

Žarko Paić

Sveučilište u Zagrebu, Tekstilno-tehnološki fakultet, Baruna Filipovića 28a, HR-10000 Zagreb
zarko.paic@ttf.hr

Dekonstelacija prakse Kraj rada i posthumano stanje

Sažetak

Autor u članku postavlja problem suvremenoga svijeta iz vladavine kibernetike i tehnoznanosti kao realizirane metafizike. Nestankom binarnih opreka rada i slobode dolazi do sinteze svijeta i života u činu umjetnoga života i umjetne inteligencije. U suvremenim filozofijskim uvidima odnosa biogenetike, novih tehnologija i politike određuje se takav sklop pojmom posthumano stanje. Kako se i na koji način uopće može očuvati odnos prakse i djelovanja u tome novome sklopu i kakve su mogućnosti obnove praktičke filozofije? Dva su moguća pristupa: jedan proizlazi iz Sutličeve metodičke kritike Marxove prakse rada kao znanstvene povijesti, a drugi iz Deleuzeove nelinearne filozofije postajanja novom praksom svijeta. Oba se sučeljuju s Marxom i njegovim prevladavanjem filozofije i kapitaluskoga sustava proizvodnje. Dok Deleuze vidi mogućnosti obrata u biti samoga društva kontrole u životu koji je postao mreža kaotičnoga poretka, Sutlić svojim povijesnim mišljenjem pretpostavlja realiziranu metafiziku u praksi kibernetičke nove znanosti rada. Umjesto bilo kakve mogućnosti obnove prakse na starim temeljima »društva« i »zajednice« u naše doba, autor pokazuje da je sazrelo vrijeme oproštaja kako s idejom dokidanja/prevladavanja metafizike (Aufhebung) tako i s novim shvaćanjem prakse iz imanencije života. Što preostaje u mišljenju nije, dakle, više pitanje prakse, nego mogućnosti događaja s onu stranu tehnoznanstvenoga mišljenja.

Ključne riječi

dekonstelacija, praksa, metafizika, tehno-znanosti, kontrola, događaj, Karl Marx, Vanja Sutlić, Gilles Deleuze

Uvod

U suvremenoj filozofiji po pravilu se smjenjuju valovi obnove veličajnog metafizičkoga naslijeđa. U znakovima »povratka« mitskome iskonu, bez obzira je li riječ o povratku »temeljima« vjere u moć načela transcencije ili, pak, povjerenja u svrsishodnu matricu povijesti prema modelu linearnosti, pitanje vjerodostojnosti obnova uvijek upućuje i na problem autentičnosti mišljenja koje se vraća na ishodišta povijesti. Tako je s obnovom metafizičkih struktura mišljenja u ontologiji. Ali ovo još više vrijedi za bujanje novih filozofija prakse, politike i djelovanja u znakovima različitih »novih« disciplina od filozofijske antropologije do filozofije biologije ili filozofije znanosti. Heideggerova postavka da se filozofija kao metafizika dovršava u kibernetici na iznimno je plodotvoran način interpretacijski promišljena u povijesnome mišljenju Vanje Sutlića, ali isto tako i u mišljenju imanencije Gillesa Deleuzea. Umjesto obnove Aristotelovih vrlina u filozofiji prakse u tehničnome svijetu današnjice, obje su alternative vezane izravno uz kritičko promišlja-

nje pretpostavki suvremenoga svijeta na temeljima Marxove kritike političke ekonomije. Zašto se čini važnim upravo »danas« dovesti u svezu dva puta mišljenja različitih tragova? U ovom prilogu radi se o pokušaju da se izvedu posljedice za mogućnost djelovanja u suvremenome tehno-znanstvenome svijetu s njegovom logikom istraživanja i konstrukcije budućnosti iz »umjetnoga uma«, koji postaje osnovom biokibernetičke produkcije samoga života u društvima kontrole globalnoga kapitalizma. Otvaranje mogućnosti istinskoga djelovanja čovjeka otvara prostor i za stvaranje novoga načina političkoga djelovanja izvan službe nekoj nadređenoj praksi. Stoga je očigledno da pitanje razumijevanja prakse danas pretpostavlja razumijevanje odnosa između kraja rada i posthumanoga stanja u kojem globalni kapitalizam funkcionira. Riječ je o strukturi mreže u entropijskome stanju proračunljivoga reda u neredu, o kontroli samoga kaosa za koji tradicionalna metafizika više ne može biti mjerodavnom. Umjesto obnove filozofije prakse, filozofije politike i političke antropologije djelovanja danas, jedino što se čini smislenim jest ispitati pod kojim uvjetima možemo još uopće govoriti o praksi, politici i djelovanju u novome sklopu povijesti za koji ne vrijede kategorije i pojmovi utemeljenja iz božanskoga uma, ideje, prvoga načela, svrhe, cilja. Umjesto transcendentne strukture mišljenja prakse potrebno je krenuti iz golosti same imanencije života. A on se stvara i razvija sam od sebe bez unaprijed poznatih pravila igre. Praksa u doba tehno-znanosti zahtijeva posve nov način promišljanja i artikulacije.

1. Dvije budućnosti: futurologija i nadolazeći događaj

Djelovanje i događanje, praksa i vrijeme u suvremenome svijetu kao da su ostali bez onoga što omogućuje njihov odnos. Čini se kao da djelovanje čovjeka unutar svijeta određenog vladavinom tehno-znanstvene proizvodnje objekata gubi karakter smisla povijesnosti. Rad u formi biokibernetičke modulacije stanja više ne disponira »stvarima« i »bićima«. Umjesto njih posvuda smo suočeni s aplikacijama i konstrukcijama. Predmeti su prije funkcionirali poput objekata (*ready mades*) za neku drugu svrhu, primjerice estetski užitak. Sada aplikacije, pak, predviđaju promjenu stanja na temelju baze podataka. Dok su predmeti imali instrumentalno značenje, aplikacije zadobivaju praktično značenje. Autoregulacija sustava i okoline njihova je zadaća. U prvom je slučaju riječ o predstavljanju postojećega realiteta, a u drugome o tvorbi budućega događaja. Digitalne tehnologije i novi mediji preokrenuli su tradicionalno metafizičko shvaćanje o sredstvu i svrsi povijesnoga događanja. Tehnologija je uvjet mogućnosti slobode čovjeka u suvremenom svijetu, a ne tek puki alat za druge izvanjske svrhe. Ova postavka izaziva nevjericu. Kako tehnologija koja navodno dehumanizira čovjeka može biti uvjet mogućnosti njegove slobode? Zar su strojevi oni koji umjesto nas djeluju u svijetu života kada je riječ o sudbonosnim odlukama? To bi bila karikatura ideje čovjeka. Odluke se donose bez obzira na tehničke uvjete egzistencije. Štoviše, postoje odluke koje preokreću povijest. Kad je Carl Schmitt suverenim političkim djelovanjem proglasio stvaranje izvanrednoga stanja, u tom je činu bio vidljiv trijumf egzistencijalnoga nabačaja slobode.¹ No, život u suvremenim informacijskim društvima zahtijeva nova pravila. Da bi se sustav uopće održao u svojoj složenosti, ta pravila slijede načela kibernetike. Postavka o uvjetu mogućnosti slobode povezuje modalnu kategoriju bitka s onim što nije bitak. Mogućnost predviđanja događaja nadilazi klasičnu ontologijsku paradigmatu

bitka bića kao identiteta pojava u stabilnome poretku zbilje. Heidegger na jednom mjestu frajburških predavanja 1941. o Schellingu i njemačkome idealizmu upućuje da se odnos utemeljenja, razloga i stvaranja plana novovjekovnih znanosti ne može razumjeti bez odnosa spram »biti« ljudske slobode.² Sloboda je onaj bezdan između identiteta i razlike u bitku samome. Ona je uvjet mogućnosti povijesnoga događanja. Bestemeljnost/bezrazložnost slobode počiva u samome bezdanu bitka.

Trenutak nastanka novoga kao djelatnosti rasprirodnjenja onog iskonskoga već je uvijek omogućen spontanošću čina. Sloboda odluke za nadolazeće prethodi događaju. Ovo treba imati u vidu stoga što se pojam događaja nakon Heideggera misli teologijski ili, pak, politički. U novijim tumačenjima tog odlučnoga pojma suvremenoga mišljenja pretežu pokušaji tvorbe političke ontologije događaja.³ To zacijelo nije »slučajno«. Rasklapanje metafizike od novoga vijeka postaje teologijsko-političko utemeljenje suverene slobode subjekta. Nakon smrti Boga preostaju samo politika i estetika. Od Spinoze do Benjamina pitanje se događaja koji prekida s kontinuitetom povijesti otvara u dvojnosti vremena. Mesijansko je ono vrijeme koje pripada svrhovitosti »prirode«, dok je povijesno vrijeme ono koje pripada nesvrhovitosti »čovjeka«. Dvojnost vremena odgovara dvojnoj prirodi događaja s onu stranu bitka.⁴ Kada dolazi do obrata da sada tehnologija omogućuje slobodu, tada je riječ o preokretu samoga metafizičkoga odnosa Bog–priroda–čovjek. Moć se više ne može izvesti vertikalno. Ona je dispozitiv horizontalnoga rasporeda intenziteta snaga. Tehnologijom se moć djelovanja u promjeni svijeta praktično događa kao ono »stvaralački« i »produktivno« novo. Transkodiranje moći predstavlja način posredovanja između bitka i događaja. U tom posredovanju odnos između onoga što »jest« i onoga što se »događa« postaje nrecipročan i asimetričan. Naime, tehnologija nije neka izvanjska moć autoregulacije sustava. S njom se ono što »jest« otpočinje »događati« u modusu stalnih preobrazbi stanja bitka. Samsvrha kao Spinozina odredba slobode u *causa sui* označava, prema tome, unutarnje dokidanje kauzalno-teologijskoga modela mišljenja.⁵ Taj preokret, međutim, nije nastao iz unutarnje »biti« preobrazbe prirode u tehnosferu. Radi se naprosto o događaju kojim se čitava dosadašnja metafizička povijest kao onto-teologija s pripadnim modelima, paradigmama i teorijama sabire u onome što Deleuze naziva *planom imanencije*.⁶ Naime, preokret pretpostavlja epohalni događaj nastanka novoga. Na mjesto moći djelovanja povijesnoga sklopa Bog–priroda–čovjek dolazi preobrazba ovoga

1
Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1934.

