakojakih razloga, ni Vaihingerovoj *Filozofiji kao da* (*Die Philosophie des Als ob*). Ne pripada ni onome na što aludira Freud kad se poziva na to djelo u *Budućnosti jedne iluzije* (na kraju trećeg poglavlja).

toj granici ono stoga mora pregovarati i organizirati svoj otpor. I preuzeti odgovornost. Ne da bi se zatvorilo i obnovilo apstraktnu fantazmu o suverenitetu, čije je teološko ili humanističko naslijeđe možda počelo dekonstruirati, ako uopće jest. No da bi se djelotvorno oduprlo, stupajući u savez s izvanakademske silama, kako bi se inventivnim protunapadom, svojim djelima, suprotstavilo svim pokušajima prisvajanja (političkoga, pravnoga, ekonomskoga itd.), svim drugim likovima suvereniteta.

Da se na drugi način pozovemo na drugu topologiju: sveučilište bez uvjeta ne locira se nužno ni isključivo u krugu onoga što se danas naziva sveučilištem. Ono nije nužno, isključivo ni primjerno predstavljeno likom profesora. Ono ima mjesto, ono traži svoje mjesto ponajprije ondje gdje se ta bezuvjetnost može objaviti. Ponajprije ondje gdje (se) daje, možda, misliti. Katkad, nedvojbeno, čak i s onu stranu logike i rječnika »uvjeta«.

Kako opravdati takvo ispovijedanje vjere? Bih li ja to mogao učiniti u načelu, u danom mi vremenu?

Ne znam je li razumljivo to što govorim, ima li smisla. Riječ je zapravo o smislu smisla. Prije svega ne znam kakav je status, vrsta ili legitimitet diskursa kojim sam vam se obratio. Je li to akademski diskurs? Je li to diskurs znanja u humanističkim znanostima ili diskurs o predmetu humanističkih znanosti? Je li to samo diskurs znanja? Ili samo performativnog ispovijedanja vjere? Pripada li na sveučilište? Je li to diskurs filozofije ili književnosti? Ili kazališta? Je li to djelo ili predavanje, ili svojevrstan seminar?

Imam nekoliko hipoteza o tome, ali na kraju će na vama i na drugima biti da donesete odluku. Potpisnici su i adresati. Mi to ne znamo, ni vi ni ja. Jer ako se to nemoguće o kojemu govorim jednoga dana dogodi, vama prepuštam da zamislite posljedice toga.

Ne brzajte, ali se požurite, jer ne znate što vas čeka.

S francuskoga preveo Goran Vujasinović