



NOUS SOMMES TOUS

INDÉSIRABLES

ATELIER
POPULAIRE

ŽIŽEK, SLAVOJ

Gdje smo 40 godina nakon '68?



ŽIŽEK, SLAVOJ

Gdje smo 40 godina nakon '68?

U razdoblju koje samo sebe naziva post-ideološkim, ideologija je više nego ikad područje borbe – između ostalog, i borbe za prisvajanjem tradicija iz prošlosti. Jedan od najočitijih indikatora tog problema je liberalističko prisvajanje Martina Luthera Kinga koje je samo po sebi tipičan primjer ideološkog čina. Henry Louis Taylor nedavno je primijetio kako ‘svi, pa čak i mala djeca znaju za Martina Luthera Kinga i njegov najveći trenutak slave s rečenicom ‘Imam san/sanjam’’. Međutim, nitko ne ide dalje od te rečenice. Sve što o tom tipu znamo jest da je sanjao. Ne znamo kakav je to san. King je prošao dug put od govornika kojem je pljeskala okupljena gomila na putu za Washington 1963. godine kad su ga predstavljali kao ‘moralnog vođu naše nacije’: nakon što se počeo baviti pitanjima koja nadilaze problem segregacije izgubio je velik dio javne podrške i počelo ga se sve više smatrati nepoželjnim. Okrenuo se problemima siromaštva i militarizma stoga što ih je smatrao ključnima da bi se jednakost doista ostvarila i udjelovala, da ne bi i dalje ostala puka rasna jednakost. Kazano Badiouovim terminima, King je ‘aksiom jednakosti’ provodio mnogo dublje od problematike rasne segregacije: pred smrt zalagao se za rješavanje problema siromaštva i rata. Govorio je protiv rata u Vijetnamu, a ubijen je u Memphisu u travnju 1968 godine kad je pružao podršku radnicima gradske čistoće koji su štrajkali. Slijediti Kingov put znači slijediti nepopularan umjesto popularnog, narodskog puta.

Sve one osobine koje danas povezujemo s liberalnom demokracijom i slobodom (sindikati, pravo glasa svima, slobodno i cjelovito obrazovanje, sloboda štampe, itd.) i koje su ostvarene dugom i teškom borbom nižih klasa u devetnaestom stoljeću, nipošto se ne mogu smatrati ‘prirodnim’ posljedicama kapitalističkih odnosa. Prisjetimo se svih onih zahtjeva s kojima završava *Komunistički manifest*: većina njih – uz iznimku ukidanja privatnog vlasništva nad sredstvima proizvodnje – danas su široko prihvaćeni u ‘buržoaskim’ demokracijama, a zapravo su rezultat narodne borbe. Treba ukazati na još jednu činjenicu koju se često zanemaruje: danas se jednakost između bjelačkog i crnačkog stanovništva slavi kao ostvarenje američkog sna i doživljava kao neprikosnoven političko-etički aksiom. Međutim, tijekom 1920-tih i 30-tih godina prošlog stoljeća komunisti su predstavljali JEDINU političku snagu koja se zalagala

za potpunu rasnu jednakost. Kapitalistička propaganda ovdje laže i vara na isti način kao što to radi i Katolička crkva predstavljajući se kao 'prirodni' zagovornik demokracije i ljudskih prava nasuprot svim prijetnjama totalitarizma – kao da crkva nije prigrlila demokraciju tek na kraju devetnaestog stoljeća, a čak i tada mrzovoljno, kao neku vrstu očajničkog kompromisa, jasno pokazavši da joj je draža monarhija, te da je ovo ustupak novome vremenu koje dolazi.

Općeniti princip kojeg bi trebalo slijediti sastoji se u tome da se 'hegemonije vrlo često smatraju pozicijom manjine, kao obranu protiv onog što se smatra hegemonskom pozicijom' (Sara Ahmed). Prigovarajući zbog terora liberalne političke korektnosti, neokonzervativci se prikazuju kao zaštitnici ugrožene manjine. Današnje uzdizanje 'manjina' i 'marginalaca' nije ništa drugo doli dominantni stav većine. Ovome bih mogao dodati još samo nekoliko drugih primjera poput onog gdje kritičari napadaju patrijarhat kao da on još uvijek označava hegemonsku poziciju. 'Kad god je buržoazija imala slobodne ruke, dokrajčila je sve feudalne, patrijarhalne i idilične odnose' – ovu rečenicu koju su Marx i Engels napisali još prije 150 godina u prvom poglavlju *Komunističkog manifesta*, i dalje ignoriraju oni lijevi kulturni teoretičari koju su svoju kritiku usmjerili na patrijarhalnu teoriju i praksu. Nije li došlo vrijeme kad bi se trebali začuditi nad činjenicom da je kritika patrijarhalne dominacije postala glavnom metom upravo u ovom našem povijesnom trenutku kad je patrijarhat definitivno izgubio svoju hegemonsku ulogu i kad ga je izbrisao tržišni individualizam vladavine Prava? U što su se to patrijarhalne obiteljske vrednote pretvorile kada dijete može tužiti svoje roditelje zato jer ga zanemaruju i zlostavljaju, odnosno kad su i obitelj i roditelji *de iure* svedeni na stranu koja potpisuje privremeni ugovor između nezavisnih pojedinaca koji se u svakom trenutku može razvrgnuti?

Jedno od područja takve borbe predstavlja i sjećanje na 1968 godinu. Jedan poznati grafit s pariških zidova '68 kaže kako 'strukture ne hodaju ulicama', odnosno da se velike studentske i radničke demonstracije iz te godine ne mogu objasniti u strukturalističkim terminima (zbog čega neki povjesničari postavljaju 1968 kao godinu koja razdvaja strukturalizam od poststrukturalizma koji je bio, tako se kaže, mnogo dinamičniji i mnogo više sklon konkretnim političkim intervencija-



Jacques Lacan

ma). Lacan je na ovo odgovorio da se upravo TO desilo 1968 godine: strukture su se spustile na ulice, tj. ona vidljiva i turbulentna zbivanja u krajnjoj liniji bila su rezultat strukturalne neuravnoteženosti – prema Lacanu, riječ je o prijelazu s diskursa Gospodara na diskurs Sveučilišta.

Ovdje se javlja čitav niz pitanja. Je li Lacan bio u pravu, odnosno je li prijelaz od Gospodara prema Sveučilištu sve što se doista desilo tijekom '68, pri čemu su onda sva ona opijenost slobodom i entuzijazam bili tek sredstva za zamjenu jednog oblika dominacije jednim drugim oblikom dominacije (prisjetimo se izazova kojeg je Lacan uputio studentima: 'Vi ste kao revolucionari zapravo histerici koji zahtijevaju novog gospodara. I dobit ćete ga.'). Čak i ako je bio u pravu, je li onda '68 bila singularni događaj ili rascjep i proturječan događaj pri kojem su se razne političke struje borile za hegemoniju? Ovo potonje ide u prilog činjenici da je Nicholas Sarkozy u izbornoj kampanji 2007 godine kazao kako se njegova velika zadaća sastoji u tome da Francuska napokon prevlada 1968. godinu, unatoč tome što ju je s aklamacijama prisvojila hegemonika ideologija zbog razorne snage seksualnih sloboda i njene protu-hijerarhijske kreativnosti. Dakle, postoji 'njihov' i 'naš' svibanj '68 – današnje ideološko sjećanje u cijelosti je zaboravilo na 'našu' temeljnu ideju svibanjskih demonstracija i na vezu između studentskih prosvjeda i radničkih štrajkova...

