

Марко Стаменковић¹
Универзитет у Генту,
Филозофски факултет

УДК 128
Оригинални научни рад
Примљено: 05. 03. 2014.

(САМО)УБИСТВО ФИЛОЗОФИЈЕ?

Од танатологије, преко некрополитике, ка политичкој филозофији смрти

Сажетак: Овај рад испитује колизију између историјског статуса и актуелне позиције 'смрти' у филозофији западног света. Док тема смрти заузима традиционално привилегован статус у сâмом корену филозофске дисциплине, њена тренутна позиција је поремећена доминацијом дискурса о животу. Ови дискурси чине саставни део владајуће биополитичке рационалности такозваног развијеног капиталистичког света на почетку трећег миленијума. У условима те доминације филозофија се одваја од питања суштине људског постојања и ерозијом 'смрти' (или чак њеним губитком) ризикује да изгуби фундаменталну везу са оним што њену природу чини особено филозофском. Повлачењем из контекста размишљања о суштини постојања западна филозофија се одваја и од суштине сопствене дисциплине: у онтолошком смислу, она се *самоискључује*. Да ли се онда одрицањем разлога свог постојања она, на неки начин, 'самоубија' или је то резултат биополитичке принуде којом је савремена филозофија смрти унапред осуђена на пропаст? За разлику од концептуалног питања (шта је смрт?), које се односи на значење 'смрти' и континуиран проблем дефиниције појма, овде се полази од претпоставке о стратешкој редукацији данашњег дискурзивног простора на Западу за постављање тог питања уопште. Као одговор на ту редукацију (инспирисану, између осталог, и геополитичким мотивима) овим радом се у центар пажње поставља питање о филозофском месту смрти: *где је смрт* у контексту глобалног некрокапитализма?

Кључне речи: филозофија смрти, танатологија, некрополитика, некрокапитализам, Бернард Н. Шумахер, Ашил Мембе, Субхабрата Банерџи.

Увод

Полазну тачку овог текста чини једна од теза швајцарског филозофа Бернарда Н. Шумахера изнетих у његовој недавно објављеној књизи под насловом *Смрт и смртност у савременој филозофији* (Шумахер 2011). Теза се састоји у следећем: у контексту савремене западне филозофије питање смрти је, као фундаментално питање филозофске дисциплине, изгубљено. Додатно, Шумахер проширује свој став са филозофске на друштвену сферу и наводи: „Како

¹ marko.stamenkovic@live.com

би осигурао своју срећу, човек савремене западне цивилизације довео је себе у ситуацију потпуног престанка размишљања о смрти, посебно о сопственој смрти, а њеним порицањем створио је атмосферу камене тишине” (Шумахер 2011: IX).

Када на сâмом почетку књиге каже да је „људско биће лишено своје смрти” (Шумахер 2011: 2), аутор се позива на Хајдегеров концепт неаутентичности [*Uneigentlichkeit*], као једну од могућности Бића која упућује на дистанцирање од ’онога што нисам ја’, од ’онога што не припада мени’. У томе се огледа и склоност по којој „ми непрестано лажемо себе док говоримо како је увек неко други онај који умире, а никада ми сами” (Шумахер 2011: 2). Размишљање о неутрализацији смрти њеним непризнавањем или оповргавањем Шумахер подупире следећим речима:

Иако се о њој дискутује у оквиру био- и медицинске етике, социологије, историје и књижевности, у освит трећег миленијума смрт је табу-тема оваплоћена изразом ’порнографија смрти’. Јавне праксе и дискурси који се односе на смрт нису више повезани са ’приватним’ искуствима и осећањима оних који умиру или оних који су ожалошћени. Након истакнутог места које је заузимала хиљадама година у срцу људске културе, смрт је ишчезла из свакодневних комуникација, а савремено западно друштво је чак склоно томе да угуши све оно што би је могло призвати у сећање. Видети некога док умире постала је реткост. Људи више не умиру у кућама него у болницама; мртви су, на неки начин, искључени из заједнице живих. [...] Размишљање о смрти се избегава попут куге зато што нам је драже да своје мисли окупирамо стварима које су мање жалосне и, могло би се додати, мање опсцене. Онима који о њој говоре, смрт узрокује дрхтавицу и осећај нелагодности помешан са страхом од сопствене смрти или смрти блиске особе; она се још помиње једино под маскирним оделом (Шумахер 2011: 1).

Са друге стране, када говори о односу филозофије према смрти, Шумахер истиче:

Савремена филозофија на тему смрти, или ’танатологија’, има за циљ да пробуди људско биће из дремљивости која је резултат негације или одбијања смрти; да га доведе у ситуацију суочавања са сопственом смртношћу. Такође, она тражи начин да укроти смрт директном конфронтацијом са њом, покушава да разуме типично људску склоност према смрти и да испита рационалност страхова које она изазива (Шумахер 2011: 2).

Шумахер у смрти (а посебно у смрти вољене особе) не види случајност него је посматра из „позитивне перспективе, као егзистенцијални шок који преживелој особи омогућује да превазиђе своју свакодневну склоност према активном стању живота само зарад тог активног стања и да се, уместо тога, *отвори промишљању значења сопствене егзистенције, у личном и друштвеном смислу*” (Шумахер 2011: 2; подв. М. С.). Ако исправно разумем његове аргументе, ’размишљати о смрти данас’ има најмање тројаку вредност за Шумахера: прво, пружати отпор негацији, неутрализацији и порицању смрти упркос актуелном тренду њеног дискурзивног елиминисања; друго, превазићи

дистанцу ('неаутентичност') људског односа према смрти као 'онога што не припада мени' и тиме се приближити 'ономе што припада мени' колико и другима; треће, променити тачку гледишта (која не мора бити искључиво негативна већ и позитивна) и релативизирати негативност до нивоа са којег 'поглед на смрт' другог не затвара него отвара могућности промишљања сопствене егзистенције, промишљања значења личног и друштвеног живота и, коначно, промишљања разлике између стања живота-као-преживелости и стања смрти.

