I

ULOGA KRITIKE U KRIZI

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.4304558
Originalni naučni rad
Primljen 1. septembra 2020. Prihvaćen 20. septembra 2020.

Časlav D. Koprivica

PANDEMIJSKI, PRO-STRAŠENI SVIJET. POKUŠAJ FENOMENOLOŠKE ANALIZE ISKUSTVA (I) STVARNOSTI U RADIKALNO PRELAZNOM STANJU

SAŽETAK
U tekstu koji slijedi pokušavamo da razumijemo kosmološke, antropološke i etičke aspekte preinačene stvarnosti, iskustva i svijeta usljed izbijanja Pandemije izazvane virusom „korona“. U istraživanju se bavimo promenjenim režimima organizacije egzistencijalnog i socijalnog prostora, koji stoji u znaku antropo-horofobije. Ključna odlika trenutnog svetskog stanja jeste Veliki strah, koji donosi cezuru u odnosu na dosadašnji tok povijesti. Taj moment je srodan s istorijski već istraženim Velikim strahom u Zapadnoj Evropi na prelazu iz srednjeg u novi vijek, zbog čega nam je to poslužilo kao referentna metodološka matrica za razumijevanje sadašnjeg, prelaznog svijeta. Pored toga, za njega su tipična još dva momenta: hipertrofija emocije („hiperrealizam straha“) – nasuprot njoj odgovarajućoj stvarnosti, što dovodi do „dezintencionalizacije“ iskustva; društvena rekonstrukcija faktičkog straha i njegova upotreba kao socijalnog veziva i utoliko privremenog „protivotrova“ spram prijeteće implozije nekontrolisane stihije straha, koja bi imala socijalno pogubne posljedice.

KLJUČNE REČI
pandemija, virus „korona“, strah, filosofska kosmologija, antropofobija, Žan Delimo.

Uvod

S izbijanjem Pandemije početkom 2020. svijet se suočio s takvom krizom koja je sve druge krizne fenomene, pa i, s njome povezani strah od ekonomske krize, potisnula u začelje. Zato se slobodno može reći da je pandemijski proces ne samo sve drugo zasad bacio u zasjenak nego da je baš on postao podloga i pozadina svih drugih događaja. Zbog toga, budući da je zauzeo mjesto temeljnog iskustvenog tona doživljajnog mizanscena svih drugih pojedinačnih doživljaja, strah izazvan Pandemijom postao je i lična i kolektivna pozadina svih drugih, samih po sebi pandemijski indiferentnih iskustava. Kao što je svjetsko i životno iskustvo postalo posredovano strahom od virusa „korone“, tako je i prostor svjetskosti postao prožet Pandemijom, tako da smo se našli u novom, naravno privremenom, prostrašenom svijetu. U onome što slijedi pokušaćemo da naznačimo neke od osnovnih

Časlav D. Koprivica, Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Beogradu: caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

crta čovjekovog životnog/svjetskog iskustva u novom stanju, te, u tijesnoj korelaciji s prvim, neke od odlika prelaznog međusvijeta.

Izrazita promjenljivost i nesigurnost postojećeg stanja – ne samo u egzistencijalnom nego i epistemološkom smislu – znatno otežava nešto što želi biti fenomenološka analiza – ne zato što bi tobože bilo poželjeno da fenomenološki analizirana datost bude „nepokretna"; to nipošto, budući da se imanentna procesualnost predmetnosti, koja u ovom slučaju uključuje i (svjetsko)povijesnu dimenziju, ne isključuje sa sagledavanjem koje iza pojavnosti obično nastoji da prepozna stabilne, „suštinske" strukture. Teškoća, međutim, leži u tome što se, u možda dalekosežnoj, donekle svakako nepredvidljivoj promjeni nalaze: 1) iskusiva stvarnost, koja se može pojaviti kao predložak čovjekovih partikularnih iskustava; 2) čovjekova iskustveno-saznajna aparatura; 3) globalna stvarnost, a najposlije i 4) slika svijeta. Suvišno je ovdje pokušati pobrojiti, a kamoli izložiti, sve veze uzajamnih (višestrukih) uslovljenosti među ovim momentima. Dovoljno je reći makar to da se u međusobnoj korelaciji nalaze slika svijeta i pojedinačna iskustvena aparatura, slika svijeta i ono što se dešava kao globalna stvarnost, te svjetsko, pomenutom slikom posredovano polje i svi fenomeni koji čovjeka mogu susresti kao stvar njegovog partikularno-situativnog iskustva.

Za naš pokušaj razumijevanja značajno je, međutim, to da nijedan od ovih četiriju momenata trenutno ne može biti posmatran kao srazmjerno postojan, tako da u teorijskoj refleksiji ne možemo poći ni od čega kao da je relativno fiksno, da bismo osvijetlili njegovu korelaciju s onim što je prepostavljeno kao inherentno dinamično. U tradicionalnom hermeneutičkom postupku koji računa s unutrašnjim dinamizmom odnosa dijelova i cjeline (ali i međusobnih odnosa samih dijelova, koji i posreduju gradnju slike o cjelini), taj dinamizam je, paradoksalno rečeno, statičan, budući da se *utisak kretanja* stiče iz epistemološke rekonstrukcije uzajamnog upućivanja različitih momenata. Baš to uzajamno upućivanje slikovito-retorički naziva se „dinamičnim", iako je „kretanje" ovdje na djelu na razini rekonstruktivne predstave, a ne nužno i u ravni stvarnoga. U slučaju našeg teorijskog problema, ti momenti se i sami po sebi, nezavisno od epistemološke rekonstrukcije, nalaze u (stvarnom, ne fiktivnom) kretanju, štaviše možda i u mahom nepredvidljivom kovitlanju koje je sobom donio tekući povijesni trenutak. Zato se u pokušaju razumijevanja toga što je sada na djelu mora računati na dvostruki dinamizam – „objektivni", koji je obuhvatio i zaljuljao predmetnu stvarnost, i „subjektivni", koji potiče iz naših epistemoloških navika. To, razumije se, značajno usložnjava uobičajenu analitičku situaciju kod ovakvih obuhvatnih povijesnih sklopova.

Ako, na trenutak, načinimo korak unazad iz ove situacije, možda zaključimo da je relativna stabilnost na predmetnom planu i pretpostavka

primjene epistemoloških (konceptualno-fiktivno) „dinamičkih" shema. U tom smislu, i fenomenološka analiza, iako načelno pomiriva s izvjesnim stepenom inherentne dinamičnosti predmetnosti, može prećutno pretpostavljati i *dovoljan stepen primirenosti stvarnoga* koje valja razmotriti. To, naravno, sada, kada govorimo o koronarnom svijetu, nije slučaj, niti ima izgleda da bi se uskoro moglo dospjeti u takvu, gnoseološki povoljniju situaciju. Međutim, naša potreba za *kriznim orijentisanjem*, ali i *kriznim djelanjem* – dok je svijet još u ovakvom previranju, ne može da čeka na smirivanje, pa je stoga potrebno da se usudimo na (kvazi)fenomenološku analizu, računajući unaprijed s nedovoljnošću uobičajenih postupaka, te s neophodnošću njihovih eventualnih *ad hoc*-modifikacija. Napokon kada se analizira sveobuhvatna „datost" koja se može okarakterisati kao stanje radikalnog previranja, procjena sadašnjosti neodvojiva je od nekakve, ma kako provizorno i neizbježno nesigurne procjene budućnosti.

Da bi se osvijetlila nova svjetska situacija potrebno je sagledati i promjene (na) stvarnosti i izmijene tipologije iskustva, uključujući u izvjesnoj mjeri i karakteristični egzistencijalni ugođaj. Pitanja *Kako je (danas) čovjeku*? i Šta je (danas) svijet? međusobno su blisko povezana – i uopšteno, i naročito kada se želi shvatiti osobenost njihove isprepletenosti u ovom našem, tako karakterističnom trenutku. Pritom, njihova povezanost je takve naravi da nije moguće jednokratno i pravolinijski poći od „antropološkog" da bi se rekonstruisao „kosmološki" moment, niti pak obratno. Naime, svijet i stvarnost su vidokrug i podloga ličnog iskustva, prije svega iskustvenog apriorija, kao što je, na drugoj strani, iskustvena aparatura i iskustveni identitet ono što unaprijed uslovljava percepciju svjetskogā i stvarnogā. Ako pritom uračunamo da se oba ova pola nalaze u jedva predvidljivom kretanju, jasno je da teorijska rekonstrukcija iziskuje višestruko osvjetljavanje uzajamnih uslovljenosti. Zato će se i u onome što slijedi, shodno toku rekonstrukcije, više puta prelaziti s jednog na drugi.

1. Pandemijski egzistencijalni prostor – antropofobija kao horobofija

Štiteći sebe potencijalno štitimo i svoje okruženje, a u idealnoj ekstrapolaciji i čitav ljudski rod. Utoliko, kao štićeno dobrō figuriše pojedinačni ljudski život, odnosno život ljudske vrste. No u stvarnosti uvijek ima onih koji su zaraženi ili bolesni, i oni samim time, osim što ih valja liječiti, zadobijaju objektivni karakter prijetnje po (sve) druge. Zato se sa svih strana zvanično „propovijeda" predohransko-metodska *antropofobija* – koja se uvodi u ime načelne filantropije. Uopšteno posmatrano, treba pobijediti virus da bi bili spaseni ljudski životi. No činjenično gledano, zaraženī, kao

prenosilac virusa, postaje *protivnički medij*, tako da njegovo liječenje i izlječenje prestaje biti jedina, a kamoli glavna briga. S ustanovljenjem njegove zaraženosti postaje neuporedivo njegovo izolovanje, da ne bi došlo do daljeg prenošenja zaraze. Dakle, svaki zaraženi, makar zbog narušenosti svojeg zdravlja, važi kao žrtva, ali i potencijalno – kao oruđe „neprijatelja"; tj. on je objektivna „peta kolona", neprijateljskō među nama, bez obzira što nema nameru, a ponekad ni saznanje o tome.[1]

Posebno je zanimljivo da „protivnik" nije samo nevidljiv nego se ne može odvojiti ni od onih u čije ime se vodi borba protiv njega. Načelno, treba pobijediti virus da bi bili spaseni ljudski životi. No činjenično, onaj ko je zaražen, kao prenosilac virusa, postaje protivnički medij, tako da njegovo liječenje i izlječenje nije jedina briga, nego možda još i više – njegovo izolovanje, da ne bi došlo do daljeg prenošenja. Dakle, svaki zaraženi je žrtva, ali i potencijalno oruđe opasnosti.