Ovo nas dovodi do veoma važne teme nejasnih odnosa između moći i znanja u modernim društvima: u onome što Lacan naziva diskursom Univerziteta, autoritet se provodi pomoću (stručnoga) znanja. Jacques-Alain Miller je u pravu kad ukazuje na to koliko se malo pažnje posvećivalo Lacanovim originalnim uvidima kad je riječ o odnosu znanja i moći: nasuprot Foucaultu koji je beskrajno razrađivao motiv veze između njih (znanje nije neutralno nego je i ono sâmo aparat moći i kontrole), Lacan 'o modernom dobu govori u kontekstu razdvojenosti, cijepanja i neslaganja između znanja i moći(...) Dijagnoza bolesti civilizacije koju Lacan postavlja sastoji se u tome da se znanje 'neproporcionalno brže razvijalo u odnosu spram učinaka moći'. U jesen 2007 godine u Češkoj se razbuktala javna rasprava: iako je nadmoćna većina građana (oko 70%) bila protiv izgradnje američkih vojnih radara na teritoriju Češke, vlada je svejedno nastavila ostvarivati ovaj projekt. Vladini predstavnici odbacili su zahtjeve za raspisivanjem referenduma tvr-

9

1942 – 1952.
Kongres za rasnu jednakost (CORE) organizira prve proteste sjeđenjem (sit-in) nadahnut Ghandijem. Chicago (1942), St. Louis (1949) i Baltimore (1952).

ŽIŽEK, SLAVOJ

Gdje smo 40 godina nakon '68?

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.

deći da se o tako osjetljivim pitanjima nacionalne sigurnosti ne može odlučivati na referendumu, jer ona mora biti prepuštena vojnim stručnjacima. Slijedimo li ovakvu logiku do krajnjosti, dolazimo do neobičnog rezultata: a o čemu se to onda MOŽE glasati? Ne bi li gospodarske odluke trebalo prepustiti ekonomskim stručnjacima, itd.?

Ovakva nas situacija na najradikalniji način dovodi do slijepe ulice suvremenog 'društva izbora'. Klasična situacija prinudnog izbora je situacija u kojoj sam slobodan birati, ali pod uvjetom da učinim pravi izbor, tako da mi je preostala jedino prazna gesta u kojoj se pretvaram da slobodno izabirem ono što su mi nametnuli stručnjaci za neko područje. Ovdje je posve suprotno: izbor je *doista* slobodan i upravo zbog toga proizvodi još veću frustraciju: neprestano se nalazimo u poziciji gdje moramo odlučivati o stvarima koje će u bitnom smislu utjecati na naš život, ali činimo to bez da takav izbor utemeljimo na znanju. Kako kaže John Gray, 'bačeni smo u vrijeme u kojem se sve čini privremenim. Nove tehnologije iz dana u dan mijenjaju naš život. Tradicije iz prošlosti nemoguće je povratiti. No istovremeno uopće ne znamo što bi nam budućnost mogla donijeti. *Prinudjeni smo živjeti kao da smo zaista slobodni.*'

Stoga nije dovoljno preinačiti klasičan motiv kojim je zaokupljena marksistička kritika: 'iako navodno živimo u društvu izbora, izbori koji su nam preostali odnose se na trivijalna pitanja, a njihova prekobrojnost skriva odsustvo istinskoga izbora, onog koji bi mogao utjecati na temeljne strukture o kojima ovisi naš život'. Iako je ovo istina, problem se ipak nalazi u tome što smo prisiljeni birati a da pritom istovremeno nemamo na raspolaganju znanje koje bi nam omogućilo da izaberemo pravu stvar. Preciznije kazano, ono što nas čini nesposobnim za djelovanje nije činjenica da 'još uvijek ne znamo dovoljno' (npr. je li čovjekovo djelovanje izravno izazvalo globalno zatopljenje, itd.) nego nešto posve suprotno: činjenica da znamo previše i da ne znamo što bi napravili s tom gomilom proturječnog znanja i kako bi ga podredili Gospodaru-Označitelju. Crkva je nanjušila taj manjak i ubrzo se ponudila kao Gospodar koji jamči da će eksplozija znanstvenog znanja ostati u 'ljudskim granicama' i da nas neće preplaviti: radi se, dakako, o taštoj nadi.

Naposljetku, evo jednog velikog pitanja: ukoliko je svibanj '68 predstavljao (kao što tvrdi Alain Badiou) svr-



Toni Negri

šetak jedne epohe, označavajući (zajedno s kineskom Kulturnom revolucijom) definitivno iscrpljivanje velikih revolucionarnih političkih projekata koji su počeli s Oktobarskom revolucijom, gdje se onda danas nalazimo? Jesmo li mi koji još uvijek polažemo nade u radikalnu alternativu hegemonskom parlamentarno-demokratskom kapitalizmu osuđeni na povlačenje i djelovanje s nekih drugih 'područja otpora', ili je još uvijek moguće zamisliti neku radikalnu političku intervenciju?

Prevladavajući odgovor na ovo pitanje glasi NE. Današnju Ljevicu (ili barem ono što je od nje ostalo) opsjeda strah: to je strah od izravnog suprotstavljanja Državnoj Moći. One koji još uvijek ustraju na borbi protiv nje (a kamoli one koji bi je željeli direktno preuzeti) odmah se optužuje da su zaglavili u 'staroj paradigmi': zadaća se danas sastoji u odupiranju Državnoj Moći povlačenjem iz njezina dometa, izuzimanju iz njezina kruga, stvaranju novih prostora koji se nalaze izvan njezne kontrole. Ovu dogmu današnje akademske Ljevice najbolje sažima naslov knjige, zbirke intervjuva s Tonijem Negrijem: *Goodbye Mister Socialism*. Ideja se sastoji u tome da je prošlo vrijeme stare Ljevice i njenih dviju verzija – reformističke i revolucionarne – koje su obje željele preuzeti državnu moć i zaštititi prava radničke klase. Danas je dominantni oblik eksploatacije iskorištavanje znanja. Dakle, riječ je o jednom novom 'postmodernom' društvenom razvoju kojeg stara Ljevica odbija uzeti u razmatranje, a da bi se on obnovio ljevičari moraju čitati Deleuzea i Negrija i početi uvježbavati nomadski otpor, slijediti teoriju hegemonije, itd. No što ako je ovakav pokušaj definiranja problema zapravo sastavni dio tog problema? S obzirom da velika institucionalizirana Ljevica (socijaldemokrati Trećeg puta, sindikati, itd.) tako ustrajno odbija usvojiti ovu lekciju, problem se (takoder) mora nalaziti i s njenim 'postmodernim' kritičarima.