1.

Пружање отпора, превазилажење дистанце и промена тачке гледишта чине три основне премисе на којима Шумахер, по мом схватању, пледира за повратак 'смрти' савременој западној филозофији и савременом западном човеку. Вратимо се сада његовој првобитној тези о аверзији западног човека према смрти. Она се заснива на избору 'позитивности' живота науштрб 'негативности' смрти, односно на потреби да се та 'позитивност' сачува у идеји о срећи и тако одбрани од 'негативних' идеја које носи помисао на смрт. Тако схваћена, претња личној срећи западног човека почива у идејама о смрти и смртности које би му могле ускратити право на ту срећу. Ако је срећа привилегија која је, наводно, загарантована животом, онда би њеним угрожавањем човек био подређен идеји (о) смрти и тиме изложен 'терору негативности'. У условима тог 'терора' западни човек губи привилегију да буде срећан, па се данас један од могућих одговора Запада на такву претњу – у мојој циничној интерпретацији – може подвести и под идеју свеукупног 'рата против терора'. Наводну претњу западном човеку не представља толико чињенична смрт колико идеја о њој која би му могла ускратити право на срећу загарантовану животом. Тишина која је настала порицањем смрти сада доминира као резултат избора позитивности идеје о увек срећном животу (као лажне позитивности) науштрб 'негативности' идеје о увек несрећној смрти. Овај избор Шумахер тумачи као маскарадни и то објашњава у наставку свог текста:

За неке филозофе који имају учешћа у овој маскаради довољно је закључити да тема смрти представља табу или изјавити да 'није довољно филозофска'. Док се, у филозофској традицији, чин филозофирања схватао као припрема за смрт, као промишљање живота и смрти, многи савремени филозофи питање односа човека према 'сопственој смрти' стављају на страну. Да ли порекло ове навике преусмеравања погледа треба тражити у страху од смрти? Или се ради о човековој потреби да одврати своју пажњу од радикалних питања о људском животу – о његовом значењу и суштинским темељима личне и друштвене димензије живота – како би преместио фокус на специфичне и локалне проблеме? Без обзира на разлоге, чини се да би филозофија могла да поврати све оно што јој сада недостаје ако би у центар њених теоријских и практичних размишљања изнова биле постављене фундаменталне теме, попут смрти, јер се оне налазе у средишту људског постојања (Шумахер 2011: IX).

Ако је свест о тој маскаради и лажној позитивности разлог због којег је, на данашњем Западу, још увек могуће наћи неког 'бунтовника' који је склонији размишљањима о смрти од оних о очувању среће, да ли онда и његов статус у друштву треба озваничити као мањински? Да ли то онда значи да се овде ради о неком изузетку од задатих правила? Треба ли тог човека онда сматрати девијантним у односу на прећутну или прописану друштвену норму или га третирати као патолошки случај у контексту западне филозофије 'срећног живота'? Из визуре савремене биополитичке рационалности ова су питања, нажалост, оправдана. Ако се тај 'бунтовник' бави идејом смрти као филозофском идејом – или ако, ван контекста филозофије, промишља у свакодневном животу идеје којима 'смрт' доминира са врха Олимпа негативности (као што су бол, патња, туга, меланхолија) – да ли то значи да се ради о потенцијалном пацијенту? Ако та особа размишља о забрањеним 'негативним' појавама – како их види биополитичко око клиничке медицине – једини исправан закључак би био да она пати од такозване депресије. Зашто? Зато што се сви напори које чини 'позитивно' друштво, а у којем та особа живи оптерећена 'негативношћу', улажу у одбрану људске среће од несрећних мисли. Под овим подразумевам да такозвана биополитика претендује на администрацију живота и здравља популације из медицинске *позиције моћи* која је превентивна али, истовремено, и хегемонистичка јер се заснива на остваривању научно-технолошке контроле над популацијом. Један од модела те контроле (као потпуно легитимне и готово неупитне) састоји се у остваривању самопрокламованог права на одлучивање о томе ко јесте а ко није 'патолошки' случај у друштву чије норме срећног живота морају остати неприкосновене (у својој лажној позитивности, како би додао Шумахер). Стога склоност живог бића према 'смрти', макар и у чисто дискурзивном смислу, неизоставно упућује на симптоме менталне болести. Да ли то значи да је Шумахер 'луд' ако заговара повратак смрти у филозофију заједно са повратком филозофа тематици смрти? Наравно да није. У чему је онда проблем?