2
Martin Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, GA, sv. 49, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1991., str. 84–86.

3
Alain Badiou, *L'être et le événement*, Seuil, Pariz 1988.

4
Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin 2003.; Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, Stanford University Press, Stanford–California 2000.

5
»Pod uzrokom sama sebe razumijem ono čija bit uključuje opstanak, ili ono čija se narav ne može pojmiti drukčije no kao opstojeća.« Benedikt de Spinoza, *Etika dokazana geometrijskim redom*, preveo Ozren Žunec, Demetra, Zagreb 2000., str. 5.

6
Vidi o tome: Miguel de Beistegui, *Immanence: Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.; Christian Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.; Claire Colebrook, *Deleuze and the Meaning of Life*, Continuum, London–New York 2010.

poretka njegovim ozbiljenjem u tehno-znanstvenoj tvorbi umjetne inteligencije i umjetnoga života (*artificielle intelligence* i *A-Life*).⁷

Kibernetika je već početak nove antropologije. Preokretom metafizičkoga poretka umjesto Boga–prirode–čovjeka uspostavlja se autopoietičko djelovanje strojeva u modelu binarnih opreka sustav–okolina.⁸ Kada Baudrillard duhovito kaže da se Bog naselio u piksele, tada tome valja dodati kako otuda više ne proizlazi da čovjek djeluje, a stroj konstruktivno misli. Djelovanje kao (tehno-znanstvena) praksa i događanje kao (futurologijsko-konstruktivno) vrijeme na taj način dokidaju mogućnost odnosa blizine i distancije čovjeka te njegova projekta u onome nadolazećem. Odnos između prakse i vremena jest temeljni problem svakog nadolazećega mišljenja. Što omogućuje taj odnos? Zacijelo je riječ o načinu događanja samoga bitka. Odnos, dakle, nije tek naknadno uspostavljeni sklop djelovanja neke primarne moći djelovanja, neke univerzalne strukturiranosti strukture, nego raspored snaga u povijesno-pohalnome sklopu.

»Povijest nije drugo do zbivanje *odnosa* biti čovjeka, bića i bitka. U strogom smislu, povijest je *odnos*, naravno, ako se pod njim ne razumije formalizirana realacija relata, u koju može ući bilo što, nego *izvorna punina* po kojoj sve povijesno *jest*. Ovaj *odnos* nije nešto naknadno što pretpostavlja samostalno bivstvovanje čovjeka, s jedne strane, a bića i bitka, s druge strane.«⁹

Ako nestankom tog odnosa nestaje i mogućnost mišljenja radikalnoga preokreta svijeta iz njegove inercije i trajnosti stabilnih struktura u kaotičnu složenost nove konstelacije odnosa snaga, kako misliti događaj koji nadilazi metafizičku strukturu povijesti? Nije li upravo globalni kapitalizam složena mreža društvenih poredaka koji se održavaju zahvaljujući nelinearnim učincima rasta profita u tijekovima financija na rubu između informacijske impluzije i komunikacijskoga kaosa? Nestankom tog neodređenoga odnosa između prakse i vremena nestaje razumijevanje čovjeka kao bića prakse i vremena s onu stranu njegove povijesno uspostavljene »biti«. Čini se kao da smo nepovratno ostali bez »budućnosti«. No, o kojoj i kakvoj je tu »budućnosti« riječ? Vanja Sutlić u tekstu iz 1967. godine kaže sljedeće:

»Jer što je 'futurologijsko mišljenje'? Budućnost koja bi trebala da nekako otkrije i odredi životnost, da život (=bitak) fiksira u njegovoj životnosti (=smislu) – Heidegger se oko toga trudio ne uspjevši, po vlastitom mišljenju, u svojoj *onto-hronijskoj* orijentaciji iz razdoblja *Sein und Zeit-a* – ta budućnost je zajedno sa 'slobodnim vremenom', vremenom definiranim kao 'vrijeme za višu djelatnost' i razvoj kao takav, za razvoj koncentrata svega ljudskog u 'znanosti' i 'racionalnom' radu, ta budućnost se usitnjuje u sutrašnjicu, prekosutrašnjicu, itd., pa svako ovakvo udaljšavanje nije ništa drugo nego priblijšavanje u neposredni zadatak rada, proširivanje operacije subjekta (=rada).«¹⁰

Futurologija označava racionalno planiranje. Budućnost se projektira na temelju ideje moderne znanosti kao savladavanja otpora same zbilje. Štoviše, u takvom se sklopu budućnost ne pojavljuje nepoznatom dimenzijom vremena. Okultna tajna onoga što ima doći nije više ono posve nepoznato. Budućnost se znanstveno konstruira i raspoređuje u planove i sekvence ozbiljenja. Nije to Hegelova »loša beskonačnost« istoga. Ovdje Sutlić ima u vidu nešto mnogo čudovišnije. Futurologijsko mišljenje počiva na aktualizaciji-realizaciji bitka. U formuli koja odgovara »biti« Marxova komunizma – *praksa rada kao znanstvena povijest* – moć nastaje iz imanentne prakse samoga bitka kao znanstvene proizvodnje bića. Ako je udaljšavanje istodobno priblijšavanje kao »proširivanje operacije subjekta (=rada)«, tada se sama konstrukcija subjekta događa poput futurologijskoga planiranja. Znanost nije, dakle, tek znanje (*episteme*) o nekom predmetu koje se nalazi »tu«. Epistemologija suvremenih znanosti istodobno je metateorija znanja o svijetu i projekt promjene samoga

svijeta iz praktičnoga karaktera tehnologije. »Bit« ove znanosti, koju Sutlić na temelju Heideggerovih analiza novovjekovnoga svijeta ima u vidu, sastoji se u fundamentalnome projektu novoga odnosa snaga. Iz te se konstelacije preokreće čitava dosadašnja metafizička povijest odnosa Bog–priroda–čovjek. Sam čovjek preuzima božanske osobine stvaranja i posvemašnjega desupstancijaliziranja prirode. Tehno-znanosti današnjice su pokazatelj ovoga procesa dekonstelacije prakse. Recimo da pod pojmom konstelacije valja razumjeti ono što Benjamin kaže da pod određenim kozmologijskim uvjetima zvijezde oblikuju sliku sazviježđa (*Sternbilder*). Ta slika upućuje na suodnos prošlosti i budućnosti. Pojam konstelacije odnosi se na prostorni i vremenski kontinuum.¹¹ Nakon što sazviježđa iščeznu iz zone vidljivoga, nastaje problem razmještanja i ponovnoga oblikovanja onoga što je bilo vidljivo i određivalo povijesno događanje. Tri su načina kako se to zbiva u suvremeno doba:

- 1) etika postaje bioetikom s temeljnim pojmom supatnje i solidarnosti s drugim živim bićima u tehničkome svijetu;
- 2) politika postaje tehnologijom upravljanja sustavima i okolinom u globalnome poretku umreženih društava kontrole;
- 3) ekonomija postaje apsolutnom moći modulacije svih društvenih odnosa preobrazbom svijeta u mrežu fluidnih tijekova kapitala, usluga i objekata.

Trijada tradicionalne praktičke filozofije (etika–politika–ekonomija) postaje jedinstveni singularni sklop moći. Problem svrhovitosti djelovanja *prakse-u-svijetu* iščezava. Sada je temeljni problem nesvrhovitosti samoga *svijeta-bez-prakse*. Kada ekonomija preuzima moć uspostave posthumanih odnosa u znanstveno-tehničkome svijetu apsolutne reproduktivnosti života kao bio-kapitala, tada je sam svijet ostao bez etičko-političkih pretpostavki njegove egzistencije. To je upravo ono što Derrida na tragu Schmitta naziva »dehumaniziranom pustinjom«.¹² Kibernetika u informacijsko doba bitno mijenja sve dotadašnje metafizičke kategorije, pa tako i pojmove *teorija, praksa i poiesis*.¹³

No, ta praksa ima značenje *teorijsko-poietičkoga djelovanja*. Kroz nju znanstvena povijest nematerijalnoga rada samoga dolazi do samoozbiljenja. Marx stoga hegelovski postulira nadolazak onoga što nužno i neizbježno slijedi iz imanentne »biti« kapitalizma. Problem koji je u interpretaciji Marxa tako prodorno postavio Sutlić još 1967. godine, a koji se danas u suvremenim raspravama posredstvom Deleuzea otvara s obzirom na pitanje o praksi i slobodi

7

Robert Pepperell, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Intellect Books, Bristol 2003.

8

Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie: Eine Geschichte der Virtualität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.

9

Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost: S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, Veselin Masleša, Sarajevo 1967., str. 371–372.

10

Vanja Sutlić, »Urgentnost radikalno revolucionarnog mišljenja: Uz prevladavanje metafizičke sheme 'stvaralaštvo'–'postvarenje'«, u:

Praksa rada kao znanstvena povijest: Povijesno mišljenje kao kritika kirptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli, 2. prošireno i popravljeno izdanje, Globus, Zagreb 1987., str. 100–101.

11

Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, IV, 1. izd., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991.

12

Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London–New York 1997., str. 130.