Djelo Simona Critchleya *Infinitely Demanding* (*Beskrajno zahtijevanje*) na idealan način utjelovljuje ovakvu poziciju. S obzirom da s jedne strane liberalno-demokratska država nema namjeru iščeznuti, odnosno da su pokušaji ukidanja države i prevladavanja kapitalizma kukavno propali, kao i s obzirom na to da je s druge strane motivacijski manjak u odnosu spram institucija liberalne demokracije postao nesvodiv, nova politika se mora smjestiti podalje od države: to mora biti politika



Martin Luther King

otpora prema državi, obasipanje države nemogućim zahtjevima, ukazivanje na ograničenost državnih mehanizama. Glavni argument za ovakav izvan-državni status politike otpora nalazi se u njejoj povezanosti s meta-političkom etičkom dimenzijom 'neprestanog zahtijevanja' pravednosti: svaka državna politika mora izdati ovakvu beskonačnost, s obzirom da je njen krajnji cilj 'realno-politički', a sastoji se u osiguravanju reprodukcije Države (njenog ekonomskog rasta, javne sigurnosti, itd.) Za Critchleya istinska je demokracija moguća jedino kao 'međustanična distanca unutar države' – takva istinska demokracija 'dovodi državu u pitanje i poziva

va uspostavljeni poredak na odgovornost, ne zato da bi ukinula državu, što se čini poželjnim ciljem u utopijskom smislu, nego zato da bi je poboljšala ili ublažila njen zlokobni učinak'. Takva je politika negativna u smislu da 'se ne bi smjela izdignuti kao neka vrsta novog hegemonskog načela političke organizacije, već ostati negacijom totaliteta umjesto potvrđivanja nekog novog totaliteta. Anarhija je radikalna prijetnja državi, rušenje pokušaja države da se postavi iznad svega ili se podigne unutar cjeline. Demokracija stoga nije utvrđen politički oblik društva, nego ponajprije *deformacija* društva od samoga sebe kroz materijalno političko očitovanje'.

Ako su politika (kao estetsko-karnevaleskno očitovanje anarhičnog demosa) i demokracija 'dva imena koja označavaju jednu te istu stvar', što to onda znači u kontekstu nasilja koje provodi država?

'Naravno, povijest uglavnom pišu ljudi s puškama i palicama, i stoga ne možemo očekivati da ih se može pobijediti ruganjem, satirom ili štapovima za brisanje prašine. Ipak, kao što nam to rječito pokazuje povijest ultra-ljevičarskog aktivnog nihilizma, bitka je izgubljena onog trenutka kad uzmemo u ruke puške i palice. Anarhistički politički otpor ne bi trebao oponašati i zrcaliti vječno nasilnu suverenost kojoj se suprotstavlja.'

No, bi li Critchley podržao 'uzimanje oružja u ruke' ukoliko bi ispred sebe imali neprijatelja kao što je Hitler? Bi li u tom slučaju trebalo 'oponašati i zrcaliti vječno nasilnu suverenost kojom se suprotstavljamo'? Što bi onda Ljevica trebala napraviti – razlikovati slučajeve u kojima se netko priklanja državi i nasilju od slučajeva u kojima je jedino što možemo i trebamo napraviti 'ruganje, satira i štapovi za brisanje prašine'?

Critchley odobrava preimenovanje siromašnih meksikanskih seljaka u 'urođenike' kao tipičan primjer stvaranja nove političke subjektivnosti. Međutim, ne pokazuje li ovaj primjer njegovo vlastito ograničenje? Kao što to pojašnjava u svojoj analizi, siromašni seljaci su se sami morali preimenovati i ponovno konstruirati kao 'urođenici' jer je efikasan neo-liberalni ideološki napad koji je direktno ukazivao na njihov ekonomski položaj izrabljivanja postao neodrživ i neučinkovit: u našoj 'post-političkoj' epohi kulturalizacije politike, jedini način da se oblikuju nečije pritužbe nalazi se na razini kulturalnih i/ili etničkih zahtjeva: izrabljivani radnici postaju imigranti čija je 'drugost' potisnuta, itd. Cijena koju plaćamo za ovakav postupak je barem minimum ideološke mistifikacije: ono što nesretni seljaci pokušavaju braniti ispostavlja se kao njihov 'prirodni' (etnički) supstancijalni identitet.

Suvremena liberalno-demokratska Država i anarhistička politika koja 'neprestano zahtijeva' stoga su u odnosu obostranog parazitiranja: država čini izvanjskom (eksteorizira) svoju etičku samosvijest u etičko-političkom djelovanju koje se nalazi izvan domene države, a takvo djelovanje čini izvanjskim vlastiti zahtjev za učinkovitošću države – anarhisti etički razmišljaju u ime države, a država se brine za učinkovito održavanje i reguliranje društva.



Adolf Hitler

Način na koji se Critchleyev anarhični etičko-politički akter odnosi spram superega je dvostruk: ne samo da ga superego uništava, nego se i sam ponaša kao akter superega, nehajno obasipajući državu zahtjevima koje postavlja superego – što se država više trudi udovoljiti takvim zahtjevima, to je u većoj mjeri kriva (u skladu s takvom logikom superega, anarhični akteri koji se nalaze izvan države ne usredotočuju se u svojim prosvjedima na očite slučajeve diktature, nego na licemjerje liberalnih demokracija koje optužuju jer ne slijede dosljedno svoje vlastite ideološke norme). Stoga Critchley nudi liberalno-kapitalističku demokraciju s ljudskim licem – ovdje ostajemo na čvrstom tlu Fukuyamina svjetonazora.

Međutim, u pozadini se nalazi mnogo veći problem. Ključni problem zapadnjačkoga marksizma bio je nedostatak revolucionarnog subjekta: kako to da radnička klasa ne uspijeva završiti prijelaz od pozicije po-sebi do pozicije za-sebe i konstituirati se kao revolucionarni akter? Ovaj je problem omogućio glavni *raison d'être* u kontekstu odnosa spram psihoanalize koji je prizvan upravo zato da bi se objasnili nesvjesni libidinalni mehanizmi koji sprečavaju uspon klasne svijesti koja je upisana u samu srž (društvenu situaciju) radničke klase. Na taj je način očuvana istina marksističke socio-ekonomske analize i nije postojao povod da se postave temelji 'revizionističkim' teorijama o usponu srednje klase. Zbog istog tog razloga, zapadnjački je marksizam također neprekidno tragao za ostalim društvenim akterima koji bi mogli igrati ulogu revolucionarnog aktera, zamjensku ulogu onesposobljene radničke klase: seljake u Trećem svijetu, studente i intelektualce, isključene...

