



ATELIER
POPULAIRE

TOSCANO, ALBERTO

Mao i manihejstvo



TOSCANO, ALBERTO

Mao i manihejstvo

Buntovnik će biti iznad seksa, ili uopće neće biti buntovnik': ovaj lapidaran iskaz krasi knjigu *L'Ange* (1976.), jedno od najteže shvatljivih i najekstremnijih djela koje je za sobom ostavilo političko i intelektualno iskustvo francuskoga maoizma. U naknadnom pokušaju pojašnjavanja onoga što smatraju drastičnim raskidom između svojeg aktivizma i sveprisutne teme oslobođenja (seksualnog ili nekog drugog), Christian Jambet i Guy Lardreau nastoje skicirati ono što zovu oblicima kulturne revolucije, koje valja strogo razlikovati od ideološke revolucije unutar sustava kakva se ne obrušava na samo postojanje i diskurs gospodara – pozicije koju polemički pripisuju Lyotardovu libidinalnom materijalizmu i shizoanalizi Deleuzea i Guattarija.

Jambet i Lardreau se tako okreću redovničkim praksama ranoga kršćanstva, manihejskim temama 'mržnje prema seksu', 'mržnje prema radu' te 'mržnje prema mišljenju'. Evo pitanja koje kritički postavljaju Lacanovom lucidnom i zajedljivom političkom skepticizmu: je li moguć oblik otpora koji se ne preobražava u gospodstvo, tj. koji je kulturalan, a ne ideološki? Je li moguće zbiljsko razdvajanje Buntovnika od Gospodara?

Međutim, dualistička ontološka matrica ovoga koncepta izložena je ekstenzivnoj kritici u njihovoj kasnijoj suradnji u *Le Mondeu* (1978.), posebno u Jambetovu razmatranju barbarske volje za bezgrešnošću režima Crvenih Kmera u Kambodži. Na temelju tog kratkog spoja između kršćanskog asketizma, svibnja 1968. te razaranja Kambodže, nastojat ću se pozabaviti sljedećim pitanjima: djeluje li barbarski problem dualističkog ili 'andeoskog' revolta u korist određenog fatalizma prema neukidivosti gospodstva? Ili, naprotiv, moramo zamijeniti distinkciju između kulturne i ideološke revolucije nekim bolje artikuliranim konceptom otpora? Konačno, možemo li formulirati politički koncept žudnje koji zaobilazi alternativu između sumnjivog veličanja libidinalnoga materijalizma i perspektive revolta u potpunosti lišenog seksualnosti?

Narcizam odmetnika?

Sablasti obnove, ponavljanja i oponašanja oduvijek su opsjedale raznolike ideologije otpora, barem one koje nisu bile sklone veličanju radosti dvoznačnosti i hibridnosti, one za koje otpor ne predstavlja puko ime minimalne modulacije – iskrivljenja, odmaka, možda

čak izopačenja – u gusto artikuliranom prostoru hijerarhija, podjela i dominacija. Zbog doprinosa definiranju onoga što bi otpor danas mogao značiti, procjeni elementarne primjenljivosti ili djelotvornosti toga pojma i njegovih osnovnih značajki, htio bih se okrenuti jednoj relativno minornoj epizodi u peripetijama ovoga koncepta (makar ona bila, kako želim pokazati, simptomatična): kao prvo, intelektualnoj putanji koja je navela neke osobnosti koje su se razvile u struji francuskoga maoizma na formuliranje ideologije čistoga revolta ili apsolutnog otpora, čime su se suprotstavili suučesništvu marksističko-lenjinističke revolucionarne politike u prastarim mehanizmima moći i represije; kao drugo, reviziji spomenute teorije ‘andeoskog’ ili nedijalektičkog revolta u tragičku teoriju morala, čime se odvojio otpor oprimjeren moralnim prosvjedom i obranom ljudskih prava od svakoga pojma revolta koji se sada smatra ‘barbarskim’ – time prihvaćajući, unatoč svim poricanjima, ključnu tezu *nouvelle philosophie* u varijanti koju je pokrenuo i ‘stvorio’ Bernard-Henri Lévy, odnosno tvrdnju da *Das Kapital* i Gulage neposredno povezuje jedna krvava nit, te da se iza ‘totalitarnih’ katastrofa dvadesetoga stoljeća skriva dosluh filozofije s vlašću i državom.