13

Rafael Capurro, »Heidegger über Sprache und Information«, *Philosophisches Jahrbuch*, br. 88 (1981), str. 333–343.

u tehno-znanstvenoj modulaciji »društva kontrole«, može se postaviti kao problem nemogućnosti bilo kakve obnove prakse i etike djelovanja bez radikalne promjene onoga što je sama »bit« futurologijskoga mišljenja. Izlišno je govoriti da iz Sutlićeva mišljenja svaka obnova etike ili filozofije prakse nakon Marxa i Heideggera svjedoči o padu mišljenja ispod povijesne razine suvremenosti. To se posebno odnosi na program »rehabilitacije praktičke filozofije«. Njome se neuspješno nastoji spasiti pojam djelovanja u tehničkom svijetu. Naposljetku, djelovanje se svodi na liberalnu ideju slobode pojedinca u zadanim granicama parlamentarne demokracije. Praksa postaje hibrid pluralizma i demokratske rasprave naroda u formi komunikacijskoga djelovanja. O tome svjedoči suvremeni prijemor o političkoj teoriji pravednosti u doba krize liberalne demokracije.¹⁴

Praktička filozofija koja se 1970-ih nastojala utemeljiti u rehabilitaciji Aristotelovih vrлина i osobito pojma razboritosti (*phronesis*) jedna je od takvih neuspjelih obnova antike.¹⁵ Gadamerova hermeneutika bila je veličajni pokušaj razumijevanja prošlosti na temelju uvida u povijesnost mišljenja Platona i Aristotela. No, njezini su rezultati s obzirom na shvaćanje čak i fenomena moderne umjetnosti uglavnom izostali.¹⁶ Praktička filozofija i hermeneutika u odnosu spram logike djelovanja znanstveno-tehničkoga svijeta nalik su onome što Georg Steiner naziva »nostalgijom za apsolutom«. U prvom je slučaju ta nostalgija vođena idejom obnove antičkoga pojma prakse, a u drugom pokušajem razumijevanja povijesnosti iz apovijesne perspektive razumijevanja bitka. Pritom se pokazuje da bez onoga što uopće omogućuje praktičko djelovanje – ideja zajednice u smislu zajedničkoga bitka, boravišta, habitusa čovjeka u etičko-političkome prostoru – nije moguće suvislo djelovanje. *Ethos* i *polis* u suvremeno doba iz temelja su razoreni. Vladavina apsolutne moći tehno-znanosti pokazuje da se pitanje svijeta i pitanje života određuje iz čudovišne logike prakse rada kao znanstvene povijesti. Boravište i zajedništvo ljudske egzistencije u globalnome je poretku društava kontrole postalo nomadizmom bez teritorija.

No, djelovanje nije tehničko djelovanje u smislu unaprijed određenih pravila. Posrijedi je djelovanje sa svrhom (*telos*) u onome što je normativno s onu stranu samoga djela. Metafizička struktura pojma prakse bjelodana je u Platonovoj ideji diobe umijeća na teorijsko, praktičko i poietičko. U Aristotela, pak, koji se smatra utemeljiteljem praktičke filozofije, radi se o njezinoj diobi na tri dijela: 1) etiku, 2) politiku i 3) ekonomiju. Djelovanje koje se naziva etičkim ima svoju svrhu u doseganju najvišeg dobra u zajednici. Političko je djelovanje vezano uz javni život u zajednici jer čovjek jest političko biće (*zoón pólitikoón*). Ekonomija pripada području materijalnoga zbrinjavanja unutar sfere kućanstva (*oikós nómos*). Jedinstvo praktičke filozofije za Aristotela je u tome što je blaženstvo dobrog ljudskoga života moguće postići samo ako je ovo troje u skladnom odnosu neporemećenoga ranga. Ta se grčka paradigma mijenja u Novome vijeku. Na mjesto politike kao područja javnoga djelovanja slobode u središte dolazi (politička) ekonomija kapitalizma. Ona bitno preokreće čitav poredak i smisao praktičke filozofije. Sredstvo postaje svrhom, a svrha sredstvom života u zajednici.¹⁷

»Praksa rada koja sve dovodi u gibanje stabilizira se znanstvenom poviješću, znanostima stvarane i stvorene povijesti. Riječ je o znanosti u gore opisanom smislu 'realno-realističkog' nasljednika apsolutne znanosti apsoluta: sad – tehno-logike koja je ujedno (tj. ukinutim raščlanjivanjem) tehno-ontologija i tehno-teologija, tehno-kozmiologija, tehno-antropologija. 'Praksa rada' kao *bitni*, esencijalni karakter svih 'praktičkih' bića-učinaka *jest*, egzistira, bivstvuje, vremenuje kao 'znanstvena povijest'. Time se apsolutno: idealno-realno, esencijalno-egzistencijalno, potencijalno-aktualno, vremenski-vječno, itd. uspostavlja, oko bića među bićima (čemu plural?) etabli-

ra uniformni svijet totalnog rada u horizontu beskonačne, predmetno-subjektivno, funkcionalno, načelno transparentne prakse.«¹⁸

Ono što je ovdje prijeporno nije, dakle, bilo koja praksa, a ponajmanje ljudska praksa u užem etičkome smislu. Radi se, naprotiv, o problemu nestanka samoga bitka kao prakse rada u znanstvenoj povijesti (futuresološki mišljenje). Proizvodnja radi proizvodnje postaje potrošnja radi potrošnje. Samosvrhovitost procesa kojim se kapitalizam sam pojavljuje u formi znanstvene prakse rada više ne pogađa tek formalne i materijalne uvjete proizvodnje, nego eficientne i finalne uzroke potrošnje. U suvremeno doba to je slučaj sa semiokapitalizmom. Logika medijske reprezentacije spektakla nadilazi razliku predmeta i znaka robe. Sve postaje nematerijalnim radom tehnosfere. Iz njezine logike »priroda« se konstruira umjetnim životom i simulacijom realnoga.¹⁹

U Sutlićevu razumijevanju Marxove destruktivne dijalektike povijesti, gdje se svaki pojam i kategorija u spekulativno-dijalektičkome i u političko-ekonomijskome diskursu razvija sa stajališta unutarnje znanstvenosti samoga bitka kao moći, jasno je da u pojam prakse valja uključiti mogućnost, zbilju i nužnost bitka u vremenskim dimenzijama aktualnosti. No, praksa je djelovanje. Ono se ne iscrpljuje u ovome »sada« i »ovdje«. Praksa smjera preko granica prisutnosti bitka. Djelovanje stoga mijenja situacije. Razlika između pojma djela (*ergon*) i događaja nije tek u tome što je prvo određeno nepromjenljivošću bitka, a drugo promjenljivošću situacije. Samo djelovanje omogućuje promjenu stanja bitka. U biti djelovanja događa se otvaranje mogućnosti prelaska granica između bitka i postajanja. Događaj pretpostavlja čudovišnu moć slobode. Iz svoje bestemeljnosti/bezrazložnosti ona utemeljuje svijet kao znanstveni nabačaj povijesnoga događanja. Opreke slobode i prakse time nestaju u samome praktičnome ozbiljenju slobode. Marxova je ideja ozbiljenja filozofije u tome pogledu čin radikalne slobode razaranja »staroga« i izgradnje »novoga« svijeta. Ono što odlikuje filozofiju kao metafiziku jest sloboda. Ali sloboda nije ovdje slijepi slučaj, već spoznata nužnost samorazvitka ideje (Spinoza – Hegel). Povijesno mišljenje nadolazećega jest, nasuprot tome, iskonski događaj slobode. S jednokratnom i neproračunljivom poviješću može tek otpočeti singularnost događaja.

Sutlić tvrdi da je rad u svojoj biti tehnološki doveden do jedinstva i istovjetnosti teorije, prakse i poetičkoga djelovanja. To ujedno znači da, hegelovski rečeno, rad zadobiva formu apsoluta i supstancije-subjekta. Ali to se ne događa u razlici tzv. materijalnoga i imaterijalnoga rada, već u identitetu i

14

Vidi o tome: John Rawls, *Political Liberalism*, 2. izd., Columbia University Press, New York 2005.

15

Vidi o tome: Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Problemen, Aufgaben*, sv. I, Rombach, Freiburg 1972.

16

Vidi o tome: Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Erwürfe: Vorträge und Aufsätze*, J. B. Mohr und Siebeck, Tübingen 2000.

17

Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealo-*

gie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II.2, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2010.

18

V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, str. 300.

19

Vidi o tome: Žarko Paić, »Posljednja tajna spektakla«, *Tvrđa*, br. 1–2 (2012), str. 6–31; Franco »Bifo« Berardi, *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of Post-Alpha Generation*, Minor Composition, London 2009.

razlici svijeta i života. Svijet svjetuje u jeziku. Život zadobiva svoju životnost u potvrđivanju životnih snaga. Ali ne radi se o biologijskome shvaćanju života niti o vitalizmu kao modernoj »filozofiji života« od Diltheya do Spenglera. Nietzsche slavi imanenciju života u umjetničkome samopotvrđivanju bitka. Kada se svijet i život razaraju, dolazi do destrukcije jezika u obzoru otvorenosti bitka. Izvor je te destrukcije u tehničkome nabačaju bitka. Heideggerov izraz nakon 1950-ih godina za tu konstelaciju u povijesti metafizike jest *postav (Gestell)*.²⁰ Metafizički sklop Bog–priroda–čovjek raspada se u krhotine »malih priča« od psihoanalize do dekonstrukcije. Tijelo kao »stroj želja«, naposljetku, ulazi trijumfalno u beskrajno polje *plana imanencije*.

U »novoj i eksperimentalnoj znanosti«, kako ju Marx određuje na razini *Grundrisse* iz 1845. godine, koja ima »stvaralački karakter« jer povezuje igru i umjetnost u slobodnome vremenu, na djelu je ono što omogućuje pad u povijest otuđenja/postvarenja. Riječ je o slobodi. Ona prethodi razlikovanju »nužnosti/slučajnosti« u samome bitku povijesnoga događanja. Što se time događa ima dalekosežne posljedice za razumijevanje prakse u doba kibernetičke modulacije »društva kontrole«. Ponajprije, rad se »praktično« preoblikuje u posthumanu formu novih tehnologija informacija. Nove forme društvene komunikacije proizlaze iz prelaska čovjeka iz subjekta u projekt, odnosno iz prelaska *aktera* zbiljskoga djelovanja u interaktivnoga *aktora* kibernetičke mreže.²¹ Nestankom središnjih struktura moći i vladavine, sam se sustav autopoietički organizira u složenosti svojih operacija. Sustav postaje emergentan i virtualan posvuda i nigdje.