Ovdje se nalazi sama srž vjerodostojne Sloterdijkove teze prema kojoj je ideju o Sudnjem danu kad će svi dugovi biti u cijelosti namireni, a izglobljeni svijet napokon biti doveden u normalno, u sekulariziranom obliku preuzeo moderni ljevičarski projekt u kojem onaj tko sudi nije Bog nego ljudi. Ljevičarski politički pokreti su poput 'banke gnjeva' koje od ljudi preuzimaju gnjev obećavajući im spektakularnu osvetu i ponovno uspostavljanje globalne pravednosti. S obzirom da nakon revolucionarne provale bijesa nikad ne dolazi do potpunog zadovoljstva, a nejednakost i hijerarhija se ponovno uspostavljaju, uvijek se ponovno javlja želja za drugom (istinskom, cjelovitom) revolucijom koja će razočarani-

ma pružiti zadovoljstvo i istinski dovršiti emancipatorski posao: 1792 nakon 1789, Oktobarska revolucija nakon Februarske. Problem je u tome što nikad nema dovoljno gnjeva-kapitala i zato ga je potrebno posuditi od drugih oblika gnjeva ili ga s njime spojiti, primjerice s nacionalnim ili kulturnim. U fašizmu prevladava nacionalni gnjev, a Maov komunistički projekt mobilizira gnjev izrabljivanih i siromašnih seljaka umjesto proletera. U današnje vrijeme kad je taj globalni gnjev iscrpio svoje potencijale, preostala su dva glavna oblika gnjeva: Islam (gnjev žrtava kapitalističke globalizacije) i 'iracionalni' gnjev omladine, čemu bismo još trebali pridodati i latinoamerički populizam, ekologe, anti-potrošačke udruge i ostale oblike anti-globalističke srdžbe (pokret iz Porto Alegrea nije se uspio pretvoriti u globalnu banku takvog gnjeva, s obzirom da mu je nedostajala pozitivna alternativna vizija).

Propast radničke klase kao revolucionarnog subjekta već je unaprijed upisana u samu srž boljševičke revolucije: Lenjinovo se umijeće sastojalo u tome da je mogao prepoznati 'potencijal bijesa' kod razočaranih seljaka. Oktobarska revolucija je uspjela zahvaljujući sloganu 'zemlja i mir', obraćajući se nadmoćnoj seljačkoj većini i uhvativši taj kratki trenutak njihova radikalnog nezadovoljstva. Lenjin je na tom tragu razmišljao čitavo desetljeće prije toga, zbog čega je i bio užasnut mogućnošću uspjeha Stolipinovih agrarnih reformi kojima se htjelo stvoriti novu snažnu klasu nezavisnih seljaka. Lenjin je zapisao da ukoliko Stolipin uspije, do revolucije neće doći još nekoliko desetljeća.

Sve uspješne socijalističke revolucije – od Kube do Jugoslavije – slijedile su ovaj model, iskoristivši priliku u ekstremno kriznim situacijama, pristajući uz nacionalno oslobođenje ili pak ostale oblike 'kapitala gnjeva'. Dakako, protivnik logike hegemonije ovdje bi istaknuo kako je to posve 'normalna' revolucionarna logika i da se do 'kritične mase' dolazi upravo i jedino slijedom podudarnosti unutar mnogostrukih zahtjeva koji su uvijek radikalno kontingentni i ovise o specifičnim, pa čak i jedinstvenim nizom okolnosti. Do revolucije nikad ne dolazi kad se svi antagonizmi uruše u polje velikog Drogog, nego kad oni na sinergijski način ujedine svoju moć... Međutim, ovaj je problem mnogo složeniji: poanta se ne sastoji samo u tome da revoluciju više ne pokreće vlak Povijesti slijedeći njegove Zakone, s obzirom da više nema Povijesti i s obzirom da je ona kontingentan i



Oktobarska revolucija

otvoren proces. Problem je u nečem drugom: čini se kao da uistinu *postoji* Zakon Povijesti, manje ili više jasna dominantna glavna struja historijskoga razvoja, te da se revolucija može pojaviti samo u njegovim pukotinama, 'protiv struje'. Revolucionari moraju strpljivo čekati (najčešće kratak) period vremena kad sustav ne funkcionira dobro ili se pak urušava, potom zgrabiti priliku i moć koja se tada doima kao da leži na ulici i čeka da je netko dohvati, te nakon toga učvrstiti svoju moć i stvoriti represivni aparat: kad naposljetku završi sva ta zbrka, a manjina se otriježni i postane razočarana novim režimom, vrlo ga se teško može svrgnuti s vlasti jer postaje snažno ušančen. Slučaj s komunističkom Jugoslavijom u ovom je kontekstu tipičan: tijekom Drugog svjetskog rata komunisti su bezdušno hegemonizirali otpor prema njemačkim okupacijskim snagama, monopolizirajući svoju ulogu u antifašističkoj borbi time što su aktivno pokušali uništiti svaku alternativnu ('buržoasku') snagu otpora, dok su istodobno poricali komunističku narav njihove borbe (ako bi netko iskazao sumnju da im je cilj zgrabiti moć i provesti komunističku revoluciju na kraju rata, vrlo brzo je denunciran kao osoba koja širi neprijateljsku propagandu). Nakon rata kad su već dograbili svu moć, stvari su se hitro promijenile i režim je posve otvoreno pokazao svoju komunističku narav. Iako su u načelu bili doživljavani sa simpatijama sve do 1946 godine, komunisti su neskriveno varali na izborima 1946 godine; kad su ih upitali zbog čega su to učinili s obzirom da su ionako mogli pobijediti na slobodnim izborima, njihov je neslužbeni odgovor glasio da je to istina, ali da bi izgubili IDUĆE izbore četiri godine kasnije, pa je bolje da već sada pokažu kakve su izbore spremni tolerirati. Ukratko, bili su u potpunosti svjesni jedinstvene prilike koja ih je dovela na vlast. Stoga su od samih početaka uzimali u obzir svijest o tome da nisu uspjeli izgraditi i održati istinski dugoročnu hegemoniju podrške u narodu.

Danas bi ovakvu perspektivu trebalo u cijelosti preokrenuti i prekinuti taj začarani krug strpljivog čekanja da se pojavi neka nepredvidiva mogućnost društvene dezintegracije koja bi na trenutak otvorila šansu za zaposjedanjem moći. Ali, možda takvo očajničko iščekivanje i *potraga* za revolucionarnim akterom predstavlja pojavni oblik njegove suprotnosti, naime straha od toga da ga se zaista i nađe, njegova pronalaska na onom mjestu na kojem se on već unaprijed javlja i

13

Svibanj – srpanj 1954.
Ženevskom konvencijom okončan je rat u Indokini. Francuzi se povlače, a Vijetnam ostaje podijeljen na dvije države.

ŽIŽEK, SLAVOJ
Gdje smo 40 godina nakon '68?

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

izokreće – primjerice, u slučaju Haitija u posljednja dva desetljeća. Kako kaže Peter Hallward u *Damming the Flood (Branom protiv poplave)*, detaljnom prikazu ‘demokratskog obuzdavanja’ radikalne politike na Haitiju u zadnjih dvadeset godina, ‘otrcana strategija ‘demokratskog zastupanja’ nigdje nije primijenjena s tako razornim učinkom nego što je to slučaj s Haitijem između 2000 i 2004 godine’. Teško je ne zamijetiti ironiju u činjenici kako ime emancipatorskog političkog pokreta koji se našao pod međunarodnim pritiskom glasi Lavalas ili ‘poplava’ na kreolskom jeziku (također i potop, bujica): to je poplava razvlaštenih koji preplavljaju ogradom zatvorene zajednice. Zbog toga je naslov Hallwardove knjige posve prikladan, upisujući događaje na Haitiju u globalnu tendenciju novih brana i zidova koji se svugdje pojavljuju nakon jedanaestog rujna, suočavajući nas s istinom ‘globalizacije’, unutarnjom linijom podjele koja je tvori.