Bolest, ne samo kao fenomen nego i u medijskom predstavljanju – i to ne samo u Srbiji, mahom ostaje lična, pojedinačna, čak nevidljiva, dok je virus ono što nas, u strahu, *negativno spaja* – u *sastrahujuće čovječanstvo*, unutar kojega svako svakome može biti prenosilac bolesti/zla. Tako, paradoksalno, strahujemo ujedno i zajedno – jedni zbog drugih (kointencionalno), i unakrsno – jedni protiv drugih (kontraintencionalno). Zbog toga, virus i razdvaja, jer uprkos saosjećanju prema drugome, koje se više podrazumijeva nego što se intencionalno na njemu insistira u medijskom konstruisanju vodećih predstava o Pandemiji, drugi – bilo da je bolestan, bilo da je zasad zdrav, ali zato *potencijalno bolestan* – uvijek prijeti.

Pošto se ljudi zaražuju u bliskom prostornom kontaktu, zvanično nalagani stav straha od (drugog) čovjeka operacionalizuje se kao *horofobija* (strah od prostora, odnosno netrpeljivost prema njemu). Dakako to nije, ponovo predohranski, strah od prostora uopšte, već od prostorne blizine drugog čovjeka. Sekuratizovanje svakodnevnog prostora, tj. njegovo podvrgavanje bezbjednosnim socijalnim režimima, posljedica je *provizornog socijalnog imperativa antropofobije*. To je, opet, uslovljeno činjenicom čovjekovog vazdašnjeg nalaženja u prostoru, i to ne u prirodnom, već u društvenom *saprostorju* – skupa s drugim ljudima. *Horofobija* uslovljava pojavu posebnog režima ophođenja s prostorom – i lokalnim, za koji važe *mjere vanredne sociospacijalne prakse*, i „međulokalnim" (regionalnim, odnosno globalnim), između kojih se nije bezbjedno kretati (radi izbjegavanja epidemijski kritičnog okupljanja mnoštva ljudi na užem

1 Zanimljiva je analogija je s vremenom ranonovovjekovnog Velikog straha, još uvijek duboko ukorijenjenom u srednjovjekovnoj slici svijeta: „[b]udući da Satana igra na dve karte i da svaki čovek, ako se ne čuva, može postati njegov pomagač" (Delimo 1987/I: 35).

prostoru prevoznih sredstava). Najposlije, sámo premiještanje ljudi u dimenziji međumjesnosti otežava nadziranje pridržavanja mjera protivepidemijske predohrane.

2. Istorijske pretpostavke za razumijevanje svjetskog straha

Sadašnja „koronarna" situacija donekle je – jer drugu poznatu i dovoljno istraženu analogiju nemamo – uporediva s onom s kraja srednjeg vijeka kada je Velika kuga odnijela milione života, što je označilo uvod ulaska Evrope u novu temeljnu kosmičku formaciju. Sjećamo se knjige *Strah na Zapadu* Žana Delimoa (Jean Delumeau) u kojoj je izložena *geneza i fizonomija kolektivnog straha u poznom srednjem vijeku*, što je bio jedan od katalizatora prelaska u sekularni svijet. Veliki strah od kuge djelovao je na stvarnost i njene kosmičke strukture zajedno s raskidom kontinuiteta sa srednjovjekovljem, jer se kampanja usađivanja i razvijanja straha od smrti koju je, iz svojih razloga, vodila Rimokatolička crkva pokazala kontraproduktivnom, tako da se na strah od kuge, maltene u vremenskom kontinuumu, nadovezao strah od Strašnog suda i „epidemijska" pojava talasa samoubistava po ranonovovjekovnoj Zapadnoj Evropi. Tako je došlo do zamjene jednog straha drugim, ili metamorfoze strahovitosti, čime je privremenost trajanja vanredne psiho-kosmičke konstelacije produžena u gotovo dva stoljeća najsmutnijih vremena u drugom mileniju evropske povijesti. Nije isključeno da se to može desiti i sada, na podlozi kolektivne psihičke „načetosti" izazvane Pandemijom, ako se nađe novi povod za još izrazitiji masovni strah.

Delimo ukazuje i na nezaobilaznu ulogu pozadinskog momenta pucanja slike svijeta izazvanog gubitkom povjerenja u sklad stvarnosti i pojmova. To se dubinski, u ravni istorije ideja, ispoljava kao porast privlačnosti i ugleda skeptičkog nominalizma, nasuprot univerzalijskom realizmu, čija je svjetonazorna podloga uvjerenje u sklad između mišljenja i stvarnosti, najposlije – povjerenje u Poredak. Upravo je to pokrenulo i dalekosežnu eroziju povjerenja u kosmički, a zatim, neminovno, i društveni poredak. Samo se iz tog konteksta, tj. kumulativnim učinkom inercije straha od Velike kuge i dubinskim nepovjerenjem u poredak, mogu objasniti masovna samoubistva hrišćana po zapadnoj Evropi krajem srednjeg i početkom novog vijeka. Ovakav nesrećan sticaj više nepovoljnih, izrazito značajnih okolnosti ni danas nije nezamisliv, i to po istoj formuli: kolektivni strah + gubitak povjerenja = inercija ekspanzije (do eksplozije) straha – u bilo nešto dovoljno krupno da može u sebi preuzeti i iznova oživjeti veliku destruktivnu kolektivnopsihičku energiju.

U ranom novom vijeku izlaz iz dugotrajnog, poznosrednjovjekovnog straha, koji je djelovao objektivno kompromitujuće po zvanično važeću

kosmo-socijalnu strukturu pronađen je – više spontano, nego namjerno – u napuštanju teocentrične slike svijeta, koju je konstantni kolektivni strah objektivno naprosto učinio nemogućom. Kolektivni, dovoljno potrajali strah može na koncu proizvesti cezuru u opštoj epohalnoj platformi iskustva, osjećaju stvarnosti i ugođaju svijeta. Naime, iskustvo neobuzdanog straha najposlije kompromituje i onu sliku svijeta koja se ne može nositi s time. Tada sámo iskustvo, kao što ćemo uskoro vidjeti, iskiva kanale koji će ubuduće služiti kao formalni uslov mogućnosti njegovog inteligibilizovanja. U narednim stoljećima iz poznosrednjovjekovno-ranomodernog straha nastala sekularna paradigma sebe je dobrano iscrpla, ako ne i sasvim potrla kao održivu idejnu osnovu slike i poretka svijeta. Sadašnji Veliki strah od „korone", sa svoje strane, može se posmatrati kao kardinalno iskustvo kolektivne strave *postantropocentričnog svijeta*. Riječ je o tome da je višestoljetna navika novovjekovnog čovjeka da se u žiži svega – ontički ili vrednosno posmatrano – nalazi on sam praktično bila operacionalizovana i kao njegova sposobnost nadziranja svega i upravljanja njime, tako da sve prirodno ili artefaktulno zatečeno prije ili poslije može izaći na njegovu korist. Naravno, konkretna „formula" po kojoj se u različitim socijalnim i epohalnim situacijama izvodila korist za čovjeka nije bila trajno fiksirana, već je podlijegala mijeni. Ono što je, međutim, sigurno, jeste da je u načelu bilo teško pronaći stabilne modalitete da sekularno „humanizovanje" svijeta, tj. njegovo prilagođavanje čovjekovim potrebama i težnjama, bude od koristi „Čovjeku uopšte". U svakom slučaju, takva praksa partikularističke humanizacije čovjeka je navikla da svojim djelovanjem smanjuje učestalost i zahvat kardinalno nepredvidljivoga, a naročito da bude zaštićen od iskustva nemoći, osim u slučaju rijetkih, prirodnih stihija. Događaj Pandemije, koji je lagano prerastao u zbivanje, sobom je donijelo iskustvo opšte nemoći, što je bilo tipično za kolektivno iskustvo ranijih stoljeća.

Ono što mijenja *duhovnu fizionomiju trenutnog svijeta* jeste iskustvo, sada već dovoljno dugotrajnog *kolektivnog straha*. Učinak koji *može* napraviti ugođaj sveopšteg straha jeste *istorijsko-civilizacijski diskontinuitet*, gubitak upotrebljivosti dosadašnjih orijentira, uz privremeni izostanak novih – čvrstih i pouzdanih. Pojedinačni strahovi imaju „psihološku" i izvedbu i odgovarajuće posljedice, a u težem slučaju, mogu trajno promijeniti pojedinačni doživljaj svijeta. Strahovi manjih skupina su socijalni, sociopsihološki, djelimični fenomen, dok su strahovi čitavih civilizacija, u konkretnom slučaju i čovječanstva (uz sve nesporne civilizacijske razlike u recepciji „korone"), prvorazredni kulturni fenomen koji može preinačiti cjelokupnu sliku svijeta i utoliko imati dalekosežne istorijske posljedice. Veliki strah, poput ovoga *timor coronae*, može napraviti jaz između prethodne i nove opšte kosmoempirijske platforme recepcije stvarnosti, bilo

na nivou pojedinih civilizacija, bilo možda čitavog čovječanstva. No čak i da se ne dogodi ovo drugo, sigurno je da bi promjena izazvana Velikim strahom, budući da bi intereagovala s pretpostavkama konkretnih civilizacija, davala civilizacijski različite ishode.

3. Krizna „gnoseologija“

Osobenost sadašnjeg trenutka nije vanredna, „prekomjerna“ pokretljivost svih relevantnih momenata nego i, kako smo naglasili i Uvodu, nesigurnost epistemološkog polazišta ovakve analize. Zato je potrebno napraviti modifikaciju teorijskog pristupa koji bi mogao biti primjenljiv na vanredno-prelazno-krizno stanje, budući da su, kao što ćemo vidjeti – prema našoj pretpostavci, standardna metodološka pomagala i epistemološke tradicije, nastale iz ophođenja sa predmetnom građom u redovnom stanju, zbog čega je ona primjenljiva upravo na redovne okolnosti, što i čini najveći dio „života“ stvarnosti. Mi, međutim, ovdje želimo da ispitamo svijet koji se nalazi u konvulzijama, možda i „trudovima“ ka novoj svjetovnosti. Zato će i naš pristup morati biti nešto drugačiji nego što bi inače bio.