»Ukidanje transcendencije, ukidanje onoga što je onostrano, ukidanje carstva vječnih vrijednosti, ukidanje carstva ideja, ukidanje ideje o svojoj o-sebičnosti i za-sebičnosti i *dizanje zbilje na rang ideje*, formalni gubitak ideje i sadržajno čuvanje onoga što ideja nosi u zbilji, čitava problematika ozbiljenja filozofije (koja je ujedno problematika ozbiljenja umjetnosti i ozbiljenja religije) koje je, ukoliko, hegelovski rečeno, ozbiljenje, realizacija apsolutnog duha – to je mišljeno pod onim što se zove znanstvena povijest.«²²

Sutlić je radikalno zaoštrio pitanje pukotine između dviju »budućnosti« – one koja pripada realiziranome apsolutu znanstvene povijesti kao futurologijskome mišljenju kojemu se ništa ne može izmaknuti jer je utemeljeno na radu kao metafizičkoj istovjetnosti prirode i duha, intuicije i racionalnosti, planiranja i konstrukcije te one koja je »moćnija« od ove »budućnosti« zato što je uvjet mogućnosti njezina totalnoga nihilizma. Svijet rada nije, dakle, svijet truda i muke fizičkoga rada. Paradigma moderne industrijske proizvodnje nepovratno je nestala. To je svijet koji određuje »eksperimentalna znanost slobodnoga vremena za više svrhe«. Od 1960-ih godina rad koji određuje novi tip društvenih odnosa u kasnome kapitalizmu postaje imaterijalan. Znanstveni rad postaje paradigmom nematerijalnoga rada, a kibernetika općom znanošću upravljanja sustavima. Najava kraja rada i nadolaska posthumanoga stanja rezultat je preokreta metafizike iz transcendencije u apsolutnu imanenciju. Ukidanje dvojnosti svjetova, diobe rada, ideje i zbilje, naposljetku, označava nešto krajnje neodređeno. To u istoj mjeri vrijedi za Sutlićevo povijesno mišljenje kao i za mišljenje razlike i događaja nesvrhovite povijesti Gillesa Deleuzea. Dakako, razlika je u tome što Deleuze umjesto ključnoga pojma Marxove destruktivne dijalektike – ukidanja/očuvanja/prevladavanja pojma (*tollere, conservare, elevare*) – ostavlja mogućnost potvrđivanja same razlike unutar dvojnosti svjetova. Problem se, dakle, svodi na odnos koji omogućuje da se praksa u svojem djelotvornome načinu stvaranja nove konstelacije povijesti nadomještava događajem konstrukcije samoga života. A to se događa u

znanju o njegovoj »budućnosti« na temelju nove »nužnosti«. Sada upravo ta »nužnost« počiva na »slučaju« (kontingenciji). Ona više nije izvedena iz metafizičkoga temelja Bog–priroda–čovjek. Raz-temeljenje ovoga sklopa ujedno otvara pitanje konfiguracije i kompozicije skupova nesvrhovite povijesti. Deleuze tu drukčiju povijest naziva nomadologijom molekularnoga nasuprot monadologiji molarnoga.²³ Tehnogeneza moguće druge povijesti »stvara« novu »praksu« iz same imanencije života. Jesu li »rad« i »praksa« još uopće mjerodavni pojmovi za nadolazeće mišljenje? Mora li se dokidanjem rada napustiti i pojam prakse, pa tako i smislenoga djelovanja, da bi se prispijelo u otvorenost povijesti za koju »bit« prakse više ne omogućuje budućnost kao apsolutni događaj rada=znanošći, nego ono što toj »budućnosti« podaruje radikalnu drugost u identitetu i razlici same te drugosti?

2. Revolucija kao apsolutna deteritorijalizacija

1995. Gilles Deleuze najavio je svoju posljednju knjigu kojom je htio zapečatiti jedinstveno filozofijsko djelo radikalne dekonstelacije cjelokupne prakse zapadnjačke filozofije kao metafizike. Naum nije ostvaren zbog njegove smrti iste te godine. Naslov planirane knjige trebao je glasiti *Grandeur de Marx*.²⁴ Marx je za Deleuzea u cjelini radikalno mislilac epohalne revolucije unutar samoga kapitalizma. Razlog je u tome što dokida/prevladava sve iluzije i varke transcendencije metafizike u neposrednome životu postajanja realnoga. Kovčeg s prtljagom povijesti vladavine moći ideje nad zbiljom, onostranoga nad ovostranim, nestaje s Marxom u shvaćanju da je svijet znanstveno-tehničke zbilje kapitalizma proizvodnja odnosa razlike i drugosti, a ne odnosa između struktura i njihovih društvenih aktera. Deleuzeov »transcendentalni empirizam« utoliko uzima Humea za protutežu Kantu, kao što je Nietzscheova filozofija životnih moći protuotrov Hegelovu sustavu apsolutnoga duha.²⁵ Ako je praktička filozofija Spinoze put otvorenosti same imanencije života iz okova teorije kao zatvorenoga sklopa bitka, onda se vrijeme ove dekonstelacije prakse može odrediti nadolaskom događaja nečega što samu povijest kao svrhovitost i linearnost dovodi u pitanje. Radi se, dakako, o pojmu političkoga koji prethodi bitku, kako kaže Guattari u jednom razgovoru povodom objavljivanja *Anti-Edipa*. No, pojam političkoga za Deleuzea pripada metafizičkome sklopu postajanja (bitka) kao događaja (vremena). U stvaranju novoga, u beskonačnome nizu konfiguracije mnoštva, praksa političkoga zadobiva svoj smisao.²⁶ Slika mišljenja koju Deleuze suprotstavlja »dogmatskoj slici«

20

Vidi o tome: Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, GA, sv. 67, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1999.

21

Tiziana Terranova, *Network Culture: Politics for the Information Age*, Pluto Press, London 2004.

22

V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, str. 178.

23

Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, Continuum, London–New York 1987., str. 387–467.

24

Simon Choat, *Marx through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, Continuum, London–New York 2010., str. 125.

25

Stefan Günzel, *Immanenz: Zum Philosophie Begriff Gilles Deleuze*, »Blaue Eule«, Reihe Philosophie, sv. 35, Essen 1998.

26

O pojmu političkoga u Deleuzea vidi: Paul Patton, *Deleuze & the Political*, Routledge, London–New York 2000. Vidi i njegove druge tekstove: »What is Deleuzean Political Philosophy?«, *Critica Contemporanea: Revista de Teoria Política*, br. 1 (2011) i »Political Normativity and Poststructuralism: The Case



prevladavajućoj u zapadnjačkoj filozofiji od Platona do Hegela u posljednjem objavljenom spisu s Guattarijem *Što je filozofija?* čini se odlučnom za daljnje razumijevanje problema nestanka prakse i svijeta u vremenu tehno-znanstvenoga kapitalizma nematerijalnoga rada. To je slika filozofa kao stvaralačkoga proizvođača pojmova, a ne tumača postojeće zbilje.

»Stvaralaštvo« u biti filozofije, umjetnosti i znanosti ima oznaku imanencije života. No, problem je u tome što se pojam imanencije u čitavoj metafizici uvijek misli iz položaja moći transcendencije. Ideja nadilazi pojavu time što je konstituira. Modalne kategorije bitka u Kanta (mogućnost, zbilja, nužnost) određene su iz transcendentalnoga važenja uvjeta mogućnosti stvari-o-sebi, a ne iz same pojavnosti.²⁷ Ta ontologijska razlika bitka razlučenoga u samome sebi na bit i pojavu uvijek se sagledava kao razlika unutar istoga. Naime, pojava se u svojoj pojavnosti može pojavljivati samo ako postoji bit koja ju omogućuje. Ovaj hegelovski moment ima u vidu i Marx. Shvaćanjem transcendentalnih kategorija kapitalizma kao društvenoga sustava u kojemu roba, novac i kapital posjeduju dvostruko značenje u apstraktnome i konkretnome radu kao izvoru vrijednosti zbiljski se svijet pokazuje poprištem »nužnosti« i »racionalnosti«. Pojava i bit se poklapaju kada je riječ o ozbiljenju ideje i pojma u bitnoj pojavi. No, ta je djelatnost ontologijski označena, kako to precizno dokazuje Sutlić, imanentnom transcendencijom unutar sustava kapitalškoga načina proizvodnje.²⁸ Tko je istinski »subjekt« kapitalizma? Odgovor je za Marxa tautologijski jer proizlazi iz »biti« kapitala. »Subjekt« jest sam kapital kao »supstancija« čitavog svjetskoga poretka proizvodnih snaga (znanost kao tehnologija=bitak) i odnosa proizvodnje (moderno društvo=bića). Subjekt-supstancija pokazuje se u svojoj najvišoj formi *kapitalizma bez rada*. To je trenutak nastanka totalnoga nihilizma svijeta rada. U njemu se ništa više ne svodi na »prirodu« (fizički rad koji stvara višak vrijednosti), nego sve postaje »tehnologija« (kognitivni rad koji stvara umjetni život kao novu vrijednost). Što je, dakle, Deleuzeova oznaka filozofijskoga mišljenja kao »stvaralaštva«? Odgovor je u njegovu razumijevanju prakse same filozofije. Zanimljivo je da u čitavom poststrukturalizmu s obzirom na odnos spram Marxa kod Derrida, Foucaulta, Lyotarda i Deleuzea, pojam prakse poprima značenje etičko-političkoga obrata same filozofije, bez obzira je li riječ o dekonstrukciji ili genealogiji.²⁹ Ona nadilazi tradicionalnu diobu *teorije, prakse i poiesisa* (etike, politike i ekonomije). Svako je razmještanje ranga istodobno operacija razlike i ponavljanja onoga što stvara nove odnose bez vertikalnoga rasporeda moći. Dekonstelacija pojma prakse iz okvira praktičke filozofije, koju Deleuze otvara sa Spinozom i njegovim naukom o jednoznačnosti beskonačne supstancije – *Deus sive natura* – u suprotnosti s analogijom bića kao beskonačnog mnoštva atributa, otpočinje mišljenjem radikalnoga potvrđivanja života.³⁰ Spinoza je, prema Deleuzeu, mišljenjem tjelesne imanencije praksu filozofije kao metafizike postavio u tri bitna ontologijska okružja:

- 1) političko – materijalizam;
- 2) etičko – imoralizam;
- 3) teologijsko – ateizam.