Spomenutu putanju u malom prikazuju dva djela nastala suradnjom Christiana Jambeta i Guya Lardreaux, filozofa koji su se školovali na École Normale u vrijeme svibanjskih zbivanja, te aktivista Gauche Prolétarienne, najistaknutije maoističke organizacije razdoblja poslije 1968., koju je proslavila i potpora Foucaulta i Sartrea u borbi protiv cenzure njezinoga glasila *La cause du peuple*. GP se raspala 1974., nakon što je njezina praktična nedjelotvornost postala posve očitom, te nakon što je, u posljednji tren, uzmaknula pred opcijom oružane borbe. Bilo bi lako, a možda čak i korisno, svesti dva djela o kojima je riječ, *L'Ange* i *Le Monde*, na puke posljedice jednog savršenog pariškoga niza zbivanja koji je naveo nekolicinu djece elitnih građana, ‘male prinčeve Sveučilišta’, kako je Lacan podrugljivo dometnuo, na spektakularan ali nedjelotvoran i dezinformiran zagrljaj s kineskom kulturnom revolucijom, koji se pretvorio u razdoblje neizbježnoga razočaranja, preobrazio u jednako prenapuhanu i narcističku eksploataciju njihovih osobnih neuspjeha radi impresioniranja medija, te konačno doveo do suradnje sa sve izrazitijom hegemonijskom ideologijom ljudskih prava i humanitarnih

intervencija, čemu smo svjedoci i danas – prisjetite se Andréa Glucksmanna, bivšega člana GP i autora možda najpoznatijega djela *nouvelle philosophie*, *The Master Thinkers*, te njegovih deklaracija potpore Bushu. Takva mikrosociologija *normalien* aktivista više klase mogla bi pružiti neku dodatnu radost (pogotovo frankofobima među nama) ali neću joj se ovdje prepuštati.

Doista, sve što treba reći o ulozi koju su Jambet i Lardreau kao zastupnici jedne djelotvorne antirevolucionarne dogme, igrali u onome što bismo mogli nazvati ‘objektivno reakcionarnim’ ideološkim fenomenom, ekonomično je sažeto u dva teksta iz toga razdoblja: u zajedljivom Deleuzeovom intervjuu ‘Povodom novih filozofa te jednog općenitijeg problema’, te u ‘Disidentstvu ili revoluciji?’ Dominiquea Lecourta. Pored njihove uloge u gušenju svih filozofijskih i konceptualnih eksperimenata stvaranjem novoga žurnalizma ideja, te njihovog sudjelovanja u hladnoratovskoj temi ‘ljudskih prava’, koju je u Sjedinjenim Državama promicala tadašnja Carterova vlada, funkcija *nouveaux philosophes* svodi se na neumorno i javno izricanje dviju teza. Prema Deleuzeu, to su teze ‘Revoluciju moramo proglasiti nemogućom, jednoglasno i zauvijek’, te ‘za *nouveaux philosophes* jedina mogućnost revolucije je čisti čin mislioca koji je smatra nemogućom’. Lako je prepoznati način kojim je spajanje tih dviju teza učinilo *nouveaux philosophes* savršenim i susretljivim pijunima u pitanjima hladnoga rata, te im omogućilo da zadrže svoju privilegiranu komentatorsku poziciju tragičnih odmetnika od komunizma (u nekoj vrsti farsične pariške reprize Koestlerove generacije ‘boga koji nije uspio’). Iako ću, možda neizbježno, doći do određenog broja istih zaključaka, htio bih se suprotstaviti Deleuzeovoj analizi, te provizorno izbaciti rad Lardreauxa i Jambeta iz mreže njegovih povijesnih i ideoloških koordinata, da bih procijenio koliko je koristan u ponovnom promišljanju teme otpora.

Kao prvo, htio bih razmotriti njihov pokušaj mišljenja ‘autonomije revolta’. U sukobu sa svakom dijalektikom sustava i pobune, moći i otpora, Lardreau i Jambet nastoje dokučiti kakva bi bila apsolutna forma revolta, forma koja ne bi predstavljala puko ponavljanje vječne zbiljnosti gospodstva pod drugačijom krinkom. Upravo je ona obuhvaćena distinkcijom između ideološke i kulturne revolucije, temom koju prati oštra polemika protiv svake vrste seksualnog oslobođenja ili politike žudnje, koje osuđuju kao egzemplaran oblik revolta podložnog

23

23. ožujka 1958.
U Frankfurtu osnovan pokret “Borba protiv atomske smrti” koji će postati modelom organiziranja budućeg izvanparlamentarnog pokreta.

TOSCANO, ALBERTO
Mao i manijevstvo

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

iskupljenju. Htio bih razmotriti duboku podvojenost takvog 'manihejskog' poimanja revolta koje istodobno snažno kritizira zbunjujuće fantazme slobode i izražava nja kakve propagira određena vrsta libidinalnoga materijalizma, te služi kao priprema za poziciju koja je izložena u knjizi *Le Monde*, a koja, pretvarajući ostvarenje revolta u mjesto apsolutnoga zločina, 'privremeno' prihvaća vječnost nejednakosti radi politike protesta koja, nažalost, jedino može služiti određenoj vrsti gospodara (zapadnom gospodaru ljudskih prava i liberalne demokracije, gospodaru manjeg zla, slabom gospodaru).