Struktura intersubjektivnog opštenja realno-metodički nalazi se u kružnom odnosu sa epohalnom strukturom, odnosno slikom svijeta. Godine 2020, ponovo, kao nekoliko puta u (zapamćenoj) povijesti Evrope, *Grand peur*[2] mijenja krajolik socijuma, a time, zbog dubine i dalekosežnosti ovim kolektivnim iskustvom ishodovane promjene – vjerovatno i osjećaj, te arhitektoniku svijeta. Ako se činjenično iskustvo nalazi na mjestu aposteriornog, a slika svijeta na mjestu apriornog uslova mogućnosti iskustva (u nekom kvazikantovskom smislu, u čije specifikovanje ovdje ne možemo zalaziti), tada novo, epohalno tipično iskustvo velikog straha, kakav je sobom projavila „korona“, odnosi prevagu u odnosu na dotad dejstvujuću strukturu uslova mogućeg iskustva. Drugim riječima, nova iskustvena građa ne samo što je izašla iz ustavā mogućeg iskustva nego ih je opovrgla, iziskujući, odnosno iskivajući nove. Dakle, suprotno Kantovim konceptualnim provizijama, prema kojima postoji smisaona-genetska odijeljenost iskustvene građe i formalnih pretpostavki njenog inteligibilizovanja, pri dalekosežnim promjenama kakvoće kolektivnog (svjetskog) iskustva – kakva izazivaju velika vrtloženja, poput Pandemije – dolazi se u situaciju da građa, budući da po sebi nije inteligibilno samodovoljna, više kao „poplava“, spontano, nego intencionalno-racionalno – „prepravlja“ buduće preduslove osmišljavanja iskustva. Dakle, u epistemološkom smislu

2 Izraz se uobičajeno koristi povodom Francuske revolucije, ali nema sumnje da je, *mutatis mutandis*, upotrebljiv za sve dovoljno slične istorijske situacije i prije i poslije toga.

iskustvena građa i formalne pretpostavke njene saznatljivosti treba da budu promišljane kao funkcionalno-genetski nezavisne, ali to važi samo za „normalan tok" iskustva – u stilu Kunove (Thomas Kuhn) teorije naučnih revolucija (Kun 1974). Međutim, kada dođe do epistemičke revolucije, kada se stara paradigma „slomi", tada saznajno-životni subjekt nema na raspolaganju nove, tako da iz slučajnog procesa koji izaziva neregulisano kolanje iskustvene građe – što je već samo po sebi krajnje nelagodno – obrazuju nove praforme iskustvenosti, koje zauzimaju apriorno mjesto u procesu simbolizacije i inteligibilizacije iskustvene građe. Inače, opštoj endemskoj nesigurnosti ne doprinosi samo konkretni, primarni strah od novog virusa, odnosno opasne bolesti koju on izaziva, nego i dodatni, sekundarni strah od nemoći dotad poznatih iskustvenih formi koje oličava slika svijeta – da nas orijentišu, tj. da učine inteligibilnim novo, dvojako strahovito iskustvo.

Ovo bi ujedno bila i istorijskoidejna ekstenzija Kantove epistemologije, činjenična podloga iskustva i ono što ga dovodi do smisla moraju se mislite kao dva njegova različita i u načelu nezavisna pola. Ipak, suprotno Kantovom shvatanju, formalni uslovi iskustva jesu povijesno promjenljive epistemičkoparadigmatske formacije, koje pritom nemaju nikakvo apriorno izvorište u nekakvom planu evolucije epistemičkih paradigmi čovječanstva, ili makar evropske civilizacije. Povijesne promjene, dovoljno snažne da kompromituju dotadašnje epistemičke oslonce, čovjeka dovode u nuždu da na teško proziran način buduće paradigme „izvlači" iz samog iskustva – dok u neizdiferenciranoj magmi koja se izliva u vrijeme prelaznih stanja, zajedno „plivaju" iskustvena građa, ostaci prošle tradicije i još neoblikovani iskustveni obrasci koji se oslanjaju na protointeligibilnost zasnovanu u ono što Huserl (Edmund Husserl) naziva svijetom života (*Lebenswelt*). Dakle, u „normalnom stanju" građa i forma iskustva jesu razdvojeni, ali se njihova relativna neodvojivost vidi upravo u doba prelaznih stanja, kada građa još nije odvojena od forme, što i onemogućava stabilizovanje iskustvenog toka, izazivajući pomenuti sekundarni strah – sve dok ne dođe do njihovog razdvajanja i ustaljivanja iskustvenosti.

4. Stvarnost i čovjek u svijetu straha

Strah je trenutno najrealnija „stvar" postsekularnog (što znači i dalje u važnom smislu sekularnog) doba korone, njegovo karakteristično *ens realissimum*, „realnija" čak i od svojeg doslovno nevidljivog povoda – Virusa. Predstava, očekivanje, doživljaj, koji su, makar formalno, „u vezi" s nečim stvarnim, s konkretnim intencionalnim objektom na koji upućuju, postaju „stvarniji", tj. za karakterisanje epohalno tipičnog svjetskog iskustva,

relevantniji od njihovih stvarnih „korelata“. Drugim riječima, reprezentacija nadjačava prezenciju, mnijenje – ukoliko je kolektivno rašireno – postaje neuporedivo značajnije od stvarnih stanja stvari koja su njihov, makar i spoljašnji povod. Možda baš ovakvim epohalnim iskustvima apsolutizovanja kolektivnih, afektivno-emotivno podstaknutih mnijenja, treba „zahvaliti“ postmodernu pobjedu „PR-filosofije“ – da je „istina“ ono što većina ljudi vjeruje. Sve to ima dvostruku posljedicu: prvo, svojevrsno *dezintencionalizovanje* ovih specijalnih, kolektivnih, vanrednih doživljaja, poput ovoga. Upravo to, nezavisno od toga što već i sam konkretni, stvarni događaj daje povoda za strahovanje, otvara prostor za autoreferentno reprodukovanje slike stvarnosti, tačnije za *metastazu reprezentativnosti*, koja vrhuni u *hiperrealizmu kolektivnog straha*.

Da pokušamo da naznačimo ovoj samosvojni fenomen-proces. Kada se preko neke, hipotetičke, kritičke granice popusti veza između stvarnosti i predstave, a pritom predstava ima prednost pred prvim, tada efektivno samoodnosna predstavnost može da se nekontrolisano oplođuje isključivo prema vlastitom nahođenju. Upravo ta samo na samu sebe upućena i oslonjena predstavnost temeljno je relativizovala vezu sa stvarnim, što je od predstavnosti napravilo gotovo autoreferentnu (i autopojetičku) „jezičku igru“. Ako je „tema“ trenutnog svjetskog stanja straha – tada ovakva unitarnost reprezentativnosti omogućuje neobuzdano bujanje straha.

Čitav ovaj proces nije tek kolektivnopsihološki refleks činjenice Pandemije nego je predstava o virusu kao opasnosti po sve *postala zajednička*, i to tako da je najposlije izgubila karakter (samo) predstave, postavši nešto tobože stvarno, štaviše (trenutno) „stvarnije“ od bilo čega drugoga. Naprosto, sama hipetrtrofija emocije straha, koja se frenetično, bezmalo prisilno reprezentuje kao sveopšta, opšteobavezujuća, kao ono što se *ima osjećati*, uveliko je relativizovala, a u idealnoj ekstrapolaciji i ukinula inače u nevanrednom stanju „normalni“, tj. makar standarno pretpostavljani, odmak između „subjektivnog“ i „objektivnog“, uz samorazumljivu pretpostavku njihove uzajamne upućenosti. Pritisak da svi u ovoj stvari imaju osjećati jedno te isto, uz ukidanje razlike u pojedinačnim emotivnim režimima, tendencijski vodi (totalitaranom) objektivizovanju (inter)subjektivnoga. Tako je kolektivni strah (od *nečega*) postao „najstvarniji“ – stvarniji čak i od te nepoznatosti kojoj je nadjeveno ime „korona“.

Paradoksalno je da je „metastaza reprezentativnosti“, dakle spontano bujanje, izazvano pokušajem uspostavljanja kontrole nad prvobitnim spontanim naletom primarnog straha od Pandemije. No umjesto nekontrolisane, sirove emocije, čije bi kolektivno „upražnjavanje“, bez sumnje, izazvalo paniku i najvjerovatnije ubrzo ugrozilo čitavu socijalnu strukturu – i u pojedinačnim državama i na nivou čovječanstva – glavno „tematsko

događanje“ sadašnjeg svjetskog trenutka je putem manipulativne rekontekstualizacije kolektivnog straha naprosto dis-locirano. Na taj način, onaj dio čovječanstva koji je (nesvjesno) prihvatio ovu intencionalnu političku manipulaciju (a čini se da je to većina, mada je u ovakvim stanjima vrlo nezahvalno praviti procjene javnog „mnijenja“) – više se ne „bavi“ realnošću Pandemije, već „realnošću“ straha od opasnosti Pandemije koju „svi osjećamo“. „Emancipacija“ kolektivnoemotivnog stanja od stvarnosti koja je bila njen povod naglašeno snižava prosječnu kritičku moć stanovništva, otvarajući neslućene prostore za socio-politička manipulisanja temama i problemima koje nemaju nikakve veze sa Pandemijom (u našem slučaju, primjera, i to ne hipotetičkog radi – za zloupotrebe političke vrhuške u rješavanju Kosovskog pitanja). Tako je jedna, potencijalno rušilačka metastaza primarnog straha privremeno zauzdana putem dislocirajućeg zahvata čija je suština da se stvarnijim od realnosti (opasnosti) ima smatrati kolektivni doživljaj opasnosti, koji je političkimanipulativno proizveden, u svrhu obuzdavanja rušilačkih učinaka primarnog straha. No to je izazvalo metastazu kolektivnom emotivnošću katalitički podržavane autoreferentne reprezentativnosti. U suštini, time je jedna kriza zamijenjena drugom, koja se, doduše – makar neko vrijeme, može (lakše) kontrolisati. Ipak, nema sumnje da je time, da tako kažemo, „podignut ulog“, i da u slučaju nepovoljnog razvoja događaja s Pandemijom može doći do vrlo opasnog povratnog udara, naročito stoga što je sada uspostavljena kolektivnoreceptivna struktura koja je relativno nezavisna od „neposredne“, tj. manipulativno neprirađene stvarnosti Pandemije. Naime, zbog hiperrealizma kolektivnog straha, njegovo eventualno izmicanje političkoj kontroli – što je zamislivo, budući da je samo metastaza nekontrolisanog straha samo zamijenjena relativno kontrolisanim strahom, koji pritom nije prestao da metastazira – moglo bi uvišestručiti društveno pogubne posljedice, budući da bi tada „zajedničko strašenje“ teško moglo biti demantovano ili „urazumljeno“ samom stvarnošću – čak i ukoliko bi se u njoj pojavile objektivno umirujuće tendencije. Utoliko nije neumjesno Delimovo istoriografski kontekstualizovano, ali, čini se, i trajno aktualno pitanje: „Može li civilizacija umreti od straha, kao što je to moguće kod pojedinaca?“ (Delimo 1987/I: 21).