Nakon Heideggera i njegove destrukcije tradicionalne ontologije, Deleuzeova je misija bila da dekonstelacijom prakse filozofije uspostavi novu ontologiju razlike i postajanja. Iz preokreta odnosa tijela i okolnoga svijeta nastaje doba umreženih fraktala i rizoma strojeva želja. Beistegui tvrdi da je Deleuze svoju ontologiju utemeljio u pojmu razlike iz pojma stvaranja (*geneze*). Ono što nije učinio Heidegger u destrukciji tradicionalne ontologije, bio je pokušaj u mišljenju novoga stvaranja kao ontologijskoga čina postajanja (bitka) u do-

gađaju novoga. Stoga je Deleuzeov put mišljenja bio vezan uz ontogenezu razlike kao bitne oznake čitave nove metafizike. Taj argument čini se iznimno provokativnim, važnim i prihvatljivim, ali samo ako se odgovori na pitanje o razlici između Marxova pojma prakse i Deleuzeove ontologije društvenoga stroja.³¹ Ono što omogućuje tu beskrajnu potencijalnost stvaranja novoga kao sadržaja i ekspresije tijela i svijeta jest sloboda singularnoga događaja. Događaj slobode tijela omogućuje događaj etičko-političke odluke o vođenju života kao »slučaj« i »nesvodljivosti« na bilo što izvan života samoga. Deleuze je praktičku filozofiju unutar povijesti metafizike sa Spinozom preokrenuo u smjeru stoičkoga materijalizma želje za slobodom. Želja se pokazuje stvaralačkim činom ekspresije tijela. Želja i sloboda nisu više opreke prirode i kulture, nagona i uma. Deleuzeovo i Guattarijevo shvaćanje strojeva želja i tijela-bez-organa u *Anti-Edipu* nadilazi ovo dvojestvo supstancija koje su još od Descartesa ponorom razdvojene. Politika tijela u doba globalnoga kapitalizma tvori etičko-estetske kompozicije mikropolitika. Taj pojam ne pogađa samo pitanje moći u društvenim poretcima globalnoga kapitalizma.

Kakav je u stvari Deleuzeov odnos spram Marxa? Interpretacija Marxove veličine za Deleuzea ima odlučno značenje. Ono je u tome što se pitanje prakse pokazuje ontologijskim ključnim pojmom čitave povijesti u znaku zapadnjačke metafizike. A to znači da je za Deleuzea problem u »pročišćenju dijalektike« u Marxa koju je preuzeo od Hegela. Drugim riječima, Hegelova dijalektika nalikuje tvrđavi koju se mora totalno razoriti ako se hoće prijeći preko granica vladavine/moći bitka kao stabilnoga poretka hijerarhijskih struktura istoga. Marx je stoga put spram mišljenja razlike u potvrđivanju »biti« prakse u samome životu bez dijalektike. Uvjet za mišljenje razlike jest, prema tome, razgradnja moći negacije. To je temeljno načelo hegelovske dijalektike dokidanja/prevladavanja (*Aufhebung*). Već u *Razlici i ponavljanju* Deleuze govori o onome što stoji između mišljenja i bitka. To je razlika sama. Ne može se svesti ni na što drugo. Razlika se potvrđuje u postajanju svagda drugim i drukčijim od bitka. Događanje u postajanju bitka kao procesualnost ruši stabilnost poretka. Ideja radikalne promjene pretpostavlja, dakle, razliku kao potvrđivanje drugoga, a ne istoga. Identitet se ne određuje iz vječne i nepromjenljive supstancije. Štoviše, razlika u odnosu između bitka i događaja čini identitet fluidnim i promjenjivim. Korporacijski kapitalizam mreža i fluidnosti subjekata/aktera predstavlja temeljni problem suvremenoga svijeta. Kako se artikulira njegova moć? Ponajprije, Deleuze je svojim mišljenjem

of Gilles Deleuze«, predavanje na kolokviju Filozofskog Instituta Slobodnog Sveučilišta u Berlinu, 15. studenoga 2007.; Jonathan Roffe, »The Revolutionary Dividual«, u: Anna Hickey-Moody i Peta Malins (ur.), *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, New York 2007., str. 40–49; David Lane, »The Wordly and the Otherwordly: On the 'Utopianism' of Deleuze's Thought«, *Philament HABITS & HABITAT*, lipanj 2008., str. 86–106; Ronald Bogue, »Deleuze and Guattari and the Future of the Politics: Science Fiction, Protocols and the People to Come«, *Deleuze Studies*, Vol. 5 (2011), dodatak: str. 77–99; Žarko Paić, »Utopija i entropija: Deleuzeovo mišljenje političkoga«, *Up & Underground*, br. 1–2 (2013).

27

Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, Athlone Press, London 1984.

28

Vanja Sutlić, *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel – Marx*, Demetra, Zagreb 1994.

29

S. Choat, *Marx through Post-Structuralism*, str. 126–129.

30

Vidi o tome: Gillian Howie, *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, Palgrave Macmillan, London 2002.

31

Miguel de Beistegui, *Immanence: Deleuze and Philosophy*, str. 24–76.

razlike i mnoštva otvorio put prihvaćanju nove znanstvene paradigme teorije složenosti (*complexity*) i emergencije. Aksiomatika kapitalizma pojavljuje se u pojmovima tijkova i mreže odnosa. Složenost se odnosi na procese deterritorijalizacije/reteritorijalizacije, a emergencija ili nastajanje novoga na neprestani proces postajanja novoga. Kapital proizvodi fluidne kôdove proizvodnje objekata. Sve se prilagođava mobilnosti društava bez »subjekata«. Kontrola više ne označava izvanjski nadzor kao u disciplinarnome društvu Pantoptikona u instituciji rada (tvornici), obrazovanja (školi), fizičkoga i mentalnoga zdravlja (bolnici-ludnici) kažnjavanja (zatvoru). To je bilo Foucaultovo otkriće.³² Sada je riječ, naprotiv, o »unutarnjoj kontroli« samoga sustava. Već sama promjena pojma iz nadzora u kontrolu upućuje na fundamentalnu promjenu smisla prakse u znanstveno-tehničkom svijetu. Nadzor ima ljudske osobine pogleda odozgo prema dolje. Kontrola, pak, posjeduje karakter posthumanoga stanja biotehničkoga kôda strojeva. Nadzor odgovara analognome dobu medija, a kontrola digitalnome dobu (tehničkih) novih medija. U suvremenim matematičkim teorijama nelinearnih sustava kontrola označava ono što je imanentno kaosu. Sinkronost i stabilnost kaosa pokazuju da je nelinearnost oznaka mreže događaja izvan i unutar, u prostoru-vremenu onoga što pripada pojavama i »bitima«, objektima i neutralnoj mreži.³³ Nije, dakle, kaos nešto ne-kontrolirano i ne-predvidljivo u svojem emergentnome otvaranju novoga. Kontrola proizlazi iz načina kako se sam kaos samoorganizira kada nastaju novi oblici i sklopovi odnosa. Zanimljivo je da pravu formulu nelinearnoga razvitka povijesti kao složenosti i kaosa nije dao Deleuze. Učinio je to Heidegger koncem 1960-ih godina na jednom seminaru u Le Thoru u Provansi. Dovedeći u svezu čak modu i političko suprotstavljanje mladih 1968. svjetskom poretku kapitalizma, rekao je:

»Bitak je danas nadomjestivost. Već je predstava 'reparature' postala 'antiekonomijska' misao. Svaki uporabni predmet bitno je već uvijek upotrebljiv, a u tome leži njegova nadomjestivost. [...] Čak u pojavi mode nisu više bitni ures i ukras (stoga je moda kao ures jednako tako nesuvremena kao i obnavljanje), nego zamjena modelima iz sezone u sezonu. Odjevni predmet se više ne mijenja ukoliko je i na koji način postao zastarjelim, nego s obzirom na njegov bitni karakter da je 'konfekcijski proizvod u očekivanju idućega'. S obzirom na vrijeme, pokazuje se ovaj karakter aktualnosti. Trajanje više nije postojanost onoga nadolazećega, već svagda nova stabilnost promjene. Nisu li parole svibnja 1968. protiv potrošačkoga društva smjerale tako daleko da istodobno spoznaju u uporabi lice bitka?«³⁴

Kontrola kaotičnoga poretka imanentna je samome životu kao stroju i sklopu svagda novoga postajanja. Ništa nije ni »izvanjsko« niti »unutarnje« tome događaju. Sve se događa kao nužna slučajnost novoga koji kontrolira granice vlastite promjene u vremenu. Nasuprot klasične teorije nepromjenljivosti kontrole, sada je obrat u tome da promjena jamči sustavu njegov stabilni poredak. Tehnologija konstruira život koji počiva na biotehničkom/biogenetskom kôdu. Stoga se kontrola proizvodnje-potrošnje života u novome poretku globalnoga kapitalizma premješta iz živoga (ljudskoga) u strojno (neljudsko) vrijeme slobode i životnoga svijeta. Deleuze u Marxu vidi najbližeg sugovornika i prethodnika u onome što se naziva ontologijom društvenoga stroja. Razvitak/napredak kapitala u formi nematerijalnoga rada tehno-znanosti pokazuje se modusom shvaćanja opće povijesti svijeta. Tehno-znanosti konstruiraju sav društveni život kao stroj-bez-želja. Nisu želje iščezle. Daleko od toga, one su opredmećene dizajniranjem estetskih objekata. Kada želja postaje objektom same sebe, ona se ispraznjava od afekta privlačnosti i postaje pukim znakom reprodukcije kapitala na sve višoj razini apstrakcije. Čista imanencija onog neljudskoga, koje odsad kontrolira ljudske afekte, procese interakcije i komunikaciju sjedinjuje tehnologiju, strojeve i društvo.³⁵