Lacan protiv naturalista

Već sam spomenuo da Lardreau i Jambet u prvoj fazi svojega rada, na nepostojanoj granici između maoističkog ekstremizma i rezigniranoga pomirenja sa 'svijetom', polažu naglasak na mišljenje čistoga revolta, onog koji ne bi bio puki funkcionalni epifenomen koji se brzo reapsorbira u vječnu povijest dominacije. Međutim, taj je naglasak duboko određen 'neuspjehom' i upravo je zato pokušaj stvaranja jedne ontologije revolucije, ontologije 'drugoga svijeta' revolta pod znakom Anđela (uskoro ćemo vidjeti zašto ta pojava nosi to ime), prije svega operacija radikalne sumnje, bespoštedne kritike. Konkretno, čini se da je neuspjeh političkoga slijeda zbivanja koji nosi naziv 'kulturne revolucije' – u Kini u obliku ponovnoga nametanja reda i reformi (obilježena zagonetnom smrću Lin Piaoa), kao i Maovoga kulta, a u francuskom mikrokozmosu u obliku trijumfa reakcije i nesavladivoga problema oružane borbe – ostavio Jambetu i Lardreauu dvije ideološke opcije kojima bi se 1968. mogla ponovno razmotriti bez jednostavnog otpisivanja njezinoga zbivanja kao ne-događaja: (1) radikalizaciju pojma revolta koji bi se temeljio na bespoštednoj kritici svakoga dosluha s aparatima i diskursima dominacije; (2) preobrazbu manihejskoga događaja revolta, nade u ukidanje svake vlasti, u kapilarno mišljenje lokaliziranog otpora i žudeće proizvodnje, endemičnu mikropolitiku za koju 1968. označava sustavno izbjegavanje klasične alternative između jednakosti i nejednakosti, dominacije i ne-dominacije.

Kritičko pročišćenje revolta – poslije kojega će revolt biti autonoman i neiskupiv ili ga neće biti – nerazmrsivo je povezano sa žestokim napadom na drugu opciju (vidi podnaslov koji nosi *L'Ange: Pour une cynétique de semblant*). Karika koja nedostaje je Lacan. Lacanov je

sustavni skepticizam prema zbivanjima 1968. time izdignut na razinu filtera za pročišćavanje ideologije revolta: da bismo odustali od svakoga dosluha i svakog iskupljenja, moramo ne samo prevladati Lacana, nego i proći kroz njega, razotkrivajući potpuno iluzoran karakter libidinalnoga revolta da bismo pripremili teren za pravi revolt. Ili, ako želimo upotrijebiti dojmljivo geslo knjige *L'Ange*: 'Da bismo slijedili Maoa, moramo biti lacanovci!' Presudan element u tom polemičkom pročišćenju, činjenica da se čekanje Mesije poklapa sa zatiranjem privida, predstavlja neku vrstu tumačenja Lacanove formulacije 'diskursa Gospodara'. U njezinoj destiliranoj (i namjerno osiromašenoj) verziji koju iznose Jambet i Lardreau, njena je posljedica to da je (1) društvo bez gospodara nemoguće, te da je (2) svaka žudnja diktirana određenim odnosom s označavanjem, što znači da (2a) svaku žudnju održava odsutnost njezina predmeta te da (2b) svaku žudnju, kao i svaki užitak, u konačnici propisuje gospodar. Naravno, kritička i politička djelotvornost ove teze, koja ne razlikuje gospodara-kao-označitelja i gospodara-kao-političku-instanciju, počiva na pretpostavci da je zbiljnost u potpunosti diskurzivna. Kako piše Lardreau: 'Nema prirode, postoji samo diskurs o prirodi'; 'zbiljnost nije ništa drugo do diskurs'; 'svijet je utvara' [fantasme]. Ključna greška naturalizma, bio on 'trivijalan' ili 'libidinalni', jest poricanje tih psihoanalitičkih teza, te posljedično obmanjivanje subjekta koji misli i djeluje kao da se žudnja može realizirati (osloboditi ili izraziti), kao da se ukidanje gospodstva može postići određenom vrstom uporabe seksa.

Štoviše, grijeh takvoga naturalizma je u tome što, zaobilaznjem lakanovskoga pesimizma istodobno nastoji izbjeći problem nužnosti revolta (što je korelat neukidivosti gospodstva). Drugim riječima, nastoji raspršiti problem dominacije (jezične, političke) u tijek žudnje koji je ravnodušan prema svakom razdvajanju tlačitelja i potlačenog. To čini i radi izbjegavanja ključnoga pitanja koje postavlja Lacan, pitanja sudioništva filozofije u diskursu gospodara, koje formulira ovako: '*Qu'est que la philosophie désigne dans toute son evolution? C'est ceci – le vol, le rapt, la soustraction à l'esclavage, de son savoir [son savoir-faire], par l'opération du maître.*' Stega koju psihoanalitički diskurs nameće žudnji navela je Lardreau i Jambeta na ekstreman zaključak, jedini mogući put kojim bi se izbjegla pesimistična istina psihoanalize ('diskurs Gospodara je vječan, budući da

bivanje Gospodarom znači bivanje Gospodarom diskursa), odnosno tvrdnju da “moramo činiti upravo suprotno onome što govori diskurs oslobođenja, moramo u potpunosti razdvojiti seks i pobunu”.