Уместо било ког коначног одговора цитирао бих британског медицинског научника и лекара Кристофера Доурика који у својој књизи *Изван депресије: Нови приступ разумевању и управљању* говори, између осталог, и о владавини 'етике среће' у 'друштву позитивности' развијеног неолибералног капитализма (Доурик 2009). Слично Шумахеру, аутор овим терминима приступа критички: један од његових циљева састоји се у раскиду са окорелим претпоставкама и интерпретацијама приступа депресији, како научних тако и популарних. По његовим речима, ради се о феномену који је „у смислу духовне утучености, потиштености или менталног поремећаја постао све више уобичајен концепт у западном свету” (Доурик 2009: 4). Још детаљније:

Чини ми се као да, још од Церемија Бената и утилитариста, у друштвима енглеског говорног подручја постоји тренд по којем се од нас очекује да имамо право на срећу, или чак обавезу према категорији среће, док се са друге стране очекује да наш однос према негативним емоцијама (или бар оним негативним

емоцијама које се још увек могу сматрати прихватљивим и нормалним) буде ограничен. Стога би се могло рећи да комерцијалне, професионалне и организационе интересне групе не раде ништа друго до експлоатисања наших културних перцепција уместо њиховог креирања и подстицања сопствених позиција на основу вредносних судова који се узимају здраво за готово. Мислим да модеран Енглез данас ради све како би отерао јад, тугу и бол од онога што сматра нормалним животом. [...] У међувремену, срећа је та која се наметнула као састојак свакодневног живота (Доурик 2009: 111–112).

Како је онда могуће да се Шумахеров (антинегативни) западни човек, који упорно брани своју срећу од сваког облика негативности, сада толико разликује од Доуриковог (негативног) западног човека који пати од недостатка среће патолошких размера? С тим у вези, Доурик додаје: „Посматрано из културолошке перспективе, у западним англофоним друштвима развили смо етику среће по којој се сваки изузетак од задате норме третира као претпоставка о наговештају некакве болести” (Доурик 2009: 229). Овај плански редуccionизам у корист позитивности указује не само на вишак позитивности него на његов „терор”, како наводи Бјунг Чул Хан, јужнокорејски филозоф и теоретичар медија са немачког универзитета у Карлсруеу (Толман 2011). Са једне стране, Доурик критикује приступ идеји среће као неминовном предуслову за оно што модеран Енглез прихвата – или има обавезу да прихвати – као састојак савременог живота (у смислу ’нормалног’ састојка, за разлику од оних ’ненормалних’ који се тичу такозваних негативних емоција). Са друге стране, по речима Хана, овај актуелни тренд производње и тумачења нормалних људских искустава као искључиво афирмативних преокренуо је свет у терен под владавином ’терора позитивитета’. То није више карактеристика само енглеског друштва, како га описује Доурик, већ је постало типично за сва ’вестернизована’ и ’умрежена’ глобална друштва на почетку двадесет првог века. Да ли то значи да, у западном друштву, ’етика среће’ обавезује људе на изолацију сваког облика негативности (на пример, бола у вези са смрћу вољене особе или идеје смрти генерално) док, са друге стране, стигматизира свако одступање од те обавезе као неку врсту аномалије или болести присутне у људском животу?

Можда се, заједно са потенцијалним одговором на ово питање (ако га има), налазимо на трагу важног закључка: о томе зашто је тема смрти (одговорна за ’терор негативности’) морала да устукне и да се повуче пред владавином неолибералног ’терора позитивности’ а да никада није била изгубљена или престала да постоји. Онда је, и без конкретног одговора, порука којом овај део текста желим да завршим истовремено и ново питање које чека на будући одговор. Оно се мора поставити у вези са нестанком смрти из западне филозофије као принудним, али и као стратешко-политичким циљем западне сфере утицаја. То значи да се питање смрти мора поставити из перспективе која у његовом наводном нестанку види трагове широко схваћених империјалистичких циљева: они се више не тичу само такозваног западног човека (или западног света) него *глобалног империјалистичког Севера* како га дефинишу савремени теоретичари глобализације блиски деколонијалној струји, попут Боавентуре

де Соузе Сантоша и Марије Пауле Менезес (2007). У просторном смислу, под овим подразумевам централна епистемолошка жаришта неолибералне идеологије у финансијски, технолошки и војно најразвијенијим регионима света (Европа и Северна Америка); у временском смислу, то се односи на историјски оквир развоја њихове континуиране матрице моћи: од почетака прекоморске колонијалне експанзије у XV веку и раних, трговачких облика капиталистичке производње па све до данас. Питање смрти на Западу – сада као шире позиционирано питање између описаних просторно-временских координата глобалног империјалистичког Севера – не састоји се више ни у апсолутној потврди нити у апсолутном оспоравању Шумахерове тезе са почетка овог текста: уместо тога, мој предлог је да му треба приступити на нивоу *критичке ревизије из фундаментално другачије перспективе*.

Где онда 'смрт' *јесте*, ако на Западу (како га види Шумахер) или на Северу (како га ја видим) она више *није*? У датом контексту, ту нову перспективу сада можемо сматрати не само мање еуроцентричном већ и анти-империјалистичком у глобалном смислу. Ако се наметнута сакривеност и изгубљеност смрти могу анализирати са другачије тачке гледишта, онда ћу јој у наставку текста приступити из наглашено 'јужне' позиције. Она коинцидира са погледом на свет глобалног антиимперијалистичког Југа као *погледом отпора* према искључивом, доминантном, 'рационалном' и 'универзалном' становишту глобалног империјалистичког Севера.

2.