Deleuze preusmjerava kritiku ideologije na posve drugo područje djelovanja. Praksa se iz »ideologijsko-političke« sfere borbe za identitetom (novih) društvenih skupina u formaciji neoliberalnog kapitalizma prebacuje na područje politike razlika i potvrđivanja drugosti (mikropolitike). Umjesto »lažne svijesti« susrećemo se s problemom nemogućnosti radikalne politike u neoliberalnome globalnom kapitalizmu. Djelovanje je izgubilo smisao onoga trenutka kada je politika postala post-politikom kolektivnih identiteta. Dakako, defetizmom bi bilo smatrati svako djelovanje unaprijed promašenim. No, ovdje se ne radi ni o čemu drugome negoli o analizi fundamentalnoga obrata u samom metafizičkome sklopu. Već je od novoga vijeka Montesquieu naslutio razmjere te ontologijske perverzije: da, naime, trgovci postaju političarima, a govor politike tehničkim govorom merkantilne ekonomije. Promjena svrhe djelovanja u sredstvo održanja nove moći pogađa unutarnje iskustvo ljudske slobode. Sve se zaokreće u smjeru koristoljublja. Sve postaje samo funkcija nečega drugoga u beskonačno mahnitom vrtnji kruga. Nadomještanje »biti« rada u suvremenome kapitalizmu s obratom u »biti« kulture označilo je doba bez subjekta u samoj revoluciji društvenoga stroja proizvodnje. Od tada do danas politika u liberalnim demokracijama svodi se na pitanje društvenoga dizajna životnoga svijeta. Nije slučajno što je Deleuze od *Anti-Edipa* preko *Tisuću platoa* svoju misao tako jezgrovito i dalekosežno uklopio u paradigmatički esej koji ima snagu programa analize kraja rada u suvremenome kapitalizmu i prakse njegove preobrazbe u posthumanome stanju »društva kontrole«.³⁶ Je li ta promjena od disciplinarnoga društva do društva kontrole (Foucault – Deleuze) samo neizbježan slijed promjene u »načinu proizvodnje« s pripadnom ontologijom društvenoga stroja u kojem »proizvodne snage« (znanost i tehnologija) određuju »odnose u proizvodnji« (društvo-politiku-kulturu), ili se, pak, radi o nečemu što tu »nužnost« razdjelovljuje? To pitanje postaje temeljno za razumijevanje suvremenoga sklopa tehno-znanosti i onoga što preostaje od društva kako je shvaćeno od Marxa do Deleuzea. Da bi se moglo uopće izaći iz ontologijske zamke tzv. tehno-determinizma prema kojem tehnika stvara povijest, s jedne strane, i tzv. socio-indeterminizma prema kojemu čovjek kao sklop društvenih odnosa koristi tehniku za svoje svrhe, s druge strane, valja promisliti što je uvjet mogućnosti zajednice s onu stranu »ljudske prirode« koju kapitalizam reducira na zavođenje želje marketingom stvari/objekata.

Ontologijska je zamka u tome što oba spoznajna stajališta proizlaze iz iste matrice. Riječ je o ideji o svrhovitom tijeku univerzalne povijesti čovjeka. U prvom slučaju tehnika čovjeku određuje granice njegove slobode, a u drugome je tehnika sredstvo za ozbiljenje ljudske slobode. Kažimo odmah da se oba stajališta mogu pronaći u Marxovom historijskome materijalizmu.

32

Michel Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la Pris*, Gallimard, Pariz 1998.

33

Xiaxion Liao i Pei Yu, *Absolute Stability of Nonlinear Control Systems*, 2. izd., Springer Science, London 2008.

34

Martin Heidegger, *Vier Seminare*, GA, sv. 15, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1976., str. 107.

35

Vidi o tome: David Savat, »Deleuze's Objective: From Discipline to Modulation«, u: Mark Poster i David Savat (ur.), *Deleuze and New*

Technology, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009., str. 45–62; William Bogard, »Deleuze and the Machines: Politics of Technology«, u: M. Poster i D. Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, str. 15–31; Saul Newman, »Politics in the Age of Control«, u: M. Poster i D. Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, str. 104–122.

36

Gilles Deleuze, »Postscript on the Societies of Control«, *October*, br. 59 (1992), str. 3–7; Manuel De Landa, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London–New York 2006.

Prvo je stajalište posthumanističko i obilježava tekstove nakon 1845. godine *Grundrisse* i *Kapital*, a drugo je humanističko i pripada tzv. ranome Marxu. Nesumnjivo, u suvremenoj filozofiji se mogu naznačiti dva smjera bavljenja tim pitanjem. Jedan je Heideggerov, a drugi se razvija na tragu mišljenja Deleuzea. Najsazetije rečeno, Heidegger se bavi pitanjem o »biti« tehnike, dok Deleuze s Guattarijem nastoji otvoriti mogućnosti mišljenja razlike i mnoštva u strojno postavljenoj sklopu svijeta. Za Heideggera je postav (*Ge-stell*) povijesno-epohalna »bit« tehničkoga doba. Bitak u njemu postaje, kako vidjesmo, nadomjestivost isporučive informacije kao predmeta uporabe. Tome usuprot, Deleuze misli sklop (*assemblage*) kao svojevrsnu konfiguraciju »nomadske biti«, kako to obrazlaže William Bogart u svojem tekstu o odnosu strojeva, tehnologije i politike.³⁷ Uobičajeno je tumačenje da Heidegger u postavu (*Gestell*) vidi nihilističko doba zapadnjačke povijesti. Ono se sabire u tehničkoj destrukciji svijeta. Iz »biti« postava bitak postaje ono nadomjestivo u tehničkome svijetu naprava i aplikacija. Kraj bitka u tehničko doba otvara pitanje o »biti« prakse uopće. Kada se svijet nalazi u opasnosti da postane totalna mobilizacija rada u kibernetičkoj vladavini strojno organiziranoga poretka, nestaju razlike između bitka i bića u »društvu kontrole«. Kao što je poznato, Heidegger ono navlastito političko misli u prebolijevanju metafizičkoga doba tehnike. Skrbna priprema zajednice s onu stranu modernoga društva iziskuje stoga »opuštenost« (*gelassenheit*) i »otvorenost za tajnu«.³⁸ Za njega je društvo posljedica »biti« novovjekovne subjektivnosti. Totalna država i moderno industrijsko društvo samo su nastavak djelovanja postava (*Gestell*) u suvremeno doba. U seminarima u Provansi krajem 1960-ih Heidegger se kritički osvrće na Marxovu »antropologiju i humanizam«. Pojam proizvodnje koji koristi Marx u *Ekonomijsko-filozofijskim rukopisima iz 1844. godine* za Heideggera označava »društvenu proizvodnju društva i samoprodukciju čovjeka kao socijalnoga bića«.³⁹ Stoga je za Heideggera ovo mišljenje primjereno današnjici i aktualnosti, jer pripada bitnoj metafizičkoj ideji kraja povijesti u samodjelovanju čovjeka kao bića prakse. Čovjek kao tu-bitak u takvom načinu razumijevanja više nema odnos s bitkom. Samoprodukcija čovjeka kao društvenoga bića kreće se, prema tome, unutar aktualnosti proizvodnje života. Postav (*Gestell*) otuda nije rezultat ljudske činidbe. Prijelaz iz epohe predmetnosti u isporučivost označava prijelaz u stanje prijenosa imaterijalnosti-informacije za daljnju obradu. Heideggerovo razlikovanje predmetnosti i isporučivosti unutar postava uistinu je ono što odgovara »biti« sklopa u Deleuzea.⁴⁰ No, bitna je razlika što postav kao »bit« tehnike nadilazi društveno-proizvodne stadije u prijelazu od društva »discipline« do »kontrole«. Društvo je za Heideggera naprosto sfera koja nema autonomiju djelovanja u samome sebi. Ono je uvijek ovo ili ono društvo, industrijsko ili informacijsko. Ali ono nikada ne može biti pravi pokretač događanja bitka. Heideggerova kritika Marxa, doduše, pogađa kako njegovu hegelovsku logiku izvođenja transcendencije povijesnih kategorija društva tako i materijalističku dijalektiku izvođenja imanentnih kategorija života u samome procesu proizvodnje drukčije zajednice (komunizam kao naturalizam=humanizam). U tome smislu Heideggerova je kritika Marxa *eo ipso* implicitna mogućnost kritike Deleuzeove ontologije društvenoga stroja.⁴¹