Seks, odnosno, preciznije, seksualna žudnja podvrgnuta obliku označavanja na kojem se temelji gospodarstvo (‘la fonction de signifiant sur quoi s’appuie l’essence du maître’), predstavlja nešto što se ne može osloboditi, upravo zbog toga što je od početka do kraja konstituirano diskursom. Za Jambeta i Lardreaux, jedina nada da ostanu maoisti (u smislu pobornika apsolutnog revolta, ukidanja dominacije), nalazi se stoga u prekidanju svake veze između revolta i seksa. Iz toga proizlazi i nužnost postavljanja distinkcija: tijela od seksa, misli od razuma, te diskursa od diskursa gospodara. Anđeoski karakter revolta posreduje upravo tu bespolnost, a predodžba o ‘buntovniku koji misli’ preobražava se u ‘korekciju’ Lacana: da ne bismo sveli revolt na puklo roktanje bestijaliziranoga subjekta, na groteskni teatar afezata žrtve, ili na bezuman diskurs, moramo dopustiti mogućnost misli revolta. Čini se da je paradoksalan zaključak, naravno, u tome da su žudnja i revolt neusklađivi. Sadeovski i libidinalni naturalisti (materijalisti) upuštaju se nečiste savjesti u prikrivanje te neusklađivosti (time što, primjerice, koriste iluziju subverzivnosti za stvaranje još većega broja mjesta za izvlačenje viška vrijednosti), što vodi propagiranju jednog privida revolta, perverzije koja je komplementarna održavanju ili čak povećavanju moći gospodara.

Od čega se sastoji privid revolta (ili otpora, subverzije - za sada ćemo smatrati te pojmove istoznačnima)? Sastoji se od težnje zaobilaznja nužnog ali umjetnog zatvaranja Gospodstva, koje je u politici lucidno zamijetio Hobbes, a u nesvjesnom Lacan, uspostavljanja veze između žudnje i prirode. U biti, postojanje prirode nalazi se u temelju privida revolta. To je razlog zbog kojega Jambet i Lardreaux favoriziraju Hobbesa i Lacana umjesto Lockeja i Sadea (da ne spominjemo predmet njihove najzlobnije tirade, Lyotarda): oni istodobno lucidno ukazuju na besmrtnost i (diskurzivnu) artifičijalnost gospodstva, ne pokušavajući ga prispodobiti nikakvim prirodnim znakovima ili procesima. Jasno je da se ovdje suočavamo s teorijskom borbom protiv jedne od posljedica 1968., promicanja libidinalnoga materijalizma obilježenog povratkom Sadeu, povratkom koji u Sadeu nastoji razabrati neku vrstu antiautoritarnoga sadržaja.

Mržnja prema seksu

L’Ange započinje izrazito autobiografskim (iako visoko poetiziranim) tonom kao pripovijest o obraćanju razapetom između neuspjeha jednog projekta i ponovnoga uvođenja reda s jedne, te novih, lažnih proroka s druge strane: citatima Svetoga Petra i Becketta, prizvukom očaja, spominjanjem besanih noći i uništenih života. Usred tog vala slabosti i uzmaca nalazi se jedan poziv: ‘Nećemo si dopustiti da nas schreberiziraju.’ Obraćanje nije bilo psihotično, nešto se mora sačuvati: ‘Znamo da se dvoličnost mora odbiti, da postoje dva puta i da su jedan drugome odvrtni, da ne smijemo biti otpadnici, ali također ne smijemo ulaziti dublje u naše nesavršeno obraćanje: unatoč svojoj moći i dominaciji, treba zadržati nadu da je, unatoč svemu, moguć jedan drugačiji svijet. Kao naznaka te mogućnosti, nije nam se ukazao nikakav drugi prizor do Anđela.’ Čemu okret ka kršćanstvu u samom trenutku kada obraćanje propada, pogotovo imajući na umu to da potpisnici kažu, slijedeći Lacana, kako ‘činjenica da Bog postoji znači da ga nema’? Zbog toga što, tvrde Jambet i Lardreaux, da bismo razjasnili neuspjeh i ostali vjerni mogućnosti jedne politike ne-dominacije, istodobno se kloneći svakoga privida oslobođenja kakvo pruža libidinalni materijalizam filozofa poput Lyotarda, Deleuzea i Guattarija, moramo propitati oblike kulturne revolucije da bismo razumjeli način kojim se praktično poricanje vlasti (što je njihova polazna definicija kulturne revolucije) može preobraziti ili biti preobraženo u drugačiji diskurs gospodstva i druge, možda brutalnije oblike dominacije. Središnji esej knjige *L’Ange*, Lardreauxov prekrasno naslovljen tekst ‘Lin Piao kao volja i predodžba’, upravo stoga predstavlja istraživanje (primitivnoga) kršćanstva kao formalne matrice kulturne revolucije koju krase presudno važna izomorfijska sa specifično marksističkom-lenjinističkom kulturnom revolucijom, istodobno sadržavajući neke duboke pouke o njezinim paradoksima i ograničenjima.