Budući da se u *strahom kolonizovanoj koronocentričnoj javnosti* ne priznaje *pravo na nestrahovanje*, iz predstavnog svijeta je odsutan, tj. u njemu je poreknut nestrašećī drug(ačij)i, što otvara prostor opasnom objektivizovanju (inter)subjektivnoga. Drugi kao takav je pred(post)avljen kao opasan, a oni koji se ne boje, koji se stoga reprezentativnoprefigurišu u neodgovorne, ili, čak ako su i epidemijskinormativno obzirni, svojim nestrašenjem subverzivno djeluju na psihosocijalnu podlogu koronarnog svijeta – dvostruko su „opasni“ i društveno neprihvatljivi. Oni koji u ovoj

„igri“ ne žele da učestvuju, koji vide važniju stvar(nost) od Virusa, (po) smatraju se kao „socijalno nekorektni“, a ukoliko svojim trenutnim načinom života ne ukazuju „dužno poštovanje“ prema njemu, doživljavaju se i kao opasni za okolinu.

Posmatrano iz ugla situativno visokosenzibilisane, javnosti – koja se izumijeva kao sveopšta, a zatim i, zbog iniciranosti strahom, koji je uspostavljen kao objektivna socijalna „istina“ trenutka, oni koji se lično, individualnopsihološki, odnosno grupnosocijalno ili grupnoidentitetski uslovljeno ne boje, predstavljaju socijalno neprihavatljive „izuzetke“ (strukturne izuzetke, iako njih niko nije pobrojao), a ako svoj strah i ispoljavaju, mogu biti predmet stigmatizovanja, a eventualno i „staranja“ socijalnih institucija koje mogu primjenjivati i prisilu. Kao oblik poželjnog ponašanja, štaviše svojevrsne provizorne deontološke etiče koronocentričnog međusvijeta, nameće se imperativ: *Boj se*! Boj se drugoga – zbog sebe, zbog svih drugih (tj. ukupnosti trećih lica koja čine agregat „čovječanstva“), napokon – i zbog najnovijeg, ne tako vrlog, prestrašenog svijeta. Zato se čak može govoriti i o *antisabornosti u strahu*. Strah, to je ujedno izraz brige o sebi, uvažavanja legitimnih interesa drugoga, ali i socijalizovanja u novo svjetsko, koronocentrično stanje.

To što se, kako rekosmo, neki sada ne boje, što ih možda ima puno, u koronarnom međusvijetu prisilno, putem agresivne reprezentacije, postala je „privatna stvar“ koja treba, ili čak mora, da se zadrži za sebe, i da nipošto ne vrši upliv u koronarnim narativom prezasićeni javni prostor. *Strah je postao obavezan* globalna socijalna norma; čak ako se i ne plašite, ima da se ponašate *kao da* se plašite. Trojac virus – bolest – strah figuriše kao negativna podloga zajedničke, krizne stvarnosti koja – kao prijetnja, ma koliko to zvučlo kontraintuitivno – djeluje povezujuće na/za čitavo čovječanstvo. Na taj način, Pandemija je – zbog snažnog, njenom medijskom propagandom snažno potvrđivanog osjećanja da smo se svi našli u istoj situaciji – generisali, dakako provizoran, neinstitucionalizovani, globalni *Pandemos*, koji će „trajati“ koliko i pandemijska kriza, a koji sada egzistira uporedo sa zatečenim demosima vezanim za postojeće države. U doba sekularnog „privatizovanja“ vjere – da se na trenutak vratimo našem referentnom primjeru s prelaza iz srednjeg u novi vijek – zajednički, intersubjektivni svijet prestaje da počiva na vjeri u Boga. Zato je trenutni koronarni međusvijet ne samo faktički ispunjen nego i strukturno „zasnovan“ konkretnim strahom – kao kohezionom podlogom stvarnosti. Bezvjerje je „kisjeonik“ sekularnoga, a strah „kisjeonik“ izgloblјenog, koronarnog međusvijeta, i ta dva stanja – javna areligioznost i *sastrahovanje* – preuzimaju (para)religijsku funkciju u doslovnom smislu. Naime, oni su ono što ljude objektivno, „kosmo-socijalno“ povezuje.

5. Dvosmislenost straha u doba Pandemije

Upravo je ovdje prijeko potrebno dati razjašnjenje u dvostrukoj kontekstualizaciji, odnosno o dvojakoj (de)naturalizaciji straha. Strah može da se pojavi u dvostrukoj ulozi – kao onaj ko razara veze, ali i kao onaj ko stvara. Prvo je prilično razumljivo, što ne znači da ne traži razjašnjenje, dok je drugo kontraintuitivno, pa ga valja razumjeti. Veliki strah koji se pojavio u poznom srednjem vijeku imao je bezmalo „pandemijske" razmjere. „Pandemija" je ovdje upotrebljena, naravno, u prenesenom smislu, ali to ne znači da njena upotreba ovdje nema opravdanje, štaviše sistemsko. Naime, strah od Strašnog suda, koji se pojavio kod mnogih pojedinaca, pobuđenih upornom i brutalnom *propagandom straha*, koji je sprovodila Rimokatolička crkva – u cilju jevangelizacije naroda, koja ni do poznog srednjovjekovlja ni izbliza nije bila valjano dovršena – prenosio se bezmalo poput *duhovne zaraze*.[3] Taj neobuzdani strah, koji nijesu mogli da obuzdaju, a kamoli da na njega daju dostojan odgovor, ni oni koji su ga proizveli, kidao je društvene veze (izraz toga je i panični, *antisocijalni poklič* koji se prolomio prilikom bogosluženja u Štrazburgu/Strazburu: *Spasavaj se ko može!*),[4] da bi, kako smo već naglasili, na koncu učinio i neodrživom čitavu dotadašnju, teocentričnu sliku svijeta. Naprosto, nabujali, na koncu implodirali strah, ljude je bacao u bezdan očaja – što objašnjava masovne „epidemije" samoubistava u poznom srednjem, i naročito ranom novom vijeku. To je bilo uzelo razmjere takve *kolektivne sotirifobne psihoze* – koja nije imala veze s individualnopsihološkim stanjem većine, budući da je strah toliko bio ovladao da je postao objektivan, pri čemu ljudi nijesu imali sredstva da mu se suprotstave. Stvar je bila toliko ozbiljna i duboka da se nije mogla smiriti spontano. Štaviše, dugotrajno, neometano bujanje sotiorifobne psihoze do te mjere je pokidalo društvene i zajedničke veze, da se više nije moglo ostati u istoj psihosocijalnoj formaciji.

A Crkva nikada nije riješila egzistencijalno kritično pitanje *straha od nespasenja*, koje se pojavilo u poznom srednjem vijeku. Izlaz je iznađen, kako rekosmo, spontano – onako kao što i nadošla bujica uvijek sama od sebe pronađe neki „izlaz" – u generisanju slike o *sekularnoj egzistenciji*, za koju kardinalni trenutak prestaje biti suočenje sa Strašnim sudom, budući da joj se život, ono što je vrijedno i dragocjeno u njemu – prema novom osjećaju života – zbiva i prije toga. Utoliko, može se reći, za pojavu

3 Za Šelera (Max Scheler), jedan od modaliteta međuljudskog prenošenja intencionalnih stanja jeste *osjećajna* („emotivna") *zaraza* (*Gefühlsansteckung*; Scheler 2014).

4 „Tolike agresije kojima je stanovništvo Zapada bilo izloženo počev od 1348. pa do početka XVII veka, od vrha do dna društvenog mehanizma izazvale su duboki potres... Nastalo je 'carstvo straha' u kojem se jedna civilizacija osećala 'nelagodno'... *Ta dugotrajna zebnja pretila je da razori društvenu zajednicu*..." (Delimo, 1987/I: 34; naše isticanje).

sekularnog svijeta konstitutivna je uloga straha. Niko, naravno, nigdje nakon toga nije nikakvim „ukazom" proglašavao nevažnim izlazak pred predličje (*Angesicht*) Božje – niti bi to uopšte bilo moguće i zamislivo. No već je i sámo prebacivanje etičke, vitalne i simboličke težine *i* na ovostranost, tačnije „ovoživotnost"; sobom donijelo slabljenje frenetične, u zametku i panične fiksacije za posljednji Trenutak, trenutak svih trenutaka, kada se konačno i nepovratno odlučuje o svemu što je u životu bilo dotad, i što ćemu biti nakon toga i dovijeka.