Haiti je predstavljao iznimku još od samog početka, od revolucionarne borbe protiv ropstva koja je završila nezavisnošću Haitija u siječnju 1804 godine: ‘Jedino je na Haitiju deklaracija o ljudskoj slobodi bila u univerzalnom smislu konzistentna. Jedino je ondje ona održavana pod svaku cijenu, posve suprotno društvenom poretku i ekonomskoj logici toga vremena’. Zbog toga ‘ne postoji nijedan događaj u cjelokupnoj modernoj povijesti koji bi u tolikoj mjeri prijetio dominantnom globalnom poretku stvari.’ Revolucija na Haitiju doista zaslužuje epitet *ponovljene* Francuske revolucije: predvođena Toussaintom l’Overtureom nedvojbeno je bila ‘ispred svog vremena’, ‘preuranjena’ i osuđena na propast, a ipak, upravo zbog toga bila je u većoj mjeri Događaj negoli Francuska revolucija. To je bio prvi put da se pobunjenici iz kolonija nisu pobunili zbog povratka njihovim pred-kolonijalnim ‘korijenima’, nego u ime istinski modernih načela slobode i jednakosti. Oznaka jakobinske ‘autentičnosti’ sastoji se u neposrednom prepoznavanju ustanka robova – crnačko je izaslanstvo s Haitija bilo s oduševljenjem dočekano u Narodnoj skupštini (kao što se moglo i očekivati, stvari su se promijenile nakon Termidora: Napoleon je vrlo brzo poslao vojsku da ponovno osvoji Haiti).

Stoga je prijetnja koju je predstavljalo ‘puko postojanje nezavisnog Haitija’ već za Talleyranda bio ‘strašan prizor za sve bjelačke nacije’. Haiti je stoga MORAO postati tipičnim primjerom ekonomskog neuspjeha, poku-



Napoleon

šaj odvratanja i razuvjeravanja ostalih zemalja da ne bi krenule istim putem. Cijena (u doslovnom smislu te riječi) koja je morala biti plaćena za takvu ‘preuranjenu’ nezavisnost bila je strašna: nakon dva desetljeća embarga, Francuska (bivši kolonijalni gospodar) tek je 1825. uspostavila s Haitijem diplomatske i trgovačke odnose, a Haiti je bio prinuđen platiti 150 milijuna franaka kao ‘kompenzaciju’ za gubitak robova. Ta je svota (otprilike jednaka francuskog godišnjem budžetu toga doba) kasnije smanjena na 90 milijuna, ali je unatoč tome i dalje predstavljala golem teret koji je sprečavao ekonomski razvitak u cjelini: na kraju 19. stoljeća dugovi Haitija prema Francuskoj predstavljali su otprilike 80% nacionalnog budžeta, a zadnja rata plaćena je 1947 godine. Kad je 2004. godine prigodom proslave dvjestote obljetnice nezavisnosti predsjednik Lavalasa Jean-Baptiste Aristide od Francuske zahtijevao povrat ove prisilno nametnute svote, njegov je zahtjev francusko povjerenstvo (čiji je član bio i Regis Debray) glatko odbilo – dakle, dok liberali u Americi razmatraju mogućnost odštete za američke robove, haićanski zahtjev za odštetom zbog strahovito visokog iznosa kojeg su bivši robovi morali platiti da bi izborili svoju slobodu liberali su u cijelosti ignorirali, čak i s obzirom na to da je ovdje riječ o dvostrukoj odšteti: robovi su prvo bili izrabljivani, a potom su morali platiti svoju teško stečenu slobodu.

Ova se priča nastavlja i danas: igra koja većini od nas predstavlja ugodnu uspomenu iz djetinjstva – pravljenje kolača od blata – danas je sumorna životna stvarnost u predgrađima Haitija kao što je Cite Soleil. Sudeći prema nedavnom izvještaju agencije Associated Press, povećanje cijena hrane ponovno je potaklo pripremanje tradicionalnog haićanskog lijeka protiv gladi i bolova koje ona izaziva: lijek se sastoji u konzumiranju kolača načinjenog od sasušenog žutog blata. Takvo je blato kojeg su napose konzumirale trudnice i djeca kao lijek protiv bolova u želucu i dodatan izvor kalcija, neusporedivo jeftinije nego prava hrana: dovoljno je pet dolara za količinu blata od kojeg se može proizvesti stotinu kolačića. Preprodavači blato prevoze od unutrašnjosti zemlje do tržnice gdje ga žene kupuju i od njega prave kolače koje potom suše na suncu; nakon toga kolačiće se prevozi u kolicima do tržnica ili prodaje na ulici.

Pokret Lavalas (‘Poplava’) čiju su snagu tijekom zadnja dva desetljeća dvaput pokušale smanjiti vojne hunte iza kojih stoji SAD, sačinjava politički akter koji je

državnu moć izborio na slobodnim izborima, ali je zato cijelo vrijeme imao korijene u tijelima lokalne narodne demokracije, izravnog narodnog samoupravljanja. Stoga, iako neprijateljska 'sloboda štampe' nikad nije dovedena u pitanje, i unatoč tome što su se u cijelosti tolerirale neometane nasilne demonstracije koje su neprekidno prijetile stabilnosti legalno izabrane vlade, bilo je posve jasno u čiju korist vlada donosi svoje odluke. Cilj SAD-a i Francuske bio je nametnuti Haitiju 'normalnu' demokraciju, takvu demokraciju koja ne bi uzdrmla ekonomsku moć malobrojne i povlaštene elite: oni su bili svjesni da je to moguće samo pod uvjetom da demokracija mora prekinuti sve veze s izravnim narodnim samoupravljanjem.

Zanimljivo je spomenuti da se takva američko-francuska suradnja desila ubrzo nakon njihovog javnog razilaženja stavova u vezi napada na Irak, što je posve prikladno proslavljeno kao ponovno potvrđivanje njihova savezništva kojeg ne mogu prekinuti ni povremene nesuglasice; čak se i brazilski predsjednik Luiz Ignacio Lula da Silva (koji je u očima Tonija Negrija bio heroj) pomirio sa svrgavanjem Aristidea 2004 godine. Ovo opako savezništvo imalo je ulogu diskreditirati vladu Lavalasa kao vladavinu rulje koja krši ljudska prava, a predsjednika Aristidea proglasiti fundamentalističkim diktatorom željnim moći – savezništvo sastavljeno od ilegalnih plaćeničkih odreda smrti i 'demokratske fronte' koju su financirale SAD, do humanitarnih NGO-a, pa čak i nekih 'radikalno ljevičarskih' organizacija (koje su također financirale SAD) koje su proglašavale Aristidovu 'kapitulaciju' spram MMF-a... Sâm Aristide jasno je okarakterizirao ovo preklapanje interesa radikalne ljevice i liberalne desnice: 'negdje i na neki način postoji barem neko skriveno, možda čak i nesvjesno zadovoljstvo u tome da izgovoriš stvari koje moćni bijelci od tebe očekuju da ih kažeš'. Ukratko, vladajuća ideologija često puta je samo ljevičarski Ego-ideal.