U određenom smislu, usporedivo s novijim radovima Badioua, Žižeka ili Agambena, Jambet i Lardreaux su postavili tezu da je kršćanstvo vječni uzor kulturne revolucije. Njihov konkretan cilj u ovoj vježbi poredbe formi antiautoritarne subjektivacije povezan je s dvostrukim odnosom s Lacanom: s jedne strane, kako piše Lardreaux, ‘on je jedini koji danas misli, jedini koji nikada ne laže, *le chasse-canaille*’ (drugim riječima, protuotrov



25

4. travnja 1958.
U organizaciji Kampa-
nje za nuklearno razo-
ružanje (predsjednik
filozof Bertrand Rus-
sel) održan prvi Alder-
mastonski protunuk-
learni marš od Londo-
na do Aldermastona
gdje je bio pogon za
izradu nuklearnog
oružja. Prvi izraz
građanskog aktivizma
u poslijeratnoj Europi.

TOSCANO, ALBERTO
Mao i manijehstvo

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.



Pol Pot

prividu oslobođenja i zbiljnosti kapitalističkog izopačenja, kakvo navodno raspačavaju Lyotard i njemu slični). S druge strane, ako 'drugačiji svijet' – ne bolji ili nježniji svijet, nego svijet bez gospodara – jest ostvariv, ako 'andeoski revolt' nije kontradikcija, tada se Lacanov transcendentalni pesimizam mora opovrgnuti. Strategija se sastoji od podjele revolucije, u određenom smislu podjele same diobe između kulturne i ideološke revolucije. Volja za apsolutnom čistoćom predstavlja zakon kulturne revolucije. Dakako, to znači da, iz točke gledišta poretka koji takva revolucija namjerava ukinuti, kulturna revolucija jednostavno ne postoji – u kršćanstvu, krajnja bezgrešnost je samo zakrabuljeni preludij razvratu koji je lako klasificirati (kao što je bio slučaj s hodočašćima u kojima su se spolovi miješali), u politici je društvo bez gospodara jednostavno paravan ili predsooblje drugog oblika dominacije, tako da je bolje izbjeći opasnosti pročišćenja koje se jedino može pretvoriti u nečist.

Distinkcija između njih nadaje se u razlici koja se razotkriva između sklonosti ideološke revolucije simboličkoj kastraciji koja se prihvaća utoliko što predstavlja negaciju negacije, dakle poziciju dobra, te stvarne kastracije krivovjernika ili kulturnog revolucionara, koja predstavlja čist i nepovratni gubitak, te ga stoga 'ideološka' crkva teološki izjednačava sa samim zlom. U kasnijem 'Razmišljanju o novoj državi Kambodži' napisanom 1978., gdje se suprotstavlja oduševljenju koje je kod samih Lardreaux i Jambeta, kao i Badioua, izazvao Crveni Kmer svojom okupacijom Phnom Penha 1975. (Badiou se, naravno, nije naknadno odrekao svojih izjava, kako Jambet naglašava), Jambet ovako definira bit 'kulturne revolucije': 'Konačno odbacivanje gospodstva podrazumijeva ukidanje svih njegovih atributa, bez poštete ijednoga od njih. U samoj biti pobune, u njezinoj definiciji, postoji ova volja za radikalnim iscrpljenjem temelja gospodstva. Među nezaobilaznim obvezama čije je nestajanje nezamislivo vladaru svakoga društva, na prvom je mjestu obveza njegova stada da se razmnožava (...); povrh toga, postoji obveza da se proizvodi i štuje određena količina znanja.'

Za trenutak ću se vratiti analizi režima Pol Pota u kontekstu takve karakterizacije revolta. Vratimo li se pitanju kršćanstva, kojemu Lardreau u knjizi *L'Ange* pristupa u foucaultovskom smislu prakse ranih heretičkih sekti, ključni elementi njegove kulturne revolucije