Deleuze, naprotiv, analizom apstraktnoga stroja kapitalizma ne smatra da je tehnologija ono čudovišno u svojoj bitkovnoj određenosti koja podvrgava sve što jest svojoj posthumanoj moći. Tehnologija čini sklop (*assemblage*) s kojim se povijesno razvijaju društva u njihovoj ekonomskoj, političkoj i kulturalnoj konfiguraciji. Globalne mreže suvremenih informacijskih tehnologija tvore novi sklop. U njemu se »društvo kontrole« pojavljuje novim načinom pro-

izvodnje i ujedno modulacije društvenih odnosa. Razlika (bitka) i ponavljanje (vremena) u događaju novoga postajanja za Deleuzea označava korak izvan matrice svrshodne povijesti metafizike.⁴² Deleuze ostavlja mogućnost da se kontrola u posthumanoj modulaciji društva u mreži globalnoga kapitalizma »otrgne kontroli« apsolutne predvidljivosti i racionalnosti samoga poretka. Razlog je u tome što kaos i entropija, naizgled paradoksalno, proizvode stabilnost i ravnotežu. No, posve je jasno da se Deleuze u svojem »pročišćenju Marxa« od dječjih bolesti metafizike krajnjeg cilja (*télos*) povijesti, dakle od hegelovske dijalektike, na kraju oslanja na njegove analize temeljnog problema suvremenoga svijeta uopće. Što, naime, kada više ono živo u samome radnome procesu koje tvori ljudski svijet čak i u najperverznijem liku eksploatacije rada iščezava pred nezadrživim prodorom tehno-znanstvene regulacije društvenih odnosa u »biti« proizvodnje života? Možemo li i dalje nastaviti s iluzijom da je tijelo-bez-organa suvremenoga kapitalizma moguće promijeniti na taj način da strojevi u sklopu proizvodnje razlike i mnoštva budu u razlici spram neljudskoga uopće? Drugim riječima, je li problem uopće u tome što disciplinarno društvo nadzora s njegovim sustavima, normama i pravilima postaje nadomješteno društvom kontrole s njegovim kôdovima, fluidima, rizomima? Na jednoj strani zatvorenost povijesti kao svrhe, a na drugoj otvorenost povijesti bez svrhe; na jednoj strojevi koji nadziru tijelo u sustavu kapitalne proizvodnje viška vrijednosti, a na drugoj život koji se biogenetski konstruira kao kreativni dizajn svijeta u formi imaterijalnoga rada. No, obje su strane, ona koja pripada antropologiji stroja (humanizam i mediji) i ona koja pripada kibernetici mreža (posthumanizam i tijelo), samorazumljivim tijekom povijesti kao linearno-cikličkoga nihilizma želje. Od praznine bitka kao početka do praznine događaja kao kraja jedne te iste supstancije-subjekta vodi isti put. Kada korporacija nadomještava sve prethodne društveno-arhitektonске forme djelovanja u organizacijsko-modulacijskome smislu proizvodnje i potrošnje životnih formi, tada se događa nešto prekretno u shvaćanju odnosa između »biti« tehnologije i onoga što još preostaje od društvenih odnosa između ljudi u mrežama suvremenoga IT-kapitalizma.

Deleuzeov pojam prakse u razlici spram Marxova može se, naposljetku, izvesti iz bitne razlike između njihova razumijevanja pojma vremena u događanju povijesti. Za Marxa se istinska povijest može tek otpočeti događati s komunizmom kao riješenom zagonetkom historijskoga materijalizma. Za Deleuzea povijest nije poprište planirane i konstruirane budućnosti iz tehno-znanstvenoga plana. Načelni primat prostora nad vremenom označava samo otvaranje prostora za novu »geofilozofiju«, jer postajanje-revolucionarnim označava stvaranje »nove zemlje i naroda«.⁴³ Deleuzeovo mišljenje političkoga na

37

W. Bogard, »Deleuze and Machines: A Politics of Technology«, str. 15.

38

Martin Heidegger, *Gelassenheit*, G. Neske, Pfullingen 1960.

39

M. Heidegger, *Vier Seminare*, str. 125.

40

Vidi o tome: Giorgio Agamben, »Absolute Immanence«, u: Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Daniel Heller-Roazen (ur.), Stanford University Press, Stanford, California 2000., str. 220–302.

41

Martin Heidegger, »Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens«, u: Petra Jaeger i Rudolph Lütke (ur.), *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Würzburg 1983., str. 18; M. Heidegger, *Vier Seminare*, str. 125.

42

G. Deleuze i F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, str. 185–211.

43

Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Što je filozofija?*, preveo Borislav Mikulić, u: *Treći program Hrvatskog radija*, br. 40 (1993), str. 28.

Marxovim tragovima jest ono koje postajanje i kontrolu dovodi u svezu iz mogućnosti nastanka novoga događaja. Vrijeme je u Marxa horizontalno. To je vrijeme metafizičkoga ozbiljenja proizvodnje života kao »više djelatnosti«. Ono podrazumijeva eksperiment, igru i užitak. Gotovo istim riječima Deleuze će opisati Nietzscheovu ideju potvrđivanja razlike u vječnom vraćanju jednakoga.⁴⁴ Razlika može nastati samo na temelju slobode koja vlada nad carstvom nužnosti u prevrednovanju njegova povijesnoga mjesta moći.

3. Svijet-bez-prakse kao događaj-bez-povijesti?

Gubitak svijeta ne stvara tek osjećaj praznine i nedostatka, već ponajprije »vjere u svijet«. U Deleuzeovu mišljenju imanencije jasno je da se pod vjekom ne shvaća nikakvo religiozno iskustvo onostranoga. Ovosvjetovnost određuje praksa čija se »bit« pojavljuje u djelatnosti deteritorijalizacije svijeta. Fluidnost i nepovijesnost globalnoga kapitalizma dovode do gubitka njegove svjetovnosti. To je razlog zašto je Deleuze na kraju misaonoga života posegnuo za dvostrukom operacijom zbližavanja Marxa i Heideggera s obzirom na pitanje nestanka rada i prakse, te otuda povijesnosti i vremenitosti iz samoga događaja kao nove konstelacije tehno-znanosti i njihove aplikacije u biogenetski kôd bića. Gdje naći pokriće za ovu postavku? U spisu *Što je filozofija?* stvaralački patos filozofije u postajanju novoga svijeta završava s utopijom »nove zemlje i naroda«. U najavljenoj posljednjoj knjizi *Veličina Marxa* očigledno je da je glavno pitanje trebalo biti kako slijediti analize kapitalizma postavljene u *Grundrisse* i *Kapitalu* ako je već Marxova aporija bila u tome što uopće s praksom i politikom u doba »realne supsumcije« rada pod »automaciju« ili način proizvodnje koji radnika zamjenjuje strojem, a sam rad u fizičkoj formi napetosti, nemira i truda preobražava u stvaralačku operaciju mašinerije. Pitanje stroja nije, dakle, nipošto tehničko pitanje. Kao što kaže Heidegger u raspravi *Pitanje o tehnicima*, »bit« tehnike nije ništa tehničko.⁴⁵ No, ako u »biti« stroja nema ništa tehničko, gdje se krije rješenje o odnosu tehnologije (stroja) i prakse (rada) čovjeka? Bez rješenja toga problema čini se da ćemo i nadalje biti zatočeni uvijek istom aporijom: ili povratak filozofiji prakse s obnovom antičkoga niza vrlina kao nadomjeska za krizu djelovanja u suvremenome tehničkome svijetu ili stvaranje nove metafizike primjerene kibernetici i tehno-znanostima. Čini se kao da trećeg puta nema. No, što ako je upravo problem u odnosu između rada (tehnologije) i prakse (djelovanja) u obje verzije postmetafizičkoga razumijevanja toga odnosa?

Jedna je verzija Sutlićevo razumijevanje povijesnoga mišljenja s onu stranu metafizičkoga sklopa supstancije-subjekta apsolutnoga rada znanosti i apsolutne radne znanosti (Hegel – Marx). Druga je verzija Deleuzeovo razumijevanje nadolazećega događaja iz beskonačne virtualnosti stvaranja novoga, u kojoj Spinoza – Nietzsche – Marx otvaraju vrata novoga svijeta razlike i mnoštva u samoj praksi dekonstelacije klasične metafizike. Nesumnjivo, Sutlić i Deleuze polaze od pretpostavke da je sam život u doba kibernetike postao realizirana metafizika pod vidom imanencije. Sutlić taj događaj razmatra unutar sklopa imanentne transcendencije čitave novovjekovne filozofije s vrhuncem u Fichtea, kada egzistencija u liku slobode apsolutnoga Ja postaje uvjetom mogućnosti njegove biti. Odnos između tehnologije kao bitka i prakse kao događaja u doba realizirane metafizike pretpostavlja kraj rada u samome životu shvaćenom u formi »više djelatnosti«. Rad se ne svodi niti na fizički niti na imaterijalni. U pitanju je metafizički karakter rada kao bitka svega što jest u realiziranome svijetu rada-života. To nije novi apsolut, već apsolutni karakter »bitka« u događaju njegove »prirode«/»društva« kao

imanentne biti čovjeka. Za Sutlića se stoga uopće više ne radi o bilo kakvoj mogućnosti obnove »staroga« da bi se »novome« ubrizgala nova krv, kao što su različite obnove filozofije prakse, filozofije politike, filozofije morala. Jednako tako vrijedi i za nadomjeske filozofije kao metafizike i tehno-znanosti, primjerice, biofilozofije, biopolitike, bioetike. Praksa rada kao znanstvena povijest jest riješena tajna metafizike i života, transcendencije i imanencije, ideje i zbilje. Sama praksa u svojem načinu djelovanja postaje univoknost bitka i ekvivoknost bića. Mnoštvo nije stoga suprotnost Jednome, nego tek modifikacija onoga istoga u razlikama. Stoga praksa rada u doba kibernetike kao znanstvena povijest dokida društvene odnose zastarjelosti čovjeka u radu-tehnologiji, a samu antropologijsko-sociologijsku problematiku čovjeka u posthumanome stanju prebacuje na razinu pitanja načina proizvodnje svjetovnosti svijeta iz carstva slobode. Drugim riječima, Sutlićeva je radikalna kritika Marxove antropologije-sociologije, na tragu Heideggera, uvod u povijesno mišljenje kao življenje same imanentne »biti« prakse. To je ono što se ne može svesti na znanstvenost povijesti i na povijesnost znanosti. Namjesto mišljenja »o« povijesti kao događanju prakse, na djelu je mišljenje »na« događaj. Takvo mišljenje nadilazi sva »velika« teologijsko-politička i sva »mala« svjetonazorna rješenja. Između prakse rada kao znanstvene povijesti i događaja pro-iz-vođenja (bitka i vremena) leži razlika svjetova. Ta razlika pokazuje razmjere »futureskopskoga mišljenja« i povijesnoga mišljenja.