Veliki strah uvijek može napraviti ono što se u zapadnoj Evropi desilo u vremenu koje se ispostavilo prelaznim upravo zbog njegove odlučujuće pobjede nad tadašnjim psihosocijalnim strukturama. Ta opasnost je utoliko veća ako se zna da je spektar strahova kojoj je čovjek izložen vjerovatno dosta obimniji, kao što je i moguće – mada empirijsko poređenje, razumljivo, ne može da se obavi – da je današnji evropski čovjek psihički krhkiji od onoga od prije pola hiljadugođa. Zato je *kontrola straha* postala prvorazredni politički imperativ vrhuški širom svijeta, budući da bi njegovo neobuzdano, spontano širenje, koje bi se bez preduzimanja mjera kontrole, najvjerovatnije bilo zbilo, moglo dovesti do razornih društvenih posljedica, uništavajući, u najgorem slučaju, možda i samo društveno tkivo. Zato je odlučeno – ne na jednom, središnjem, tajnom mjestu, već kod manje-više svih vrhuški, međusobno nezavisno, ali usaglašeno, budući da to iziskuje logika političke kontrole stihije – da se preduzme operacija *socijalizovanja kolektivnog straha*. Proizvodnja straha (ili bolje: preproizvodnja već projavljenog straha) je u funkciji upravljanja njime, jer ako bi to izostalo, moglo bi se desito nešto slično poznosrednjovjekovnom slomu (slike) svijeta, kada je trebalo dosta vremena da se uspostavi nova kosmička piktostruktura. Da je strah bio ostao samo „prirodni fenomen" – koliko je to moguće u socijalnom okruženju, da ostavimo po strani (opravdanu) spekulaciju o tome da li je virus spontano nastao, ili je sintetisan – prije ili poslije bi se otrgao kontroli do to mjere da bi se teško mogao kontrolisati, izazivajući pogubne socijalne posljedice. Ovako, odlučeno je da se pođe u kampanju širenja straha, s namjerom da se mobilisanjem stanovništva ishoduje epidemijski cjelishodno ponašanje, da se preduprijedi spontano širenje panike, da bi, ma koliko paradoksalno zvučalo, ovaj kontrolisani, *domestifikovani strah* spriječio pojavu *stihijskog straha*. Domestifikovanje straha, njegovo raspirivanje, ali ujedno i političko prisvajanje, s ishodom njegovog kontrolisanja, stabilizovanja, i u krajnjem upotrebe u smjeru proizvodnje socijalne kohezije, bilo je u dobroj mjeri iznuđeno, da bi se „kupilo vrijeme" za „snalaženje", tj. za nalaženje privremenih modaliteta izlaza – bilo spontanog, bilo intencionalnog, bilo, što je najvjerovatnije, uz miješanje obaju momenata. Ovdje je zanimljivo da se jedna „vrsta" straha instrumentalizuje protiv

druge, kao što su svojevremeno u SAD i na Zapadu šezdesetih godina XX stoljeća, kako je to uočio Markuze (Herbert Marcuse), male „slobode" bile korišćene protiv istinske Slobode, dakle u svrhu dezemancipacije i nelegitimisane političke kontrole (Markuze 1989). I u ovom slučaju, „manjim", „našim" strahom suprotstavlja se „većem", „otuđenom" strahu – kao što se ponekad nekontrolisana vatrena stihija pokušava obuzdati intencionalnim podmetanjem „protivpožara".[5] Napokon, politička manipulacija Pandemijom je očigledna – mada ne i razlozi i njen smisao, posebno stoga što neke od njih srazmjernu socijalnu opravdanost te manipulacije koriste da bi „prokrijumčarili" i svoje tekuće, mahom neprijatne, čak i nečasne „agende". Zbog svega toga što je vidljiva veza između Pandemije i društvenih vrhuški, pojavljuje se oni koji su, budući i inače nepovjerljivi prema vrhuškama, skloni da dovedu u pitanje i sámo „postojanje", događaj Pandemije.

Izvod 1: Sloboda u doba pandemijske okupacije

Ako govorimo o famoznom liberalnom kriteriju-floskuli da je granica moje slobode sloboda drugoga, postavlja se pitanje gdje je ta granica? U dokoronarnom svijetu ona je bila primarno simbolička, djelatnopraktička, a ne fizičkoprostorna. Sada, ona se vizualizuje kao famozno odstojanje od 2 metra (ili metar i po). Ali ja mogu sačuvati svoj „suvereni" prostor u kojem slobodno mogu strahovati – samo ako moj strah, kao moja *antiželja*, transcenduje tu propisanu prostornu granicu. Ako pomenuti liberalistički postav ne propisuje nikakvu konkretnu, „materijalnu" djelatnost kojom bi svi trebalo da se bave, već nalaže samo besadržinski formalizam koji situativno-kriteriološki uređuje instersubjektivno polje slobode, tada u novom svijetu postoji jedna „radnja" koja postaje obaveza svih – strahovanje. Tu, međutim, nije riječ o tome da svi treba da strahuju, a da pored toga čine šta im je volja, već sve što čine ne smije povrijediti provizorni kategorički imperativ strahovanja. Zato ono što se, makar u zametku, i makar u pojedinim fazama (tzv. „pikovima") akutnih epidemija, nazire – jeste praktikovanje *etike straha*, uz bjelodano pozivanje na življenje u skladu s njome. Strahovanje je postalo glavna („preporučena") „egzistencijalna djelatnost" koja (tobože) treba biti pretpostavka svekolike preostale prakse, koje je, uostalom drugostepeno. Strahovanje, naravno, nije činjenje, nije djelovanje, tako da bi ispalo da „temeljni čin" ljudske prakse treba biti nečinjenje. Ako bi, međutim, ljudska praksa zaista postala „strahocentrična", ona bi

5 Ma koliko se to činilo neobičnim, i tu postoji jedna sličnost s vremenom od prije pola hiljadugođa: „U dugom razdoblju kolektivne traumatizovanosti, Zapad je nadvladavao strepnju 'imenovanjem', to jest identifikovanjem i čak 'proizvodnjom' posebnih strahova" (Delimo 1987/I: 27).

time postala unifikovana, i to na taj način što bi svi strahovali *za* sebe tako što bi strahovali *od* konkretnih drugih koje mogu susresti – da bi (se) time posredno brinuli *za* sve druge, tj. *za* čovječanstvo. Hipotetička normativna „sebičnost" prema svakom mogućem konkretnom drugom štiti sve nas.

6. „Antropologija" i socijalna ontologija „koronarnog" svjetskog stanja.

U praksi univerzalnog kosmičkog antropometrizma, čija je krilatica sekularna reinterpretacija Protagorine izreke o čovjeku kao mjeri svih stvari, mjera svakog čovjeka potencijalno je postao drugi – ukoliko ga može iskoristiti za svoje partikularne (ne univerzalne) svrhe. To, da je čovjek čovjeku sredstvo, a ne cilj, što je ravno *endemskoj heteronomiji*, povijesnodjelatni je rezultat sprovođenja sekularnog humanizma. U doba epidemije, drugi ne dobija „vrijednost" za/od strane „prvoga" (na izopačen način, dakako) tako što je uspješno uključen u njegov proračun partikularno-interesnih svrha – kao što je bilo u „normalnom" pretkoronarnom stanju poznosekularnoga svijeta. Naprotiv, zbog prijetnje koju sobom nose blizina i kontakt razvodnjava se taj prećutni načelni pakt univerzalnog uzajamnog iskorišćavanja, budući da je saprisustvo drugoga stvarno i simboličko oličenje opasnosti po mene. Naravno, ovo je samo uopšteno-doktrinarno rečeno, budući da postojanje bezkontaktnog, virtuelnog opštenja, čiji su modaliteti, usljed nevolje, dodatno usavršeni, i dalje ostavlja izobilje mogućnosti da mjera vrijednosti (mojega) drugoga bude moj interes.

Ova promjena vodećeg modaliteta *ja–ti*-, odnosno *ja–on(a)*-odnosa nije slučajna, već se odigrala – istina, ne unaprijed vođeno, predodređeno, ali ipak zakonomjerno i spontano – kao *dijalektičko preokretanje* sekularnog humanizma posmatarnog kao permanentnog kriznog „sistema" sveprožimajuće, ne i normativno „univerzabilne" sebičnosti. Naime, ako drugi za mene stiče vrijednost srazmjerno svojoj upodobljivosti mojoj želji – budući da nema univerzalnog, opšteljudskog sistema intersubjektivno ustanovljive Mjere – tada je strah od drugoga moje želja koja je okrenuta naglavce. Iako je sekularni humanizam inicijalno obećavao uspostavljanje univerzalnog, etički održivog antropocentrizma u kojem će ličnosnost druge osobe biti njegova svrha – i za mene, i za nekog trećeg, i za vascijeli *humanum* – ispostavilo se da je potonjom povijesnom praksom dobijen samo situativno-personalno operacionalizovani *partikularistički antropometrizam*, gdje je „mjera" načelno posmatrano okazionalno-kontingentna, a normativno-etički vrlo teško odbranjiva. To da je drugi ispunjenje moje želje podjednako je daleko od, na koncu samoiznevjerilog sekularnog humanizma, koji je stavljao u izgled uspostavljanje univerzalnog sistema samovrednosnosti

čovjeka kao takvoga – koliko postetički imperativ koronarnog međusvijeta, čija je norma: drugi je prijetnja.

Uostalom, to preokretanje drugog čovjeka u izvor straha nije potpuna, suštinska novina, budući da je u odnosima asimetrije to što je drugi služio mojoj želji nerijetko značilo da sam ja njemu donio stalno odlaganje njegovog ispunjenja, jer moja želja je njegova patnja, osujećenost, nesreća, u najboljem slučaju – samootuđenost. No prije toga, dok se ne uspostavi odnos želja–patnja, odnosno ispunjena želja–osujećena želja, dok su spočetka, makar formalno gledano, dvije ravnopravne, ravnomoćne strane odmjeravale snage, nastojeći da jedna drugu instrumentalizuju shodno projekciji sopstvene želje, drugi je već za mene bio prijetnja, izvor straha i ugrožavanja. No to je ostavljano po strani zato što je samo ostajanje u utakmici, koja je uključivala i strah, držalo otvorenim izgled za ispunjenje moje želje. U tome je srž *konkurencije*, kao vječne „društvene igre" u kojoj su neodvojivo pomiješani želja i strah, ambicija i prijetnja, pobjeda i poraz.