su, dakle, odbijanje seksa (užitka, obitelji i spolne razlike) te odbijanje rada, čime se odbija zapovijed vladara da njegovo stado ili njegova stoka – Lardreau ustrajava na riječi *bétail* – proizvode i reproduciraju, u svakom smislu, od fiziološkog do ekonomskog. Nakon što je uspostavio razliku između kulturne revolucije (ukidanja vlasti) i ideološke revolucije (zamjene jedne vlasti drugom, simuliranja vlasti), Lardreau ukazuje na samostan kao mjesto preobrazbe kulturne u ideološku revoluciju (mjesto obraćanja koje zapravo predstavlja prijelaz iz jedne povijesti ili svijeta u drugi, na temelju dualističke matrice koja je uspostavljena u ishodištu), mjesto preobrazbe iz besciljne, deseksualizirane bludnje hodočašća u fiksaciju na zemlju, radne rasporede i spolne podjele zreloga samostanskog života; konačno, mjesto podjele između onih koji imaju *vocatio* i onih koji nemaju, u suprotnosti s nekontroliranom zarazom revolucionarnim idealom. Izvan primjera kršćanstva, te s izrazitim osvrtom na pseudorevoluciju koju naziru u osloboditeljskim temama 1968., seksualni se užitak promatra kao ključni faktor u preobrazbi kulturne u ideološku revoluciju, kojim se ukidanje gospodstva mijenja za moralno prevrednovanje – pitanje o tomu je li njegov rezultat oslobođenje ili represija potpuno je nevažno iz perspektive samoga revolta. Stoga Lardreau mržnju prema seksu promatra kao bijeg iz toga žanra sustavnih ucjena. On upravo u tom svjetlu čita brojne rasprave o ulozi djevičanstva: konkretno, u kulturnoj revoluciji treba ukinuti spolnu razliku, da bi se gospodar izmaknulo uporište, čime će se stvoriti neka vrsta militantne jednoobraznosti ili nerazlučivosti – koja je daleko moćnija od nemoralna – u odnosu na prirodu, jednako kao i Crkvu. Ključ je u činjenju samoga sebe bezvrijednim za gospodstvo. Djevičanstvo i miješanje tijela u hodočašću i askezi stoga predstavljaju zapreku kontroli i podjeli osjetilnog – a ne vrstu negacije kojom je lako manipulirati, ili pak funkcionalan eksces.

Međutim, mržnja se nažalost pretvara u zakonsku odredbu, a gospodar reprodukcije može samo ograničiti širenje njezine provedbe ublažavajući njezine posljedice. To se događa u ideološkom kršćanstvu, čije su institucije, kako pokazuje Lardreau, zaokupljene otklanjanjem prijetnje aseksualne mase hodočasnika bez spola, imena, mjesta, u potpunosti neproaktivne, glatke i sterilne mase koju moć nema za što uhvatiti. Ostavimo li po strani pitanje znanja i revolucionarne mržnje prema

znanju (što je treća meta heretika/revolucionara), vrijedi naglasiti važnost teme mržnje prema radu. U analizi samostanskog života, on slijedi putanju paralelnu seksu, polazeći od neke vrste mistične lakoće i završavajući na prinudnom radu, pri čemu se asocijalna kulturna revolucija pustinjaških redovnika preobražava u ideološku revoluciju koja samo mijenja antičku podjelu između *vita activa* (tjelesnoga rada) i *vita contemplativa* (intelektualnog rada) u stjecaj duhovne čestitosti i obveze rada u okvirima institucionaliziranoga samostanskog života.

Nulta godina

Okrenemo li se Jambetovoj raspravi o Kambodži u knjizi *Le Monde*, te načinu kojim se ona povezuje s pomakom od distinkcije između kulturne i ideološke revolucije do distinkcije između kulturne revolucije (ili pobune *tout court*) i terorizma, tema rada otvara put mnoštvu novih spoznaja. Kmeri se najprije predstavljaju kao 'najčistiji' pokušaj u rodoslovlju pročišćenja, jer se odnose spram marksizma-lenjinizma na isti način kao što je ovaj bio u odnosu spram proudhonovskog anarhizma; odnosno, riječ je o optužbi da prethodnik nije otišao dovoljno daleko u razaranju staroga, da su njegovi revoluti bili puke odgode, premještaji u hijerarhiji koji ne napadaju načelo izrabljivanja i represije u temelju te hijerarhije. Jambet svojem iskazu o biti revolta pridružuje jednostavnu tezu koja je već bila predstavljena u knjizi *L'Ange*. U prethodnoj knjizi, iz Lardreauova pera, te u odnosu na dragovoljno pokoravanje i pogubno neznanje učenika, asketsku servilnost redovnika, ta je teza poprimila sljedeći oblik: 'Od trenutka u kojem Mržnjom prema Mišljenju (ili nepriznavanjem znanja) više ne zapovijeda mržnja prema Gospodaru, nego radije prema pokornosti, ona se pretvara u zazorno izvrgavanje mišljenju Autoriteta.'