Гледати смрт из те перспективе значи довести је у јасну везу са циљевима оне транснационалне 'политике смрти' коју камерунски филозоф Ашил Мембе назива *некрополитика* (Мембе 2003), о чему ће бити више речи ускоро. За сада је довољно истаћи да је, у складу са некрополитиком, теорија позитивних вредности живота само маска за биополитичку матрицу моћи глобалног империјалистичког Севера којом се разрађују тактике и стратегије 'политике смрти'. Употребом смртности успоставља се суверенитет неолибералног капитализма чија се глобална превласт одржава на принципима такозваног некрокапитализма мултинационалних компанија. За управљање светом под врховном влашћу некрокапитализма неопходно је задовољење одређених услова. Субхабрата Банерџи (2008) наводи три основна: експлоатацију природних извора као 'допринос' укупном светском богатству; искључење локалних заједница из 'демократских' процеса одлучивања од глобалног значаја; и насилно протеривање домаће популације пред транснационалним 'развојним' програмима инфраструктурног и енергетског преуређења. У том смислу,

[...] некрополитика је повезана са концептом некрокапитализма, односно савременог капитализма, који своје облике организацијске акумулације успоставља отимачином и *подјармљивањем живота суверенитету смрти*. Некрокапита-

листичко заробљавање друштвеног подразумева нове начине управљања који су у складу са правилима корпоративне рационалности и користе се за контролу насиља, социјалних конфликта и популација. Забрањен је сваки сукоб који би могао угрозити највише захтеве капиталистичке рационализације – економски раст, максимизацију профита, продуктивност, ефикасност и слично (Гржинић 2009: 94; подв. М. С.).

Ако се, у контексту остваривања врховне власти некрополитике, сушти-на свега политичког своди на то да „под маском рата, отпора, или борбе против тероризма, учини убиство непријатеља својим примарним и апсолутним циљем” (Мембе 2003: 12), онда су границе хоризоната савременог живота одређене управо логиком политике смрти. Мембеова појава на савременој филозофској сцени је важна, између осталог, и због тога што индиректно нуди највећи допринос одбрани Шумахерове тезе у корист ’губитка смрти’ из западне филозофије, али из ван-европске, не-западне перспективе: оне која је фокусирана на значење смрти у контексту глобалне суверености некрополитичког апарата моћи. У вези са питањима политике живота и смрти, та перспектива се почетком двадесет првог века испоставља као легитимна у односу на западну филозофију смрти. Овај коментар је сувишан ако се, некоме ко већ долази са Запада, питање легитимности уопште не чини приоритетним или неопходним помена. Међутим, за некога ко долази изван доминантне сфере утицаја – укључујући и утицај западне филозофије над осталим, такозваним ’етнофилозофијама’ – ово питање је суштинско. Из такве ’периферне’ перспективе (коју заступа Мембе) данас се на ситуацију глобалне популације може гледати као на ситуацију подређености човечанства свету смрти. То је ситуација захваљујући којој глобални Север остварује своје империјалистичке, капиталистичке, колонијалистичке и расистичке амбиције како би контролисао управљање светом који је непрестано изложен смрти. *Човек изложен смрти* се сматра основним материјалом над којим глобална врховна власт тестира матрицу моћи и, обратно, остварује суверену моћ контролом смртности популације. Мембе, с тим у вези, наводи следеће:

Крајњи израз суверене власти се, у великој мери, налази у моћи и способности да диктира ко може да живи а ко мора да умре. Отуда, убити некога или га оставити живим значи успоставити границе суверенитета, његове фундаменталне атрибуте. Остварити суверенитет значи остварити контролу над смртношћу и дефинисати живот као развијање и манифестацију моћи (Мембе 2003: 11–12).

Мембе под границама суверенитета подразумева услове подређености популације владајућој империјалистичкој логици и експлоататорској капиталистичкој рационалности. Ова логика и ова рационалност унапред рачунају на смртност популације као континуиран услов спровођења суверене ’политике смрти’. Да би тај услов остао неспутан, популацијом мора управљати иста политика (некрополитика), али увек иза маске доминантних ’биополитичких’ теорија и пракси, у чијој су основи дискурси о животу и његовом несметаном развоју а никако они о смрти. Да ли је то један од разлога због којих је западни

човек 'створио атмосферу камене тишине' порицањем смрти, како каже Шумахер, односно намерним прикривањем смрти као основног механизма некрополитике (многих људских смрти за које је одговорна глобална неоконијална 'биополитичка' матрица моћи, али и тај исти човек који јој припада)? Потпуни одговор на ово питање могао би да преусмери ставове о претпостављеној аверзији западног човека према 'смрти'. Тада би његова одбрана среће била раскринкана као јефтин изговор за читаво западно друштво (или оно што радије називам глобалним империјалистичким Севером) које нема другог избора осим да жели да остане 'слепо' пред смрћу. Јер како би, у супротном, успело да сакрије сопствену *одговорност* за многе смрти, о којима се не зна довољно или се о њима мора ћутати, а на којима се заснива идеја *прогреса* колонијалног човека? Ако је то тачно, онда је то зато што су тај човек и то друштво суштински неспремни да се суоче, лицем у лице, са сопственом и колективном одговорношћу пред сложеностима етичких дилема у савременом свету којем припадају: дилемама међу којима 'смрт' представља само једну од многих, још увек *табуизираних* тема.