S izbijanjem Pandemije drugi je, ne zbog svojeg ponašanja, već zbog onoga što *možda* objektivno, obično mimo svojeg znanja, jeste – (pre)nosilac virusa, iako je to, dakako, njegovo kontingentno i prolazno svojstvo (ukoliko mu ne dođe glave) – izgubio svojstvo potencijalnog sredstva ispunjavanje moje želje i ostao je sveden samo na prijetnju. On to možda nije, ali *sumnja* da jeste – a u doba Pandemije, kao i u vremenima endemske *društvene paranoje* (vještičarenje, čarobnjaštvo, rad za spoljnjeg neprijatelja...) – sumnja isplivava kao neodoljivi *socijalni anticement*. Tada nije neophodno pokazivati individualnopsihičke aberacije da bi se podleglo ovakvoj „paranoji", budući da je ona postala stvarno društveno stanje, kada sumnja, odnosno strah postaju, *objektivni krovni pojmovi (iskustva) stvarnosti*, bez obzira na to što su, naravno, potekli, iz čovjekovih afektivno-emotivnih, po prirodi stvari „iracionalnih" čuvstvenih sposobnosti.

Doduše, ovakav drugi nije moj potencijalni gospodar, porobljivač, u najmanju ruku neko ko za sebe može ishodovati priliku da me iskoristi/iskorišćava; on je samo objektivna, bez-lična prijetnja, „neko" ko me ugrožava elementarno, kao stihija, a ne kao živa osoba sa strastima i željama. Time se međuljudski odnosi „naturalizuju", ali ne vraćanjem na nekakvo, naravno fiktivno, prirodno stanje, već univerzalnom depersonalizacijom čovjeka. To je u doba sveopšte opasnosti doktrinarno, od strane (epidemiološke) „struke" zahtijevan stav – a sve u ime zaštite dobra ljudskih života.

Svakog čovjeka, dakle, treba posmatrati kao potencijalnu opasnost, a ne primarno kao osobu, da bi se zaštitilo dobro ljudskog života – koje, uostalom, i jeste dobro zato što je svakom čovjeku apriorno pripisana osob-nost. Drugi je za mene, i prije izbijanja Pandemije, pored ostaloga, važio i za prijetnju, ali i to je bio kao osoba, a ne kao nešto što je, makar i hipotetički-fiktivno,

obeziličeno. Ako bismo stvar htjeli posmatrati teleološki – ne zato što smatramo da je to teorijski savjetno, već samo zarad konceptualnog ogleda koji bi nam čitavu stvar mogao još unekoliko drugačije osvijetliti – uz pridruživanje izvjesnih normativnih pretpostavki, koje takođe ne bismo bili spremni da bezostatno zastupamo – tada bismo mogli zaključiti da je pretvaranje (drugog) čovjeku u izvor straha „kazna“ koja je stigla za „naplatu“ zbog „izdaje“ inicijalnog obećanja antropocentričnog humanizma, a to je uzdizanje ljudskosti kao takve do istinske, neprolazne i univerzalne *Mjere po sebi* svega što jeste, a time i do stepena istinske i neosporive vrijednosti.

7. Svijet u mijeni

Iako modernost, a pogotovo postmodernost (u kojoj je najizrazitiji agens stalne promjene svijeta tehnika, koja od devedesetih stvarnost radikalno mijenja preobražajem putem dimenzije elektronske virtuelnosti) „živi“ u režimu permanentnog (relativnog) diskontinuiteta, situacija koronarnog međusvijeta značajno je drugačija – zato što je priroda (permanentnog) moderno-posmodernog epohalnog relativnog jaza i kvalitativno i kvantitativno preinačena. Stepen rascijepa između koronarnog i dokoronarnog svijeta kvalitativno može ispasti veći od onoga koji smo imali u „normalnom stanju“ postmodernog strukturno zasnovanog, permanentnog diskontinuiteta, s tim što je sada podstrekač pravljenja tog objektivnog jaza intersubjektivni strah. A on se i kvalitativno i kvantitivno, najposlije i u pogledu stepena nepredvidljivosti zbivanjā, ne može porediti sa stepenom „iracionalnosti“ koju je sobom donijela odavno od čovjekovih svrha i nadzora „osamostaljena“ tehnike.

Uzgred, ono što se iz perspektive (pretpandemijske) „normalnosti“ kvalifikuje kao nesvakidašnjica, sada postepeno, ali brzo, postaje svakidašnje. Kada (i *ako*) prethodni, ranije preovlađujući osjećaj, ritam života, prestane biti dominantan, kada očekivanje da će se on uskoro ili u dogledno vrijeme, povratiti, iznevjeri; kada se desi taj diskontinuitet u ravni svakodnevnog životnog osjećaja, kada protencija prethodnog epohalnog osjećaja života prestaje da „domašuje“ do *nove nesvkakidašnjice*. Otprilike tada se i uspostavlja *nova svakidašnjica*, koja ujedno gubi dotadašnju životnoiskustvenu oznaku nesvakidašnjega, čime stara svakidašnjost neopozivo postaje stvar prošlosti. Kada se to desi, dolazi do *normalizovanja* prelazne *kosmičke, antropo-horofobične konstelacije* – ne samo stoga što će se to dogoditi po socio-medicinskoj logici same Pandemije nego i stoga što se ne može dugo živjeti u ovakvom *neprekidnom psiho-socijalnom vanrednom stanju*. Zato treba očekivati, kao što smo kod nas u Srbiji, ali i na drugim mjestima, već jednom bili svjedoci, početak ponovo zvanično dirigovane – demobilizacije.

Naravno, kada se jednom uhoda mehanizam proizvodnje, oblikovanja i doziranja panike i umirenja (socijetalnih kvijetiva), tada se to po nahođenju kasnije može uvijek s lakoćom i (uspješno) zadejstvovati.

Kako će izgledati normalizovana postkoronarna stvarnost, i do kojeg stepena će se ona razlikovati od pretkoronarnog svijeta – da li će normalizacija više ispasti u znaku apsorbovanja koronarne traume u novu normalnost, posredstvom specifičnog procesa povijesnog učenja, ili pak u vidu upadljive vododjelnice između „starog" i „novog" svijeta – to trenutno nije lako predvidjeti. Nama poznata mjerila kompatibilna su s dokoronarnim svijetom, i ona, pokazaće se na kraju, možda mogu zahvatiti samo dijelove nove situacije, ali možda ne i ono suštinski novo što bi moglo nastati – ako se ispostavi „stari svijet", odnosno stari „formalizam svjetovnosti", kao apriorna struktura koja, koja može varirati do, matematički rečeno, izvjesnih „stepena slobode", ne uspije da u samovarijaciji u-svoji koronarnu traumu kao, ipak, plodan nauk, umjesto da ga ona kao takvog ukine i inicira pojavu drugačije kosmičke formacije. Takvu vitalnost dosadašnjeg svijeta, odnosno dosadašnjeg mehanizma održavanja i mijenjanja svjetovnosti, koja bi isključila bilo kakvu sržnu promjenu pretkoronarog svijeta, držimo malo vjerovatnom.

A kako bi mogao izgledati novi svijet, odnosno nova svjetovnost – ako se ne sluči prvi „scenario"? Imamo li načina da to predvidimo, ili da makar utvrdimo pouzdan metod za razumijevanja svijeta koji dolazi? I na ovo pitanje je teško odgovoriti. Kao što cjelina nikada nije puki zbir svojih dijelova, već njihovo organsko jedinstvo, tako i priroda novoga svijeta ne može biti sagledana pukim pribrajanjem razmatranja pojedinačnih parametara nove svjetske situacije (geopolitičkog, zdravstvenopolitičkog, međunarodnopravnog, ekonomskog..., pa i kolektivnopsihološkog), pritom teorijski „ekstrahovanih" iz svijeta kakav bijaše prije ove mijene. Novi svijet, kao i dosadašnji, bio bi takođe nekakva, kakva-takva, makar funkcionalna kvazicjelina koja bi se takođe ispoljavala putem navedenih aspekata. Ono što možemo u ovom trenutku da pretpostavimo, a to je da endemičnost i socijalna „obaveznost" straha, kao sociokosmičkog fenomena, ne mogu ostaviti nepromijenjenim režime prostora i vremena, a time i iskustva uopšte – to ni izdaleka nije dovoljno da se pouzdano pretpostavi kako bi mogao izgledati novi svijet, kada i ako umine sjećanje na nekadašnji svijet – živa retencija pretkoronarnog svijeta.

Ipak, u prospektivnom, a ne samo fenoemnološkom, razmatranju, poput ovoga, koje nastoji da zahvati i tekući, prelazni međusvijet, ali i da nasluti onaj koji bi se iz njega mogao izroditi, treba pokušati reći još nešto određenije. Kada je riječ o odnosu „starog", pretkoronarnog, i novog, dolazećeg svijeta, uočavamo tri osnovne mogućnosti njegovog tumačenja. 1)

Pandemija može biti samo katalizator već započelih procesa, koji bi se, prije ili poslije, ispoljili i dovršili, i da se nije bila pojavila „korona". 2) Pandemija može biti fiziko-socijalni agens s dalekosežnim društvenim posljedicama koje označavaju korjeniti raskid s prethodnim i začetak nečega novoga. 3) Pandemija će dovesti do takve modifikacije pretkoronarnog svijeta koja bi se mogla tumačiti kao varijacija koja nija dovela do pojave tipološki drugačije kosmičke strukture.

Čak ako se i teorijska perspektiva očisti od preovlađujućeg rakursa-diskursa straha – što je poželjno, budući da su, kako se kaže, „u straha (pre) velike oči", kao što ni „lupa" straha teško da ikada može biti pogodno oruđe trezvene analize – trenutno, dok je proces još u zamahu, teško može da se procijeni koji će od ova tri navedena razvoja događaja ostati na snazi. Moguće je čak da će ono što će se poslije srazmjernog smirivanja potresa početi nazirati kao novi svijet, isprva izgledati dosta drugačije od prethodne epohe, da bi ubrzo počele da izlaze na vidjelo srednjoročne sausmjerenosti koje bi prije ukazivale na moment (meta)kontinuiteta „starog" i „novog" svijeta. A moguće je da će zaista, kao što maločas pretpostavimo, diskontinuitet ostati posljednja riječ ako govorimo o poređenju svijeta prije i poslije pojave „korone". Najposlije, ova tri obrasca, kao idealtipske koncepcije, mogu se posmatrati kao one koje se u praksi mogu i „miješati".