Unatoč svim njegovim očitim pogreškama, režim Lavalasa (baš kao i Aristide koji je prvi ukazao na njegove greške i došao do sjajne formule kako je bolje biti nepravedan prema ljudima nego biti pravedan protiv ljudi) uistinu predstavlja pravo lice 'diktature proletarijata' kakva bi ona mogla izgledati danas: dok u pragmatičnom smislu pristaje na sve one neizbježne kompromise, ona je uvijek ostala vjerna svojem 'temelju', masi običnih i deprivilegiranih ljudi u čije ime progova-



Franz Fanon

ra, ne 'predstavljajući' ih nego se direktno oslanjajući na modele njihove lokalne samo-organizacije. Iako je uvažavao demokratska pravila, pokret Lavalas je jasno dao do znanja kako izbori nisu mjesto na kojem se odlučuje o bitnim stvarima: od mnogo većeg je značaja demokraciju nadopuniti izravnom političkim samo-organiziranjem potlačenih. Ili, kazano u današnjim 'postmodernim' terminima: borba između Lavalasa i kapitalističko-vojne elite na Haitiju predstavlja antagonizam kojeg se ne može smjestiti u okvir parlamentarno-demokratskog 'agonističkog pluralizma'.

Lavalasova borba primjer je načelnog herojstva kao i granica koju se danas ne smije prekoračiti: ta borba nije se povukla i smjestila u pukotine državne moći i 'odupirala se' iz te pozicije; ona je na herojski način potvrdila državnu moć, posve svjesna činjenice da pripadnici pokreta preuzimaju moć u najnepovoljnijim okolnostima u kojima protiv njih nisu samo nepovoljni trendovi kapitalističke 'modernizacije' i 'strukturalne prilagodbe' nego je to i postmoderna Ljevica: zbog čega se Negri kao osoba koja je podržavala Lulinu vladavinu u Brazilu nije javno angažirao? Ograničen mjerama koje su nametnule SAD i MMF i čija je svrha bila provođenje u djelo 'neophodnih strukturalnih prilagodbi', Aristide je izmjenjivao politiku malih i precizno usmjerenih pragmatičnih mjera (izgradnja škola i bolnica, stvaranje infrastrukture, povećavanje iznosa minimalne plaće) s povremenim ispadima nasilja u narodu koje je dovodilo do stvaranja vojnih bandi – najkontroverzniji Aristideov potez zbog kojeg su ga uspoređivali s pokretom Sendero Luminoso ili s Polom Potom, njegovo je povremeno odobravanje tzv. 'Pere Lebrun' metodâ (radi se o popularnom obliku samoobrane, 'nošenju ogrlice', likvidaciji ubojice policajca ili doušnika korištenjem zapaljene gume; ime se ironično referira na lokalnog trgovca gumama, a kasnije se termin proširio na sve oblike nasilja u narodu). U govoru održanom 4. kolovoza 1991. Aristide je savjetovao razgaljenoj rulji da ne zaboravi 'kada i gdje treba koristiti takvu metodu'. Liberali su odmah ukazali na sličnost između *chimeres*, narodnih odreda samoobrane Lavalasa i *tonton macoutes*, ozloglašene bande ubojica pod paskom diktatora Duvaliera – njihova je omiljena strategija uvijek bila izjednačavanje ljevičarskog i desničarskog 'fundamentalizma' tako da je, kao i kod Simona Critchleya, al-Qaida postala nova reinkarnacija lenjinističke partije. Aristide je odgovorio što misli o *chimeres*: 'sâmo ime sve

15

1. prosinca 1955.

Rosa Parks sekretarica NAACP-ova (National Association for the Advancement of Colored People) ogranka u Montgomeryju, Alabama, odbija ugrađiti kom busu ustupiti mjesto bijelom putniku. Uhapšena je i osuđena za neprimjerno ponašanje i remećenje javnog mira. Započinje 381 dan dug bojkot javnog prijevoza u Montgomeryju koji završava odlukom Saveznog suda o ukidanju segregacije u javnom prijevozu.

ŽIŽEK, SLAVOJ

Gdje smo 40 godina nakon '68?

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.

govori. *Chimeres* su osiromašeni ljudi koji žive u stanju neprestane nesigurnosti i kronične nezaposlenosti. Oni su žrtve strukturalne nepravde, sustavnog društvenog nasilja. Stoga ne iznenađuje da se trebaju suprotstaviti onima koji su oduvijek profitirali na račun tog istog društvenog nasilja’.

Takvi očajnički pokušaji nasilne narodne samoobrane primjeri su onoga što Benjamin naziva ‘božanskim nasiljem’: njih bi trebalo smjestiti ‘s onu stranu dobra i zla’, u područje političko-religijske suspenzije etičkog. Iako ovdje imamo posla s onim što se običnoj moralnoj svijesti neizbježno ukazuje kao ‘nemoralni’ čin ubojstva, *nemamo ga pravo osuđivati* s obzirom da se ono javlja kao reakcija na dugogodišnje, pa i višestoljetno sustavno državno i ekonomsko nasilje te izrabljivanje. Jean Amery je ukazao upravo na ovu poantu referirajući se na Franza Fanona:

‘Bio sam samo svoje tijelo i ništa drugo: tijelo u gladovanju, u udarcima od kojih sam patio, u udarcima kojima sam se suočavao. Moje je tijelo, oslabljeno i prekriveno prljavštinom bilo moja nesreća. U trenutku suprotstavljanja moje je tijelo zadobivalo fizičko i metafizičko dostojanstvo. U situacijama poput onih u kojima sam se ja našao, fizičko nasilje je tek puko sredstvo za ponovno uspostavljanje rascjepkane osobnosti. Bivajući snažan bio sam doista svoj – za sebe samoga i za svog protivnika. Ono što sam kasnije pročitao u Fanonovim *Prezrenima na svijetu* u teorijskoj analizi ponašanja koloniziranih ljudi, tada kada sam predosjećao, dao sam posve konkretni oblik svom dostojanstvu osnažujući svoj ljudski lik’.

Do istog je zaključka došao nitko drugi doli Hegel. Naglašavajući kako je društvo (postojeći društveni poredak) posljednje mjesto na kojem subjekt pronalazi svoj supstancijalni sadržaj i priznanje, odnosno kako se subjektivna sloboda može ostvariti samo unutar racionalnosti univerzalnog etičkog poretka, naglašena suprotnost (iako ne eksplicitno imenovana) o kojoj je riječ sastoji se u tome da oni koji NE dopru do takvog priznanja također imaju pravo na pobunu: ukoliko je neka grupa ljudi sustavno lišena njihovih prava i njihovog osobnog dostojanstva, njih se također *eo ipso* oslobađa obaveza i dužnosti koje imaju spram društvenog poretka s obzirom da on više ne sačinjava njihovu etičku supstancu. Ili, da citiram Robina Wooda: ‘Kad društveni poredak ne uspije provesti u djelo svoja vlastita etička



G. W. F. Hegel

načela, to dovodi do autodestrukcije takvih načela’. Wood s punim pravom ukazuje na to kako nas negativni ton Hegelovih izjava o ‘gomili’ ne smije spriječiti da uočimo temeljnu činjenicu da je on njihovu pobunu smatrao u cijelosti racionalno opravdanom: ‘gomila’ je grupa ljudi kojoj se sistematski, a ne samo na kontingentan način poriče priznanje etičke supstancije, tako da oni također ništa ne duguju društvu i oslobođeni su bilo kakve obaveze spram njega. Kao što je dobro poznato, to je polazišna točka marksističke analize: ‘proletarijat’ označava upravo takav ‘iracionalni’ element ‘racionalnog’ društvenog totaliteta, njegov nemjerljiv ‘udio bez udjela’, element kojeg on sustavno proizvodi i istovremeno poriče temeljna prava koja definiraju takav totalitet.