Takvo zazorno pokoravanje svake točke otpora, dodatno pogoršano terorističkim zatiranjem tijela, predstavlja ono što će Jambet nazrijeti u izvješćima svjedoka i partijskim dokumentima kambodžanske 'organizacije', Angka, o kojoj piše: 'ne-znanje odjednom postaje jedino znanje koje vlast Angka posjeduje.' Kako objasniti taj obrat kulturne revolucije u teror autoriteta? Za Jambeta objašnjenje je, u općenitom smislu, jednostavno, i sastoji se u sljedećem teoremu: Kada revolt konzervira jednog od atributa Gospodara, on stvara maksimalnu Državu. Drugim riječima, kada se kulturna

revolucija oslanja na apsolutizaciju jednog elementa – u slučaju Kambodže, na poopćenje imperativa proizvodnje, impersonalnog rada koji se nameće anonimnoj masi 'jednakih' (izvrtanje proleterske čistoće u sumornu repetitivnu azijskoga načina proizvodnje), uz popratno uništenje užitka i zatiranje znanstvenoga znanja – ona ima za posljedicu najjači apsolutni autoritet, ukidanje svake materijalne potpore praksama otpora ili, štoviše, bilo kakvim subjektivacijskim alternativama podvrgavanju imperativu bezvlašća. Drugim riječima, pokušaj povezivanja Jambetove rasprave s pitanjem kapitalizma, ukidanja izrabljivanja koje djeluje kroz tajnoga Gospodara – Pol Pota kao Brata Broj Jedan, Angka (Organizaciju) kao nevidljiv, anonimni entitet koji gospodari bezvlašćem – preobražava se u najapsolutniju i najnemilosrdniju represiju koju možemo zamisliti. Međutim, je li ova alternativa između slijepe vjernosti maniji pročišćenja, te prihvaćanja neke varijante liberalne demokracije kao jedinoga materijala otpora, uistinu poticajna?

S onu stranu manjega zla

Pitanje koje na negativan način postavlja putanja koja se kreće od *nouvelle résistance* organizacije *Gauche Proletarienne* do bespolne autonomije revolta knjige *L'Ange*, pa sve do pomirenja sa svjetovnim moralom u knjizi *Le Monde*, glasi: mora li pokušaj bijega od logike neuspjeloga revolta u svoje tri grane (strukturnom ponavljanju, zrcalnom udvostručanju te rehabilitaciji) završiti u misticismu i/ili pomirenju s liberalno-kapitalističkim *statusom quo*? Ili, prisvajajući riječi Jacquesa Rancièrea, je li moguće distancirati se od logike neuspjeloga revolta i autonomije revolta prema naizgled nijansiranoj, ali u konačnici moćnijoj afirmaciji postojanja i spoznatljivosti logičkih revolta? Jambetov i Lardreauov rad sklopljen u nekoj vrsti mističnoga realizma: na ovom su svijetu neki Gospodari bolji od drugih, a jedini je revolt duhovni, unutrašnji revolt. Ironija povijesti kojom se maoistički lakanovac pretvara u mračnog rođaka rortyjevskog liberalnog ironičara (ili nečaka Koestlerova Yogija) koji potišteno procjenjuje tko je manje zlo - Kerry ili Bush, te se povlači u duhovni *foyer intérieur* da bi ga obuhvatilo svjetlo Molla Sadre ili ledene dubine Lautréamonta – dakle, je li to još jedan razlog za odustajanje od fanatizma revolta ili njegove moguće autonomije? Mislim da možemo odgovoriti niječno, i to zbog dva razloga.

Prvi ima veze s Lacanom: svodi li se uistinu njegovo učenje na moralnu procjenu gospodara, trezvenu spoznaju manjega zla? Drugi se tiče Marxa. Ponajprije, takoreći, Marxa s Lacanom: Jambet i Lardreau izbjegavaju problem viška vrijednosti, problem *plus-de-jour* kao nešto što bi moglo utjecati na prirodu gospodstva. Drugi se razlog tiče Marxa aktivista: da bi Jambet i Lardreau izmakli dijalektici gospodstva, oni ne samo da moraju držati hvalospjeve zbiljskoj kastraciji, već moraju izbrišati realan politički problem dijalektike naznačen maoističkom formulom 'jedno se dijeli u dvoje': kakva vrsta organizacije, kakva vrsta političkoga subjekta može izvesti odlučan raskid s kapitalističkim poretkom, i to tako da postane najtipičnijim dijelom te ne-dominacije, njezinim ostvarenjem? Izlaz iz moralne ucjene 'manjega zla' može se aktivno osmisliti samo mišljenjem odlučnog i organiziranog odcjepljenja od gospodstva.