8. Svjetski prostor

U „starom" dokoronarnom svijetu, jedna od najvažnijih podjela svjetskog prostora bila je ona između metropole i periferije, koja ima dvostruku genezu – sekularnu i kolonijalnu. Sekularni moment je u vezi sa rastvaranjem *piktostrukture starog svijeta*, koji je bio obilježen središnjom suprotnošću između svetog središta, tačnije svetilištā–središtā, i svjetovne („sekularne") periferije. Dakle, generalna, apriorno-idealna opozicija svetō–svjetovnō imala je mnoštvo realnih realizacija, tako da je slika svijeta bila organizovana kao mnoštvo svetih čvorišta okruženih spram tendencijski „neprijateljskim", svjetovnim predijelima. Situacija se postepeno mijenja s prelazom u novovjekovlje kada svjetovna središta, čuvajući i dalje izuzetnu simboličko-sakralnu vrijednost, postepeno postaju „svijet za sebe" – analogno „privatizovanju" vjere – dok nekadašnja svjetovna periferija prelazi u središte, zapravo kolonizuje ga, tako da nova piktostruktura svijeta od nekadašnje *sakralocentrične* postaje *sekulocentrična*. Time i suprotnost periferija – središte prestaje da se obrazuje po liniji sakralno – sekularno, već se sada redefiniše po imanentnoj logici sekulocentričnog svijeta: tamo gdje su zgusnuta središta svjetskih poslova – to postaje metropola, a tamo gdje gustina unutarsvjetskog opštenja rjeđa – tu nastaje periferija, pritom nova vrsta periferije.

Kolonijalni moment prekomorskih osvajanja je značajan zato što su njime raširene i životne i horizontske međe (do)tadašnjeg svijeta, tako da su faktički novootkrivena, prekomorska područja zadobijala karakter *nove periferije*, dok su kolonijalne imperije samim time sticale odredbu metropola. Razumije se, u smislu sekulocentrizma spontano preuređivane kolonijalne imperije imale su i svoje interne („stare“) periferije. Pritom, procesi imanentne sekularizacije i kolonijalne ekspanzije teču uporedo, uz određena preplitanja, što akcidentna, što strukturna. Primjera radi, iberijska Rekonkvista bila je sveti rat protiv muslimana, dakle, nešto što je inicijalno bilo utemeljeno u srednjovjekovnoj slici svijeta. Međutim, njeno uspješno sprovođenje, koje je tumačeno kao širenje prostora za sveto – nasuprot potiskivanju prostora nevjerništva, koje je utoliko imalo analogno (ne i identičnu) ulogu sa svjetovnim – uzeto je za obrazac prekomorskih osvajanja, koje su Iberci tumačili kao produžetak Rekonkviste. No baš to bio je jedan od odlučujućih zamajaca za posvjetovljenje svijeta koji je došao iz i dalje duboko rimokatoličke Španije i Portugalije. Otad, evropski svijet, kao i ostatak evropocentričnog svijeta, neprekidno je bio organizovan po shemi *metropola–periferija*. Čak i u doba svjetskih ratova, kada su ratna dejstva često bila vođena na mirnodopski marginalnim područjima, i dalje je na neki način bila čuvano važenje te shema. Na kraju krajeva, mirnodopski hegemoni po pravilu su bili i ratni. Samo je rijetko i krajnje izuzetno neka inače marginalna zemlja u velikim svjetskim sukobima mogla da se izdigne nad svojom mirnodopskom marginalnošću, kao, recimo, Srbija u Prvom svjetskom ratu.

Ta postojana okolnost, koju nijesu mogli dovesti u pitanje ni najveća previranja kakva su sobom donijeli svjetski ratovi, promijenila se, čini se, izbijanjem Pandemije. Pokazalo se, naime, da je u ovoj situaciji svjetska „laboratorija“ – čiji je predmet sam *svijet* – u ravnoj mjeri „inkluzivna“, tj. da se priroda tekućih procesa podjednako dobro može sagledavati iz (tradicionalnih) metropola kao i iz (tradicionalnih) periferija, ili makar iz nekih od njih. Utoliko, može se govori o dvostrukoj promjeni karaktera učešća prostornosti u tipologiji svjetskog iskustva: a) relativizovanje razlike između metropole i periferije, b) u vezi s time, nova pojava prihvatljivog stepena reprezentativnosti periferije za razumijevanje globalnog koronarnog procesa. Razumije se, dojučerašnje metropole će i dalje, makar na srednji rok, zadržati gotovo sva svojstva koja ih čine time što jesu, a slično važi za (polu)periferiju, a naročito marginu. Ipak, u funkcionalnom smislu „metropolstvo“ se uvijek iznova održava i potvrđuje nesputanom i neprekidnom sposobnošću vršenja dominentnog (kulturno-simboličkog, naučnog, umjetničkog, ekonomskog, vojnog...) uticaja na nemetropolske predjele svijeta. Na sličan način, (polu)periferijalnost i marginalnost iziskuje stalno održavanje takvog položaja. U uslovima vještački nametnutih

prepreka, takvi odnosi bivaju dovedeni u pitanje, tako da metropola/e ne može/mogu više tako jednostavno izvlačiti koristi iz svojeg dominantnog položaja, kao što manje povlašćeni dijelovi svijeta dobijaju priliku da se – makar donekle i privremeno, ukoliko imaju neke potrebne pretpostavke – emancipuju od dotadašnjeg stanja. Uzgred, za najsiromašnije može čak predstavljati još veću opasnost, jer oni uopšte mogu opstajati samo ostajući uvezani u svjetski sistem u krajnje podređenom položaju.

Relativizovanje razlike metropole i periferije, koja je (bila) jedna od prepoznatljivih odlika sekularnog stanja, posljedica je nametnutih ograničenja u kretanju, što svijet vještački parcijalizuje, ali ne tako što bi nastupio povratak nekadašnje, donovovjekovne parohijalnosti iskustvenog vidokruga. Naprotiv, kao što ćemo još vidjeti, nastupa raskorak između poznatog i dostupnog svjetskog prostora, ili, da se pozovemo na Koseleka (Reinhart Koselleck) – između iskustvenog prostora (*Erfahrungsraum*) i horizonta očekivanja (*Erwartungshorizont*). Za razliku od moderne situacije, koja se odlikovala nepouzdanošću dotadašnjeg iskustva u predviđanju budućih dešavanja, pošto je prošlō, kolokvijalno rečeno, sadržavalo manje od budućegā, sada se situacija obrnula, jer zbog skučenosti mogućnosti kretanja i opštenja, prošlō, makar u idealnoj ekstrapolaciji, postaje bogatije budućegā. Kao i dosad, preokretanje smjera moderne strelice, u nekakvu *inverznu modernost*, nikako ne znači vraćanje ipočemu u predmodernost.

Na kraju, još jedan moment zaslužuje pažnju u ovom odjeljku. Regulacija za prostornost vezanog ponašanja (s tendencijom da eventualno postane hiperregulacija), koja je, prema potrebi u pojedinim slučajevima, predmet ne samo policijskog nego i vojnog staranja pojedinačnih država, ima za posljedicu umrtvljivanje vremenskih ritmova do pojave virua „korone“ vrlo živih unutarsvjetskih gibanja. Ako je „logika“ koja povezuje svijet u mehanizam sveprožimajuće i svedostupne cirkulacije svojstvena kapitalu, tada nametanje višestrukih ograničenja na „upotrebu“ prostora od strane država i drugih suverenolikih entiteta, sputava, pored ostaloga, i kretanje kapitala, koji, kao *modus operandi* modernog svijeta, „popunjava“ i održava dinamizam vremenskih ritmova stvarnosti.[6] Svijet usporenih ili čak izrazito sputanih tokova kapitala ulazi u neuporedivo sporije ritmove nego dokoronarni svijet. Osim toga, svijet, koji je prethodno bio uveliko unitarna,

6 Osobenost koronarnog svjetskog stanja u pogledu kapitalističke crte formliše se kao „uništavanje prostora vremenom“, koji utoliko u ovom prelaznom stanju, slično, recimo, poznatosti i dostupnosti svijeta, ulaze u kontraritam: „'Uništavanje prostora vremenom' upućuje na umanjivanje srazmjerne daljine ishodovano potrebom kapitala za sve bržim opticajem. Uzet iz Marksovih *Osnovnih crta*, ovaj pojam je stvorio geografske pristupe globalizaciji, a zahvatio je način na koji su preokreti u upravljanju lancem snabdijevanja, tehnologiji opštenja i međunarodnoj vladavini stvorili jedan [novi] svijet“ (Ward 2020: 191).

nikako i monolitna struktura, sada se, zbog višestranog i višestrukog nametanja zabrana kretanja i zadržavanja od strane suverenih država, faktički počinje dijeliti na međusobno izdvojena, sve labavije opšteća područja. To bi možda i u budućnosti – ako ne bi bilo nikakvih protivotrova – a zasad je na vidiku samo jedna ruska vakcina (i druga u bliskoj najavi) – otvariti mogućnost govora i o *paralelnim temporalnostima* unutar ovih regionalnih „veleparohija" nekad jednoga Svijeta. Ako bi rješenje za pandemijsku bolest došlo samo iz jedne zemlje, ili ako bi samo jedna dovoljno dugo vremena bila u posjedu pouzdane, to bi moglo stvoriti mogućnost različitih dinamika izlaženju iz paralelnih, „parohijskih" temporalnosti privremeno izdijeljenoga svijeta. Ovo posebno dobija na značaju zato što su geostrateška nadmetanja i neprijaznosti iz dokoronarnoga svijeta samo donekle zamrznute, ne i suspendovane. Ako se vrhuške vodećih zemalja, makar jednim dijelom, ponašaju kao da će sve ovo brzo proći, tada, s druge strane, ne bi trebalo da iznenadi da se i sredstva za izlazak takvog stanja tretiraju kao stratešku resurs, koji može obezbijediti bolju poziciju po punom povratku u svjetsku utakmicu. Ipak, sve to važi pod uslovom da vakcina/e, ili već neka druga sredstva za otklanjanje trenutnog stanja, omoguće manje-više povratak tamo gdje se stalo prije izbijanja Pandemije, što je, kako smo gore naveli, samo jedan od mogućih scenarija.