Упркос томе (а у складу са Мембеом), говорити о смрти данас претпоставља говор у *име смрти*. Говорити у име смрти значи пружати одговоре на историјска питања која се тичу како почетака остваривања колонијалне власти тако и актуелне власти неоконијалних режима моћи – оних домена врховне управе под чијом контролом се остварује и одржава суверенитет савременог империјалистичког система као система *некрокапитализма*. Овај Банерцијев неологизам подразумева претпоставку – утемељену Мембеовим ранијим схватањима – по којој су феномен капитализма и манифестације његове моћи одувек били неодојиви од феномена смрти. У том смислу, некрокапитализам се односи на „савремене облике организационе акумулације који укључују подвргнутост живота смрти и моћ коју смрт има одузимањем живота” (Банерци 2008: 1541). Говорити у име смрти значи супротставити се перверзној рационалности некрополитике која – док производи масовну смрт – под маском биополитике експлицитно остаје усмерена на живот и дискурсе прожете идејом живота. Предложити могућности промишљања смрти из перспективе која перверзију те политике представља у пуном светлу, као некрополитику *par excellence*, то је задатак којим се данас остварује говор у име смрти: употребити сопствено право у корист начина мишљења и начина говора другачијих од норме коју налаже доминантна, хегемонистичка струја 'биополитичке' рационалности, она иста струја којој суштински припадају данашњи човек Запада и данашња западна филозофија. То захтева деловање на теоријском и практичном нивоу, у корист контрахегемонистичке и антиимперијалистичке заједнице, а зарад одбране принципа на којима може и мора да почива она врста рационалности која није нужно нормативно одређена (или коју нормативна рационалност третира као *ирационалну*, као аномалију у пољу 'универзалне' рационалности или, у стриктно медицинско-клиничком језику 'биополитичке' експертизе, као *патологију*).

Ако Шумахеров аргумент са почетка текста посматрамо из овако постављене перспективе онда се, по мом мишљењу, овде такође ради о разлици коју

западна цивилизација намерно конструише култивисањем односа човека према идеји смрти као радикално супротној идеји живота. Да ли је онда 'смрт' данас осуђена на изгнанство из западне филозофије и живота западног човека како би прикрила трагове виновника глобалне империјалистичке политике смрти – оних који, упркос својим војним, паравојним, медицинским, биотехнолошким и економским акцијама против човечанства, настављају да јавно заговарају благодети доброг и здравог живота? Куда у теоријском смислу може да води метафорично схваћена осуда смрти на изгнанство – или чак осуда смрти 'на смрт' – ако не таутолошком закључку? На основу тог закључка се сада враћамо поновном промишљању појма који чини окосницу овог текста: смрти као филозофској и политичкој теми у правом смислу речи.

3.

Повратити тему смрти у окриље филозофије не значи само 'вратити живот' филозофији: то значи *открити смрт у чину који је особено филозофски*. Шумахер инсистира на томе, али и на чињеници да „смрт није тема којом филозоф треба да се бави само у пролазу или на коју не треба губити време. Напротив, то је једно од најважнијих филозофских питања које подстиче читав низ других питања и стимулише филозофска размишљања; за неке, оно се налази у самом пореклу филозофског чина” (Шумахер 2011: 213). Ако 'имати знање о смрти' подразумева мистичко подучавање искуству смрти, религијско вежбање или психотерапијску припрему за сопствену смрт, онда се Шумахер не би сложио са тим. Код њега све говори у прилог томе да не постоји најадекватнији метод обуке или тренинга „јер 'моја смрт' је изван сваког искуства, ја не могу да вежбам стање у којем сам мртав” (Шумахер 2011: 127). Ипак, у осврту на Монтења, он не пориче могућност филозофског учења као облик припремања за смрт (Шумахер 2011: 127). У складу са античким диктумом (преузетим од Цицерона) по којем „студирати филозофију није ништа друго него припремати се за сопствену смрт” (Шумахер 2011: 10), он се – преко Монтења – враћа идеји да „они који се исправно посвећују филозофији раде ни мање ни више него то да се припремају за тренутак умирања и стање смрти” (Платон 1972: 103).

Загонетка коју смрт намеће живима не нуди нити јасан нити крајњи одговор на питања попут оних која су, током историје филозофије, заузимала доминантне позиције у расправама склоним 'танатолошким истинама' (на пример, питања о томе шта је смрт и да ли је лоша за оног који умире). Као „једна од најпроблематичнијих мистерија за филозофску медитацију” (Шумахер 2011: X), смрт представља идеалну тему за сваку дискусију која унапред рачуна на суштинску немогућност доношења закључака који би били коначно прихватљиви. Можда се управо у томе и састоји један од главних задатака филозофије: у *подстицању сазнања* о фрагментима апсолутно непознатог или онога што никада и ни под којим условима не може постати део целине сазнања, односно сазнања као целине чије би познавање било апсолутно. Међутим, кон-

тинуирано подстицати такво сазнање значи деловати из позиције филозофског односа према *животу-преко-смрти*. Из ове, увек 'почетне' позиције, постаје могуће испитивање нашег фундаменталног *незнања* кроз експериментисање *не-знањем*: о оним (универзално граничним) феноменима који, попут смрти, прожимају искуство наших (појединачно ограничених) временских интервала егзистенције које зовемо 'живот'.

Смрт представља *безграничан* феномен – како у смислу бесконачних могућности које отвара мислиоцима тако и у смислу бесконачно ограничених могућности. Смрт је појам у стању *радикалног повлачења* од сазнања. Промишљати смрт значи промишљати појам који се непрестано одупире сазнању, који измиче сазнајним способностима субјекта мишљења – онога који је увек у статусу живог људског субјекта, који је *joш увек жив а никада 'довољно' мртав* да би сведочио о сопственој смрти и тако гарантовао њено познавање. То значи промишљати појам о којем сваки закључак, колико год убедљиво био аргументован, неизоставно губи гаранцију апсолутно убедљивог аргумента: гаранцију о томе шта, у ствари, значи 'познавати' смрт, имати знање о смрти, спознати смрт на онај начин којим имамо увид у неке друге феномене (као што је одређено сазнајно искуство живота, на пример). Упркос нашој фундаменталној немогућности познавања сопствене смрти, ако постоји једна једина ствар у коју људско биће може бити потпуно сигурно у вези са смрћу онда је то чињеница да ћемо, једнога дана, сви умрети.