Ono što haičanski slučaj čini toliko opipljivom demonstracijom ove teze sastoji se u granicama demokracije koje je lijepo formulirao Chomsky kazavši da se ‘o demokratskim oblicima može smireno razmišljati samo ukoliko je nadvladana prijetnja odlučivanja naroda’. On je stoga ukazao na ‘pasivizirajuće’ središte parlamentarne demokracije koja ju čini proturječnom s izravnim političkim samoupravljanjem naroda.

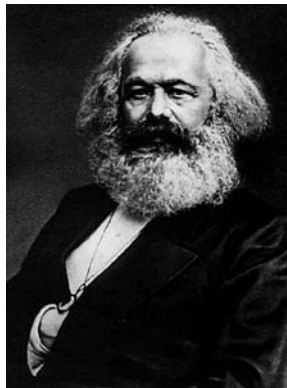
Walter Lippmann, ikona američkog novinarstva dvadesetog stoljeća, odigrao je ključnu ulogu u navlastitom razumijevanju američke demokracije. Iako je u političkom smislu bio progresivan (zagovarajući pošteni politiku prema Sovjetskom savezu, itd.), zastupao je teoriju javnih medija koja je imala efekt otrežnjenja istinom. Skovao je termin ‘proizvedeni pristanak’ kojeg je poslije proslavio Chomsky; Lippmann je međutim imao na umu pozitivno značenje tog termina. U djelu *Public Opinion (Javno mnijenje, 1922)* zapisao je da se ‘vladajuća klasa’ mora suočiti s izazovom – Lippmann je javnost doživljavao na isti način kao i Platon, kao veliku neman ili podivljalo krdo koje se koprca u ‘kaosu lokalnog mnijenja’. Stoga krdom građana mora upravljati ‘posebna klasa čiji interesi sežu mnogo dalje od lokalnih’ – takva elitna klasa treba djelovati kao mašinerija znanja koja bi mogla nadmudriti primarni nedostatak demokracije, a to je nemogućnost dostizanja ideala ‘građanina koji bi u svemu bio kompetentan’. To je način na koji naše demokracije funkcioniraju (s našom privolom): nema nikakve tajne u onome o čemu govori Lippmann, radi se o očividnoj činjenici; tajna se sastoji u tome što igramo tu igru iako poznamo pravila. Ponašamo se KAO DA smo slobodni i imamo mogućnost slobodnog odlučivanja:

ne samo da prešutno prihvaćamo nego i zahtijevamo da nam nevidljivi poriv (već unaprijed upisan u samu formu našeg slobodnog govora) kazuje što da činimo i kako da djelujemo. Kao što je to znao već i Marx davno ranije, tajna se nalazi upravo u samoj formi.

U tom smislu, u demokraciji je svaki običan građanin doista kralj, ali kralj poput onog u ustavnoj demokraciji, onaj tko samo formalno odlučuje i čija je svrha potpisivanje uredaba koje je već donijela izvršna vlast. Upravo je zbog toga problem s demokratskim ritualima istovjetan velikom problemu ustavne demokracije: kako zaštititi dostojanstvo kralja? Kako održati predodžbu o kralju koji doista odlučuje, kad svi znamo da to nije tako? Trocki je stoga bio u pravu navodeći zamjerke parlamentarnoj demokraciji: ne radi se o tome da ona neobrazovanoj svjetini daje preveliku moć, nego paradoksalno, u tome da ona *previše pasivizira svjetinu, prepuštajući inicijativu aparatu državne moći* (suprotno 'sovjetima' gdje je radnička klasa samu sebe izravno mobilizirala i provodila moć). Dakle, ono što nazivamo 'krizom demokracije' ne javlja se kad ljudi prestanu vjerovati u svoju moć, nego posve obratno, kad prestanu vjerovati elitama, onima za koje se pretpostavlja da u njihovo ime posjeduju znanje i znaju što je dobro za njih pružajući vodstvo, kad dožive tjeskobu i iskustvo da je '(istinsko) prijestolje prazno', te da sada DOISTA samo oni odlučuju.

Onaj tko se suoči s optužbama da potkopava demokraciju trebao bi na njih odgovoriti parafrazirajući odgovor na slične optužbe (npr. da komunisti potkopavaju obitelj, vlasništvo, slobodu, itd.) kakvog nalazimo u *Komunističkom manifestu*: sâm vladajući poredak već ih potkopava. Na isti način na koji (tržišna) sloboda označava neslobodu onima koji prodaju svoju radnu snagu, kao što i buržoaska obitelj kao oblik legalizirane prostitucije potkopava pravu obitelj, tako i demokraciju potkopava njen parlamentarni oblik zajedno s pratećom pasivizacijom nadmoćne većine, kao i rastućim izvršnim povlasticama koje su posljedica širenja logike izvanrednog stanja. Nasuprot tome trebalo bi ponovno aktualizirati komunističku ideju, primjerice onako kako to radi Badiou:

'Komunistička je pretpostavka i dalje jedina valjana, ja ne vidim nijednu drugu. Ukoliko bismo je bili primorani napustiti, onda više uopće nema smisla išta raditi na području zajedničkog djelovanja. Bez komunističkog horizonta, bez takve Ideje, ne postoji ništa što



Karl Marx

bi filozofu moglo biti zanimljivo kad je riječ o historijskom i političkom postojanju. Neka se svatko bavi samo svojim poslovima i neka prestanemo govoriti o tome. U tom slučaju čovjek-štakor je u pravu, kao što je na primjer, slučaj s nekim bivšim komunistima koju su ili lakomi i pohlepni s obzirom na svoje zasluge ili koji su izgubili hrabrost. Međutim, držati se Ideje, postojanja takve pretpostavke, to ne znači da bismo trebali zadržati njen prvobitni pojavni oblik koji je bio fokusiran na vlasništvo i državu. Zapravo, nama je nametnut zadatak, možda čak i filozofska obveza, da pomognemo tom *novom obliku postojanja pretpostavke* da se sama razvija.'