Međutim, da bismo osmislili takav raskid, da bismo osmislili jednu ideologiju revolta, komunističku politiku koja bi odgovarala našem spletu okolnosti, od presudnog je značaja uzeti u razmatranje specifičnosti kapitalizma, čak i u smislu teorije diskursa koju promiče Lacan. Postoje dvije opcije. Prva je Lacanova, iz *Seminara XVII*. Tamo se suočavamo sa specifičnostima kapitalizma (i realnog socijalizma) kao varijacijama diskursa gospodara – Lacanovim riječima, 'moderniziranim diskursom gospodara' – koji na tragu izvornoga filozofijskog izvlaštenja robovog 'umijeća' stavlja znanje (S₂) na mjesto gospodstva ili djelatne sile. Drugu možemo pronaći u Žižekovoj knjizi *Tarrying With the Negative*, i to s posebnim naglaskom na Crvenom Kmeru. Prva Žižekova teza odnosi se na to da ključ suvremenoga kapitalizma nije gospodar-označitelj po sebi, nego navodno zasićena mreža znanja, bez manjka i bez transcendencije. Iz toga slijedi zloglasna teza prema kojoj je spinozizam ideologija kasnoga kapitalizma (ovo bi se itekako moglo primijeniti na De Landu i našu zakašnjelu fascinaciju kibernetikom).

Dakle, je li Kmer uistinu, kako tvrde Jambet i Lardreau, zbiljsko ostvarenje autonomije buntovnika, takvo da bismo se bili obvezni odreći revolta u korist moralnoga stava 'manjega zla'? Žižek odgovara niječno. Pokrete poput Crvenih Kmera moramo shvatiti kao brutalna rješenja ('beskonačni sud', kazano hegelovskim jezikom) unutrašnjih antagonizama koji definiraju

politički okvir kasnoga kapitalizma, između formalne praznine liberalne demokracije (Badiouovog kapital-parlamentarizma) i preživjelih 'tradicionalnih elemenata' (u tom je smislu Angka Pol Pota zrcalna suprotnost suvremenom salafizmu) – drugim riječima, kao 'konstitutivni antagonizam današnjega kapitalizma'. Što se tiče Kmera (i njihovih peruanskih pandana Sendero Luminoso), Žižek piše: 'Rezultat tog očajničkog nastojanja da se prevlada antagonizam između tradicije i moderniteta' koji paradoksalno ujedinjuje 'najradikalniji antimodernizam domaćega stanovništva (odbijanje svega što definira modernitet: tržišta, novca, individualizma...) s izrazito modernim projektom brisanja cijele simboličke tradicije i početka s nulte točke' jest 'dvostruka negacija: radikalno antikapitalistički pokret (odbijanje integracije u svjetsko tržište) spojen sa sustavnim uništenjem svih tradicionalnih hijerarhijskih društvenih veza, počevši s obitelji (na razini 'mikromoci', Crveni Kmer je funkcionirao kao 'antiedipski' režim u najčistijem obliku, odnosno kao 'diktatura adolescenata' koje je poticao na to da se odreknu svojih roditelja)'. Međutim, to znači da tumačenje Kmera kao istine barbarskog anđela – drugim riječima, predodžba prema kojoj svaki pokušaj ostvarivanja i totaliziranja diseminacije nepostojanih događaja revolta ne predstavlja ništa drugo doli utjelovljenje (radikalnog) zla, te razloga za prihvaćanje 'najdobrohotnijega' gospodara – predstavlja fundamentalnu grešku koja ignorira sistemski obzor njihova pojavljivanja (jednako kao što ignorira niz povijesnih uvjeta: Nixonovo i Kissingerovo 'tajno' bombardiranje sela u Kambodži).

Kako piše Žižek, Kmer, jednako kao i Sendero, a u komplementarnom smislu i različiti oblici islamskog aktivizma koji su upitno izjednačeni pod zastavom Al Qaeda, 'predstavljaju integralan dio pojma kasnoga kapitalizma: ako želimo kompromitirati kapitalizam kao svjetski sustav, moramo uzeti u obzir i njegovu unutrašnju negaciju, 'fundamentalizam', kao i njegovu apsolutnu negaciju, beskonačni sud koji mu se objavljuje.' Dakako, otvoreno pitanje, koje niti izdaleka nije riješeno nikakvim oblikom lenjinizma djelovanja one vrste kakvu je u posljednje vrijeme promicao Žižek, glasi: što je odvajanje od materijalne i diskurzivne zbiljnosti kasnoga kapitalizma, koje se ne bi jednostavno svodilo na simptom? Mislim da bi nas odgovor na ovo pitanje naveo na zaključak da je ideologija otpora, kao i ideolo-

gija čistoga revolta, nedostatna upravo u razmjerima u kojima istinsko odvajanje zahtijeva novo promišljanje organizacije. Završimo provokacijom: možda bi nam bilo mudrije razmišljati o aktivističkoj i institucionalnoj povijesti Crkve, kako nam Badiou nalaže u svojoj *Théorie du sujet*, nego ustrajati u subjektivnoj logici čina, obraćenja i hereze.

Objavljeno uz dopuštenje autora
s engleskoga preveo Luka Bekavac

29

21. prosinca 1958.
General Charles de
Gaulle postaje francu-
skim predsjednikom

TOSCANO, ALBERTO
Mao i manihejstvo

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.