»Određenje biti čovjeka kao rada i prakse rada, kao dovođenje na čistac Rada (bitka), maksimalna je afirmacija čovjeka-subjekta – ali ujedno i opasnost da se čovjek u svojoj biti izgubi među uniformnim bićima kao radnim bićima u svijetu rada. U toj opasnosti, od koje nema veće, bit čovjeka se otvara za povijesno moguću zgodu bitka i vremena koja nije više radna. Proizvodnja bića iz bitka se najavljuje u čovjeku-radniku, a bitak i vrijeme nadolaze kao na god gođenje iznimne svetkovine davanja i primanja. Opasnost svijeta Rada i gubitka biti čovjeka kao bića među bićima nisu definitivni, nego baš najavljuju vijest *drugačijeg* bitka, vremena i biti čovjeka. Ostaje, dakle, razlika 'rada' i 'proizvodnje', ali ne više u 'humanističkom' ili antropologijskom, pa ni u fundamentalnoontologijskom smislu i razini, nego u povijesno-epohalnom razmjeru posve drugačijeg svijeta.«⁴⁶

Ipak, ima još nešto začudno u samoj »biti« odnosa. Deleuze i poststrukturalisti otvorili su svojim mišljenjem razlike i drugoga pitanje o načinu proizvodnje samoga odnosa koji omogućuje da se praksa uopće pojavi kao »društvena praksa« ili, pak, kao »teorijska praksa«. U temeljnome ontologijskome djelu Deleuzea *Razlika i ponavljanje* jasno je izrečena misao da se bitak događa u postajanju onoga što je vječno drukčije u svojem ponavljanju. Isto, dakle, proizlazi iz razlike i podaruje joj njezin onto-kronijski smisao. To jednostavno znači da se odnos između supstancije i ekspresije događaja može razumjeti samo ako se prethodno pokaže da je svijet unutar mreža globalnoga kapitalizma upravo ta razlika u samoj »biti« odnosa između tehnologije i društvenoga stroja. Iz Deleuzeova mišljenja proizlazi da stroj uvjetuje proizvodnu razliku, odnosno da sam karakter događaja uvjetuje postajanje svijeta u njegovoj novosti i singularnosti. Vrijeme tehnološke revolucije u »biti« kapitalizma uvjet je mogućnosti djelovanja kibernetički postavljenoga društva kontrole, a ne obratno.

44

Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London–New York 2002.

46

V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, str. 311.

45

Martin Heidegger, »Die Frage nach der Technik«, u: *Vorträge und Aufsätze*, GA, sv. 7, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2000., str. 7–35.

Što preostaje nakon spoznaje da rad i tehnologija nisu nikakve binarne opreke, nego da je biotehnologija nova moć proizvodnje života u doba složenosti i entropije suvremenoga svijeta? Odgovor je upravo suprotan Deleuzeovu shvaćanju Marxa. Nije riječ o novome društvu na temelju imaterijalnoga rada tehno-znanosti, nego o nestanku društva kao instancije racionaliziranja potreba. Kada dolazi do nestanka društva kao rezultata moderne subjektivnosti, kako to definira Heidegger, tada se suočavamo s prazninom svakog daljnjeg samoodređenja čovjeka iz »biti« prakse. Čovjek nije više društveno biće koje se definira praksom rada kao znanstvenom poviješću. Nestankom dihotomije rada i slobode, prakse i događaja, nestaje i odnos koji se metafizički označavao hijerarhijskom strukturom moći (disciplinarnim društvom). Umjesto toga vlada doba umreženih društava kontrole. A u njima stabilnost proizlazi, paradoksalno, iz apsolutne kontrole promjene/postajanja bitka. Tehno-znanosti su revolucionarne. Zahvaljujući njima na djelu je promjena »prirode« onoga što je preostalo od iskonske prirode i onoga što je preostalo od »ljudske prirode«. Politika koja, doduše, može proizvesti novi događaj, ali samo ako je već prisutna konstelacija bitka i vremena u povijesnome sklopu, ne može biti revolucionarnom ako istodobno nije demokratska. Ali kada više nema takve konstelacije, što još uopće preostaje?

Sutlić je na kraju svoje prve i odlučne knjige za povijesno mišljenje *Bit i suvremenost* postavio pitanje o onom strahotno moćnome Ništa na obodu kruga zatvorenih mogućnosti metafizike.

»Van 'kruga' ovog svijeta [...] leži 'ništa', i to ovaj svijet pri povratku u 'krug' čini tako familijarnim, skrovitim i pouzdanim makar koliko inače bio kompliciran. Ali nije on samo van tog 'kruga': 'ništa' je i u *srži* ovog svijeta jer se on održava samo dinamikom stalnog obnavljanja i od početka prijeti da rastvori strukturu ovog svijeta.«⁴⁷

Zaključak

Deleuze je deteritorijalizaciju svijeta odredio prazninom onoga biti-između iz čega nastaje razlika i novo. Što, dakle, preostaje? Ništa i praznina, ali ne više na obodu kruga i izvan mreže događaja, nego u samoj »biti« događaja koji svako drugo mišljenje izvan logike tehno-znanosti uvlači u prostor-vrijeme vlastite prakse-bez-rada i svijeta-bez-događaja. Kada više nema društva ili kada je ono nadomješteno nomadologijom bez zemlje, preostaje put s onu i s ovu stranu metafizike. Obje filozofijske alternative (Sutlić – Deleuze) pokazuju da je praksa jedino moguća kao neproračunljivi događaj. Ali to ne označava pad u kaotično stanje emergencije iz kojeg ne možemo ništa predvidjeti niti proračunati što će biti. Teorija u doba biokibernetike ima proizvodni karakter tehno-logike bitka. Praksa izvan »prakse« u tehno-znanstvenome svijetu proizvodnje umjetne inteligencije i umjetnoga života ima u sebi iskonsku dimenziju djelovanja kao stvaranja novoga (svijeta). Razlike u razumijevanju povijesnoga sklopa metafizike u mišljenju Sutlića i Deleuzea upućuju na sljedeći neriješeni problem suvremene filozofije u odnosu spram tehno-znanstvene logike djelovanja. Smisao povijesnoga događanja ne leži ni u vertikalnome utemeljenju metafizike, a niti u horizontalnome rastemeljenju njezine čitave strukture od pojmova poput bitka, supstancije i transcendencije do vladavine tijela i imanencije samoga života. Ono što se utemeljuje »odozgo« već uvijek pretpostavlja vlastito rastemeljenje »odozdo«. Kada se suvremene tehno-znanosti orijentiraju u kibernetičkome modelu života, tada nastanak mogućnosti da ono neživo postane umjetno u tehničkome svijetu nije više misлива unutar kategorija tradicionalne metafizike. Radi se o radikalnome obratu same ideje znanosti. Sada znanosti operiraju unutar i izvan »kruga« metafizike. Ni-

šta nije stoga »ništavno« samo po sebi, nego to postaje kao unutarnji proces znanstvene produkcije onoga što izmiče kontroli procesa. Ništa nije »ništavno« niti »ništi«. Iz logike tehno-znanosti ovo moćno Ništa sada ulazi u pojam imanencije kao praznina samoodređenja i kao virtualizacija-aktualizacija događaja koji se nije »dogodio« izvan virtualnoga prostora realnoga događaja. Sutlić je svojim povijesnim mišljenjem pokazao da je sam svijet kao horizont razumijevanja bitka i vremena postao »zgodom« znanstvene povijesti. Drugim riječima, svijet kao znanstvena povijest postaje vladavina prakse rada u svim preostalim područjima bitka i bića. Time nestaju sve razlike uopće, uključujući i »ontologijsku razliku« bitka i bića. Apsolutni nihilizam znanosti i tehnike ne ostavlja unutar vlastitoga »kruga« nikakve druge mogućnosti osim one posljednje koja leži s onu stranu svrhe i cilja radne povijesti. Zato su sve postmetafizičke alternative Hegelu nužno i neizbježno eshatologijske i kvazi-mesijanske. U Deleuzeovu mišljenju, pak, tehno-znanosti nisu s onu stranu filozofije. U njihovom načinu mišljenja umjetni se život artikulira iz »biti« informacije kada više ne postoje razlozi za metafizičko utemeljenje. Problem prakse u tehničkome svijetu na taj način više nije u nadigravanju ljudskoga i neljudskoga, jer je sam rad izgubio »umjetnički« karakter i postao eksperimentom umjetne inteligencije. Na kraju, pitanje prakse nije nikakvo »praktično« pitanje smisla povijesti. To je odlučno pitanje o tome ima li još uopće povijesti u doba međuiigre svjetova ili je više neće biti ako svijet ne pronađe izlaz iz apsolutne kontrole stabilnosti promjene koja kaos i poredak dovodi do savršene entropije. Svijet bez »vjere« u svijet događaja odavno je napušten i prazan kao što narod bez metafizike bezglavo luta praznim svetištem u mahnoj potrazi za novim.

Žarko Paić

Deconstellation of Practice

The End of Labour and Posthuman Condition

Abstract

The author raises the problem of the contemporary world from the rule of cybernetics and technoscience as realized metaphysics. The disappearance of the binary oppositions of freedom and labour leads to the synthesis of the world and life in the act of artificial life and artificial intelligence. In current philosophical insights concerning the close connections between biogenetics, new technologies and politics under the notion of posthuman condition we should be able to confess the new assemblage of old metaphysical concepts. Under what conditions is the relationship of practice and labour kept in this new framework and what are the possibilities of reconstruction of practical philosophy? There are two possible approaches: one steamed from Sutlić's methodical critique of Marx's labour practice as scientific history, and the second arrived from Deleuze's nonlinear philosophy of becoming. Both have been encountered with Marx and his overcoming of philosophy and mutual system production. While Deleuze tries to open possibilities of revolution inside the society of control where the life as such has become a network of chaotic order, Sutlić in his historical thinking presupposes metaphysics realized in labour practice of new cybernetic science. Instead of any possibility of reconstruction of practice on the old foundations of 'society' and 'community' in the present age, the author's intention is that the time is gone farewell to the idea of eliminating/overcoming of metaphysics (Aufhebung) and with a new understanding of the practice from the life immanence. What remains should not be therefore a practice, but the possibilities of events beyond the technoscientific thinking.

Key words

deconstellation, practice, metaphysics, technoscience, control, event, Karl Marx, Vanja Sutlić, Gilles Deleuze