Najposlije, u svjetlu mogućnosti miješanja različitih, neistovremenih iskustvenih i stvarnih momenata – npr. postmoderna (virtuelna) vidljivost svijeta u spoju s ranomodernom, „feudalnom" pokretljivošću – donekle može učiniti razložnim preispitivanje Hegelove teze o nepovratnosti kretanja „točka povijesti". Naravno, budući da promjena koju je sobom donijela Pandemija nije izraz imanentne evolucije povijesnih dešavanja, „vraćanje točka povijesti" ne treba shvatiti doslovno, budući da nije moguć povratak na predmoderne strukture, već je moguće govoriti samo o nastajanju hibridnih epohalnih formacija, koje bi se mogle – vrlo ugrubo govoreći – opisati kao mješavina postmodernog stava i osujećenih procesa karakterističnih za tzv. „(post)moderno stanje".

9. Iskustvo prostora prije i tokom Pandemije

Promjena odnosa prema prostoru i unutarprostorne socijalne prakse uslovljena je reinterpretacijom poželjenog („bezbjednog") međuljudskog odnošenja u doba Pandemije. Preinačene relacije socijalnog ponašanja (novo „međuljuđe", na jednoj strani, i drugačija epohalna fizionomija svijeta, na drugoj), ukrštaju se u iskustvu, doživljaju i predstavljanju prostornosti.

Govori se da je s nastupanjem modernosti počeo da se smanjuje značaj daljine, da bi u postmoderno vrijeme nastupila njena „smrt", što je odavno

nazvano „smrću daljine“. Izbijanjem Pandemije horizont svijeta nije direktno sužen i utoliko preinačen. I dalje se, naime, ima odnos prema dalekome, neposredno neprisutnome, ali je dovedena u pitanje mogućnost njegovog posjećivanja, neposredne prisutnosti pri njoj. A ta, sve dosad, *permanentna virtuelna mogućnost* izlaženja na „lice (bilo kojeg) mjesta“ držala je u nekom obliku potencijalnog sklada ono što je aktualno figurisalo u čovjekovom duhovnom horizontu i ono kuda smo mogli poći i neposredno iskusi(va)ti. Taj sklad vazdašnjega (aktualnog) duhovnog iskustva i, dobrim dijelom u stanju potencijalnosti održavane forme iskustva fizičke prostornosti bio je možda jedan je od najznačajnijih metaiskustvenih momenata ličnog iskustva u dokoronarnom svijetu.

Globalno događanje virusa „korona“ uvelo je višestruka ograničenja u pogledu mogućnosti putovanja, što je dovelo do nesklada između duhovnoprostornog i fizičkoprostornog polja. To je izazvalo vještačku obnovu iskustva daljine, koje, međutim, ima sasvim drugačiji oblik u odnosu na predmoderno doba. Naime, drugõ, neokolnõ, i dalje je prisutno u duhovnom horizontu – što zbog inercije sjećanja na dokoronarni svijet, što zbog virtuelnotehnološke svevidljivosti. Zato su i dalje otvorene mogućnosti da nešto dotad manje poznato, čisto „lokalno“ (po značaju), iz raznoraznih razloga, postane *nadaleko* poznato. Ali pošto se udaljene drugosti više ne mogu posjećivati bilo kada, prema ličnom nahođenju, što je do izbijanja Pandemije ogromnom, i sve većem broju ljudi širom svijeta bilo dostupno, kao zajedničko formalno obilježje iskustva prostornosti u doba Pandemije pojavljuje se svijest suspendovane blizine dalekogā; drugō-dalekō figuriše u mentalnom prostoru, ali kao nešto što se više ne može lično, fizički obići. „Lice mjesta“, gotovo sva od virtuelno poznatih „lica mjesta“ – ostaju „zaključana“.

Pitanje prostornosti u doba pandemijskog vanrednog stanja može se dodatno razmotriti pozivanjem na refleksiju o „redovnom“, dokoronarnom režimu prostornosti, tipične za našu civilizaciju. Tako je Hajdeger (Martin Heidegger) svojevremeno ukazao na ne tako samorazumljivu vezu između ljudskog vizualno-praktičnog posredovanja prostora, koje je, sa svoje strane, osjetljivo na tekuće epohalne okolnosti, i njegovog opojmljenja:

> Odstojanje, grčki: στάδιον, uvijek je spremljeno/uprostoreno (*eingeräumt*) – i to putem pukog postavljanja (*bloße Stellen*). [Čovjekovim] Postavljanjem [prireñivanjem] na taj način, spremljenō/uprostorenō – prostor je svoje vrste. [...] Tako blizina i daljina među ljudima i stvarima mogu postati puke udaljenosti, odstojanja međuprostora. (Heidegger 2000: 167)

On, nadalje, ukazuje na mogućnost da se prostorna i duhovna blizina/bliskost i daljina/tuđost nađu u kontraritmu, i to čak sistemskom:

> Čovjek najduže daljine prevaljuje za najkraće vrijeme. Za sobom ostavlja najveće udaljenosti i tako sve sebi priređuje kao najkraće rastojanje. No žurno otklanjanje svih udaljenosti ne pribavlja bliskost (*Nähe*), jer ona se ne sastoji u smanjenju prvih. Ono što se u pogledu odstojanja od nas nalazi na najmanjem odstojanju – posredstvom slike u filmu, ili zvuka na radiju – može nam biti tuđe. A ono što je u istom smislu od nas nesagledivo daleko udaljeno, može nam biti blisko. Mala udaljenost još nije bliskost. Velika udaljenost (*Entfernung*) još nije tuđost (*Ferne*). (Heidegger 2000: 167)

Približavanje, činjenje raspoloživim, fizički manipulabilnim, ne mora voditi obliskovljenju. Na sličan način, nalaženje na daljini koju je trenutno, makar i privremeno, teško ili nemoguće savladati, ne mora proizvoditi tuđost, „odalečenost". Iako postoji sklonost da se virtuelna komunikacija proglašava nečim što neizbježno otuđuje – suprotno Hajdegerovoj sugestivnoj indikaciji, nije isključeno da ponekad virtuelno, dakle uslovno, fiktivno-imaginarno „savladavanje" daljine, pod još nekim preduslovima, može pogodovati uspostavljanju bliskosti, sjedinjenosti između iskusioca i virtuelnotehničkog oposredovanog predmeta ili druge osobe, kao što se, s druge strane, fizička blizina ne mora isključivati s otuđenošću.

Iako je za najveći broj ljudi najveći broj dalekih fizičko-kulturnih krajolika bio prisutan u ličnom/grupnom/kolektivnom duhovnom svijetu kao dalekosežno informativno-socijalnomedijski isposredovan, ipak je manje-više mogućnost da se sva ta mjesta i lično posjete, svim tim posredovanim, iz raznih razloga jednostranim predstavama o dalekome davala formalne predznake uslovnosti i privremenosti – bez obzira na to što je najveći broj ljudi bio sklon ne samo da povjeruje tim medijskim prireĎivanjima stranih predijela nego i da, štaviše – što je epohalno tipično, naročito u doba hipertrofije tehnološke vizualnosti – predstavom zamijeni samu stvarnost. Pošto smo sada, međutim, osuđeni samo na medijalno isposredovano iskustvo dalekoga, jer ne možemo računati na korekciju te dimenzije *lično-medijalizovanog* iskustva *lično-neposrednim* iskustvom, čovjek može vremenom početi prestajati da računa na mogućnost ličnog osvjedočavanja. Odsad, čovjek postaje osuđen na *priređene*, dakle raznim oblicima nekorektnosti, aberacija, ne najposlije i smišljenih izvitiporevanja izložene slike, a privremena suspendovanost mogućnosti njihovog korigovanja, koja lako za mnoge (možda gotovo sve nas?) može prerasti u (dugo)trajno stanje, može iz osnova promijeniti osnovne crte svjetskog (vremensko-prostorno) iskustva, i karakter čovjekovog duhovnog svijeta.

Daljina sada može postati predmet čežnje, ali ne za nečim neodređenim, „mistično"-dalekim, kao u osvit modernoga „širenja svijeta", već za nečim odveć poznatim, čak medijskim gomilanjem slika o njemu i banalizovanim,

ali u slutnji – makar za izvjestan soj ljudi, nespremnih da slikom (reprezentacija) zamijene stvarnost (prezencija) – ne-stvarnim, ne-živim. Čežnja za stvarnim, životnim iskustvom poznatoga može postati predmet novog oblika životnoiskustvenog (ne kulturno-istorijski relevantnog) *alterutopizma*. A to pod uslovom evolucije političkog krajolika, koju je sada teško predvidjeti, može postati i pretpostavka društveno-političkih ujednačavanja, organizovanja, pa i djelovanja.

Literatura

Delimo, Žan (1987), *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII) veka. Opsednuti grad* I–II, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada – Dnevnik.

Heidegger, Martin (2000), *Vorträge und Aufsaätze*, *Gesamtausgabe* tom 7, Frankfurt/M; Vittorio Klostermann.

Kun, Thomas S. (1974), *Struktura naučnih revolucija***,** Beograd; Nolit.

Marcuse, Herbert (1989), *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo: „Veselin Masleša" – Svjetlost.

Scheler, Max (2014), *Wesen und Formen der Sympathie*, u: isti, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg: Meiner Verlag.

Ward, Callum (2020), "The annihilation of time by space in the COVID-19 pandemic downturn", *Dialogues in Human Geography* 10 (2): 191–194.

Chaslav D. Koprivitsa

A PANDEMIC, TERRIFIED WORLD. AN ATTEMPT OF A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF THE EXPERIENCE OF REALITY IN A RADICALLY TRANSITIONAL STATE

Summary

In the following text, we examine the cosmological, anthropological and ethical aspects of the reality, experience and world which are transformed due to the pandemic outbreak of the Corona virus. In the research, we deal with the changed regimes of the organization of existential and social space, which stands in the sign of anthropo-horophobia. A key feature of the current world situation is the Great Fear, which brings caesura in relation to the course of history so far. This moment is related to the historically already explored Great Fear in Western Europe at the transition from the Middle Ages to the New Age, which is why it served as a referential methodological matrix for understanding the current, transitional world. In addition, two other moments are typical for him: the hypertrophy of emotion ("hyperrealism of fear") – as opposed to the corresponding reality, which leads to the "desintentionalisation" of the experience; social reconstruction of factual fear and its use as a social binder and thus a temporary "antidote" to the threatening implosion of an uncontrolled, elemental fear, which would have socially devastating consequences.

Keywords

pandemic, the „Corona" virus, fear, philosophical cosmology, anthropophobia, Jean Delumeau.