С обзиром да је, током своје историје, филозофија третираола идеју смрти на бројним и веома полемичким фронтима, услове у којима се ова дисциплина данас налази карактерише ситуација фундаменталног губитка. По Шумахеру, то постаје очигледно када се у питање доведе тренутно стање размишљања о смрти у контексту западне филозофске мисли. Док се отворено противи актуелном 'сиромаштву' филозофије која показује аверзију према спекулацијама о смрти, Шумахер закључује да проблем није у томе што смрт представља претњу претпостављеној срећи савременог западног човека, него се губитак 'смрти' испоставља као претња филозофији сâмој. Тим губитком филозофија се одваја од питања суштине људског постојања што је, такође, лишава и њених онтолошких основа – онога што њену природу чини особено филозофском. Ако се филозофија искључује из контекста мишљења о суштини људског постојања, која чини и њену суштину (филозофије као дисциплине), да ли то онда значи да се самоискључењем из сопствених корена филозофија одриче и разлога свог постојања – да се, на неки начин, 'самоубија'? Шумахер тврди да је филозофија данас лишена властитих разлога постојања јер одбија да се отвори пред темама које чине корене тог постојања. Као одговор на овако схваћено стање он предлаже могуће решење: увођење једне конкретније, али не мање сложене поддисциплине. Њено поље истраживања идентификује у такозваној *танатолошкој филозофији* чији је циљ „поред систематског и аналитичког размишљања о смрти, да започне дијалог међу заступницима различитих струја у савременој западној филозофији који расправљају о смрти из теоријске перспективе” (Шумахер 2011: 215).

У складу са тим, желим да овде уведем позицију канадског филозофа Стјуарта Мареја као једну од могућих позиција склоних таквом дијалогу и спремних за расправу о смрти из савремене теоријске перспективе. Мареј индиректно подупири Шумахерову аргументацију у свом тексту „Танатополитика: О употреби смрти у циљу мобилизације политичког живота” (Мареј 2006). Он такође доводи у питање ситуацију недостатка ’смрти’ у актуелним дискурсима којима доминира питање живота, и сагледава истрајност те доминације на рачун елиминације проблема смрти. Мареј истиче ексклузивно право дискурса о животу, као биополитичког дискурса, да постоји науштрб оног о смрти, док овај други није само препуштен опскурности него остаје у сенци ’живота’ под претњом да буде потпуно заборављен. Мареј жели да каже да је ситуација у којој се питање смрти данас налази наметнута, односно да дискурси о смрти сада само преживљавају у условима које намеће суверена власт ’политике живота’ или биополитике. Да ли то значи да ова власт врши неку врсту дискурзивне контроле нас смрћу? Овакву претпоставку он не сматра превише изненађујућом,

[...] јер, како Фуко тврди, у последња два века ми више ни не говоримо исправно о смрти. Дискурси о смрти су заборављени и одбачени као и све оне безимене и безбројне смрти око нас. Уместо тога, како то види Фуко, политички дискурси и дискурси моћи су у последња два века фокусирани на живот. Живот је помрачио смрт својом сенком. У име живота, ’масовна гробница’ је постала појам популаризован до те мере да је смрт учинила анонимном и безбројном, нејасном и замагљеном (Мареј 2006: 192–193).

За правилно разумевање како Шумахеровог тако и Марејевог аргумента неопходно је испитати шири контекст вредности и схватања у којима су они формулисани. Мој приступ томе састоји се, пре свега, у следећем задатку: утврдити прецизну тачку гледишта из које се ’смрт’ може посматрати на нивоу фундаменталног губитка, како у савременој западној филозофији тако и у савременом западном друштву. Испуњење таквог задатка претпоставља прилажење проблему из двоструке позиције: једна је познатија, будући да је одређена условима посматрања ’смрти’ доминантним и етаблираним западњачким погледом (прецизније, оним који подразумева еуроцентричну перспективу биополитичке рационалности), док је друга одређена другачијим условима и, истовремено, *подређена* претходним (претпоставимо да се ради о мање еуроцентричној перспективи која нам је ’мање позната’). Иако је Шумахер, у односу на Мареја, мање склон погледу изван европских хоризоната, обојица полазе од *прошловековних* теза о смрти у европској филозофији: један, пре свега, апострофирањем „Шелерове интуиције, Хајдегерове онтологије и Сартрове дедукције” (Шумахер 2011: 214) и критиком њихових аргумената, сада у корист промишљања смрти као *отвореног концепта* заснованог на „слободи да остане отворена уместо ограничена коначном привременошћу живота” (Шумахер 2011: 214); други – указивањем на Фукоово обраћање ’животу’ критиком биополитичког апарата која је, почетком новог века, отворила врата онеме што

Мареј назива 'танатополитика', термином веома блиском Мембеу и његовом концепту некрополитике. Ако је могуће тврдити оно што Шумахер тврди (уз подршку Мареја, у овом случају), у којој релацији његови аргументи стоје према модерној, ако не и 'савременој', традицији европске филозофије смрти током двадесетог века?

Уместо одговора на ово питање, можда се најпре треба замислити пред оном временском тачком из које се један феноменон посматра у *садашњем* тренутку (дакле, као савремен феномен, 'у освит трећег миленијума', како Шумахер истиче). Ако под тим подразумевамо тренутак у којем и Шумахер (2011) и Мареј (2006) износе своје погледе на свет, то је почетак двадесет првог века а не више 'савремени' двадесети век. Ако се из те тачке поставља питање о неком феномену (као што је, у овом случају, 'смрт') онда се перспектива коју та тачка посматрања нуди према временској одредници 'данас' (у вези са аргументом да је у западној филозофији 'смрт данас изгубљена') односи на временске оквире одређене искуством човека и филозофа двадесет првог века у пуном смислу те речи. Ово истичем из два разлога: прво, та перспектива се не односи – нити се мора односити – на искуство филозофије смрти коју нам је у наслеђе оставила европска или било која друга традиција претходног века као најближа савременом филозофирању о смрти – предвођена, на пример, Хајдегером (1985); друго, та перспектива није – нити мора бити – неопходно утврђена у европској, евроцентричној или западној мисли (у најширем пољу значења, којим је обухваћена 'универзална' и 'рационална' струја мисли 'развијеног' света, од епохе просветитељства до данас) како би сачувала своју филозофску легитимност као једину могућу.

Под овим условима, стојим иза тога да је одбрана Шумахерове тезе не само могућа већ и неопходна. Њеном критичком ревизијом, из контрахегемонистичке и антиимперијалистичке перспективе 'смрти', отварају се врата и једном суштински проширеном погледу на свет: не само на свет смрти и/или свет живота, него на *плурализам светова живота-преко-смрти* који нису и не треба да буду оптерећени међусобним односом радикалног раздвајања нити 'универзалним рационализмом' ускогруде еуроцентричне биополитичке перспективе.

Закључак

Након овог кратког 'танатолошког дијалога' између Шумахера и Мареја проширеног у 'танатолошки разговор' (укључењем Мембеа и Банерџија као кључних фигура у тумачењу смрти у некрополитичком кључу, које и сам заступам у овом тексту), мој је став по питању успоставе сличних облика комуникације следећи: започети филозофски дијалог о смрти из данашње перспективе (како теоријске тако и практичне) на трагу мисије Шумахерове 'савремене танатолошке филозофије' значило би, пре свега, прихватити неколико важних чињеница за полазну дискусију. Оне се односе на *периферни* статус 'смрти' у филозофским расправама на Западу, на *империјалистичке* разлоге тог статуса,

на *неједнако* третирање питања смрти спрам питања живота, као и на *неједнако убедљиве* аргументе који се (у дијалозима о смрти, смртности и окончању живота) заговарају међу преосталим филозофима посвећеним овим темама. Категорије 'периферног' и 'неједнаког' статуса овде уводе наизглед једноставне и несумњиве разлике, али са њима питање смрти постаје све озбиљније и морално све више обавезујуће за протагонисте различитих филозофских позиција. Потенцијал који неједнако убедљиви аргументи нуде за дискусију (између осталог, и због изражено *неједнаке* убедљивости) доприносе раније изнетом ставу о политичкој димензији питања смрти на граници био- и некрополитике.

Овде желим да нагласим улогу коју би филозофске дискусије о смрти *могле* имати на нивоу отвореног интелектуалног форума о неједнаким људским односима генерално (не само оним који се тичу убедљивости аргумената о смрти). Дијалог о питању неједнакости, као и повезаног питања (глобалне) правде, које је данас у центру политичке филозофије, претпоставља услове комуникације у којима не вреди само *разговарати*, већ о којима се мора *преговарати*: о једнакости и неједнакости, о правди и неправди, о центру и периферији, о европским и не-европским погледима, о животу – *али и о смрти*. Деловати у пуном политичком смислу, преко питања о животу и смрти, значи учествовати у дијалогу којем приступамо као преговарачком поступку и, истовремено, као визионарском: јер сâм процес остваривања дијалога помера задате границе, како наших политичких убеђења тако и наших свеукупних погледа на свет. Из тог разлога оправдано је тврдити да 'танатолошка филозофија' представља један од најизазовнијих терена реартикулације нашег односа не само према смрти као филозофској теми већ и према границама политичких хоризоната савременог живота. У актуелним неједнаким односима (између владара и повлашћеног, између некрокапиталистичког суверенитета и популације изложене смрти) границе дијалога су *затворене* прећуткивањем смрти и, стога, одговорне за *асиметрију* у пољу глобалних друштвених односа. Приближавати се питању дефиниције и позиције смрти значило би преговарати у корист веће *симетрије* тог односа, као и симетрије других односа: најпре међу онима који су живи, али и у 'корист' постхумног кориговања неправде према онима који можда нису више живи – јер им је било одузето право на живот или су били принуђени да то право сâми себи одузму (да би потом били дискредитовани као 'самоубице').

Ако се питање смрти заснива на увек неједнако убедљивим аргументима међу учесницима дискусије, то значи да њихова неједнака убедљивост не треба да представља затворену границу пред крајње невидљивим и непознатим пољем које у тој дискусији зовемо именом 'смрт'. Напротив, ово питање треба да буде *отворено* за разговор и да, испуњењем основних предуслова, отвори границе промишљања оних поља сазнања која су нам видљива и позната. Тиме 'смрт' отвара простор за 'демократију': како учесницима у свакодневним животним процесима тако и у институционалним структурама моћи, који своје позиције бране на основама такозваних демократских принципа друштвеног уређења. Уласком у простор преговарања о 'смрти' улази се у политички прос-

тор *par excellence*, односно у простор промишљања политичких граница свакодневног живота (оних истих граница иза којих стоји грчко порекло имена идеалног облика владавине као данас неухватљиво). У том простору, свако од преговарача (о 'смрти', о многим смртима о којима се не може или не сме јавно дискутовати) жели да види и искуси бар део неухватљивог идеала. Али видети и искусити демократију 'демократског' облика владавине значи, пре свега, допринети том идеалу из личне и колективне позиције преговарача о смрти, а не повлачењем са те позиције у атмосферу 'камене тишине'. Будући да приступ политичком пољу, у којем 'смрт' има главну улогу, унапред подразумева потенцијал демократског, отвореног и плуралистичког модела дискусије (о смрти или било ком спорном питању), онда тај приступ мора да подразумева и протокол преговарања у статусу преговарача, а не изван тог статуса. Не може се истовремено преговарати о фундаменталним темама (дакле, *говорити* о њима) и повлачити се са тих преговора (дакле, *не говорити* о њима).

Питање смрти нас зато обавезује не само на бесциљно расправљање у сврху излагања аргумената, у смислу потврђивања сопствених позиција и оспоравања туђих, него на нешто много важније – на једну посебну *културу одговорности* према Другоме. Ако се о одговорности, како личној тако и колективној, може говорити као о једном облику културе, онда су њени домети задати оквирима преговарачког поступка као демократског у идеалном смислу. Преговарање о питањима која се тичу демократије заснива се на међусобном односу снага неједнако убедљивих аргумената и позиција о 'животу' и 'смрти', а развија се поступним корекцијама принципа асиметрије из којег произлази сваки однос не-једнакости. Ако је овај принцип схваћен довољно широко, онда он постаје применљив у простору који је дисциплинарно уоквирен филозофијом али остаје отворен за разнородну проблематику изван те дисциплине. У томе данас видим смисао заговарања поддисциплине (такозване танатолошке филозофије) на трагу Шумахерових предлога: не у изолацији филозофа који расправљају о смрти у задатом, интерном оквиру дијалога или интрадисциплинарног форума, већ у експанзији идеја (насталих у експерименталном пољу тог дијалога) као будућих смерница на које филозофија указује преко оквира сопственог поља деловања. Које би онда питање могло или морало стајати на самом програмском зачетку Шумахеровог предлога и на зачетку поддисциплине коју тај предлог заговара? Прво питање које би се могло очекивати (кажем 'могло' јер не мислим да би то неизоставно и *морало* тако бити) односило би се мање на сâм појам свеукупних танатолошких истраживања, на дефиницију смрти (шта је смрт?), а много више на дефиницију њеног места у савременој филозофији. То питање нас, још једном, враћа на почетак овог текста: где је, дакле, 'смрт' у контексту глобалног некрокапитализма?

Литература:

Banerjee, S. (2008) "Necrocapitalism", *Organization Studies* 29 (12): 1541–1563.

- Dowrick, C. (2009) *Beyond Depression: A New Approach to Understanding and Management*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Gržinić, M. (2009) "Precarisation and Financialization", *transform! european journal for alternative thinking and political dialogue*, 5: 91–100.
- Hajdeger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Mbembe, A. (2003) "Necropolitics", *Public Culture* 15 (1): 11–40.
- Murray, S. (2006), "Thanatopolitics: On the Use of Death for Mobilizing Political Life", *Polygraph* 18: 191–215.
- Platon (1972) "Phaedo" u: *The Trial and Execution of Socrates*, London: The Folio Society.
- Santos, B. De Sousa (Ed.) (2007) *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- Schumacher, B. N. (2011) *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tollmann, V. (2011) "The Terror of Positivity: An Interview with the Philosopher and Media Theorist Byung-Chul Han", *springerin* 4. <http://www.springerin.at/> (8/01/2014).

Marko Stamenković

(SELF)KILLING OF PHILOSOPHY?

From thanatology, through necropolitics, towards the political philosophy of death

Abstract: This paper examines the collision between the historical status and the current position of 'death' in the philosophy of the Western world. While the topic of death has occupied a traditionally privileged status within the philosophical discipline, inseparable from its roots, its current position is disturbed due to the dominating discourses on life. These discourses are an integral part of the ruling biopolitical rationality pertaining to the so-called advanced capitalist world at the beginning of the third millennium. Under conditions of such dominance, philosophy is separated from the question concerning the essence of human existence: in terms of the erosion of 'death' (or even its loss) philosophy risks losing its fundamental relationship to what makes its nature particularly philosophical. Pulling itself out of the context of thinking about the essence of existence, the Western philosophy also withdraws from the essence of its own discipline: in the ontological sense, it submits itself to *self-exclusion* while renouncing the reasons of its own existence. By doing so, does philosophy in some way 'commit suicide'? Or is it being 'killed' due to the biopolitical coercion that makes the contemporary philosophy of death doomed to fail? Contrary to the conceptual question (*what is death?*), which refers to the meaning of 'death' and to the continuing problem of defining the term, this paper assumes the strategic reduction of discursive space in today's West to have that question posed at all. In response to

this reduction (inspired by geo-political motives, among other reasons), the question that this paper puts in the center of attention relates to the philosophical place of death: *where is death* in the context of global necrocapitalism?

Key words: philosophy of death, thanatology, necropolitics, necrocapitalism, Bernard N. Schumacher, Achille Mbembe, Subhabrata Banerjee.