Nažalost, Badiou ovakvom stavu kasnije pridodaje očigledan kantovski obrat, označavajući komunizam kao 'regulativnu Ideju', uskravajući stoga sablasti 'etičkog socijalizma' s jednakošću kao njegovim apriornim aksiomom i normom... Ovdje nedostaje nedvosmislena referenca na niz društvenih antagonizama koji generiraju potrebu za komunizmom pri čemu se dobro staro Marxovo shvaćanje komunizma ne javlja kao ideal, nego kao pokret koji predstavlja reakciju na trenutne društvene antagonizme i u tom je smislu u potpunosti relevantan. Poimamo li komunizam kao 'vječnu Ideju' to onda znači da situacija koja ga proizvodi nije ništa manje vječna, odnosno da će antagonizmi spram kojih komunizam reagira uvijek biti ovdje: s te pozicije samo je jedan korak do 'dekonstruktivističkog' shvaćanja komunizma kao sna o sadašnjosti, kao ukidanja svih onih predodžbi koje otuđuju, kao sna koji profitira od svoje vlastite nemogućnosti.

Dakle, koji su to antagonizmi koji i dalje šire komunističku ideju? Gdje bismo trebali tražiti obličje takve nove ideje? Lako se izrugivati s Fukuyaminim shvaćanjem 'kraja povijesti', ali većina ljudi danas su *fukuyamovci*: liberalno-demokratski kapitalizam prihvaćen je kao napokon pronađena formula najboljeg mogućeg društvenog poretka, i sve što nam je preostalo jest učiniti ga još pravednijim, tolerantnijim, itd. Evo što se nedavno desilo talijanskom novinaru Marcu Cicali: nakon što je u jednom tekstu upotrijebio riječ 'kapitalizam', urednik ga je upitao je li doista potrebno upotrijebiti tu riječ, odnosno ne bi li je možda mogao zamijeniti nekim sinonimom poput primjerice 'ekonomije'? Postoji li neki bolji dokaz za posvemašnju pobjedu kapitalizma negoli praktični nestanak ovog termina u posljednjih dvadesetak ili tridesetak godina? Jedino *pravo*

17



Siječanj 1957.
Martin Luther King
osniva Southern Christian
Leadership
Conference.

ŽIŽEK, SLAVOJ
Gdje smo 40 godina nakon '68?

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

pitanje danas glasi: odobravamo li takvu naturalizaciju kapitalizma ili pak današnji globalni kapitalizam sadrži dovoljno snažne antagonizme koji sprečavaju njegovu beskonačnu reprodukciju?

Postoje četiri takva antagonizma: maglovita prijetnja *ekološkom* katastrofom, neprikladnost termina 'privatno vlasništvo' u kontekstu tzv. 'intelektualnog vlasništva', društvene i etičke posljedice *novih tehnoloških pronalazaka* (napose u biogenetici), te naposljetku, iako ne i najmanje važno, *novi oblici aparthejda*, novi zidovi i siromašna predgrađa. Postoji kvalitativna razlika između ovog potonjeg (rascjep koji razdvaja isključene od uključenih) i ostala tri oblika, razlika koja označava područje onog što Hardt i Negri nazivaju 'zajedničko', zajedničku bit našeg društvenog bića čija privatizacija predstavlja nasilan čin kojem bi se također trebali oduprijeti nasiljem ukoliko je ono potrebno: ono zajedničko kulture, neposredno podruštvo, oblici 'kognitivnog' kapitala, primarni jezik, naša sredstva komuniciranja i obrazovanja, ali također i zajednička infrastruktura javnoga prijevoza, električna energija, pošta, itd. (kad bi Billu Gatesu bio dopušten monopol, našli bismo se u apsurdnoj situaciji u kojoj bi privatna osoba posve doslovno posjedovala software naših temeljnih oblika komunikacije). To su zatim *zajedništva izvanjske prirode* kojima prijeti zagađenje i iskorištavanje (od nafte do šuma i prirodnog svijeta kao takvog), potom *zajedništva unutrašnje prirode* (biogenetsko naslijeđe čovječanstva). Svaka od ovih borbi dijeli zajedničku svijest o destruktivnim potencijalima, sve do samouništenja čovječanstva kao takvog, ukoliko se kapitalističkoj logici isključivanja takvih zajedništava dade maha. Nicholas Stern ispravno je okarakterizirao krizu vezanu za klimatske promjene kao 'najveći tržišni neuspjeh u ljudskoj povijesti'. Kad pročitamo da je Kishan Khoday, voditelj UN-ovih stručnih timova nedavno napisao da 'postoji sve snažniji osjećaj globalnog zajedništva kad je riječ o klimatskim promjenama, želja da se taj problem razmotri kao zajednički problem cjelokupnog čovječanstva', onda bi terminima kao što su 'globalno zajedništvo' i 'zajednički problem' trebali pridodati svu onu težinu koju zaslužuju – potrebu uspostavljanja globalne političke organizacije i angažmana koji neutraliziranjem i usmjeravanjem tržišnih mehanizama predstavlja istinsku komunističku perspektivu.

Upravo ova referenca na 'zajedničko' opravdava



Rupert Murdoch

uskrsnuće pojma komunizma: ona nam omogućava uočiti napredovanje 'okruživanja' zajedničkog kao procesa proletarizacije onih koji su isključeni iz vlastite biti, proletarizacije koja također ukazuje na eksploataciju. Danas se zadaća sastoji u obnavljanju političke ekonomije eksploatacije, odnosno anonimnih 'kognitivnih radnika' od strane njihovih kompanija.

Međutim, jedino četvrti antagonizam, odnosno upućivanje na one koji su isključeni, opravdava pojam 'komunizam'. Ne postoji ništa toliko 'osobno' kao što je to državna zajednica koja isključene doživljava kao prijetnju brinući se o tome kako da ih održava na prikladnoj udaljenosti. Drugim riječima, od četiri spomenuta antagonizma, ključan je upravo onaj između Uključenih i Isključenih: bez njega, svi ostali gube svoju subverzivnu oštricu. Ekologija tako postaje problem održivoga razvoja, intelektualno vlasništvo postaje složeni pravni izazov, a biogenetika postaje etičko pitanje. Netko se može iskreno boriti za ekologiju, braniti široko shvaćanje intelektualnog vlasništva, suprotstavljati polaganju autorskih prava na genetski materijal čineći to bez suprotstavljanja antagonizmu između Isključenih i Uključenih – štoviše, moguće je neke od tih borbi iskazati pojmovima Uključenih kojima prijete zagađeni Isključeni. Na taj način ne dospijevamo do istinske univerzalnosti, nego samo do 'osobnih' problema u Kantovom smislu tog termina. Korporacije poput Whole Foods i Starbucks i dalje uživaju ugled među liberalima iako su obje uključene u aktivnosti usmjerene protiv sindikata; trik se sastoji u tome da one prodaju proizvode kojima su dodane progresivne vrijednosti: kupuje se kava koja se proizvodi od zrna koje je kupljeno po poštenoj tržišnoj cijeni, voze se auti na hibridan pogon, kupuju se proizvodi od kompanija koje omogućavaju dobrobit svojim kupcima (prema vlastitim standardima kompanije), itd. Ukratko, bez antagonizma između Uključenih i Isključenih, vrlo lako bismo se našli u svijetu u kojem je Bill Gates najveći dobrotvor koji se bori protiv siromaštva i bolesti, a Rupert Murdoch najveći borac za zaštitu okoliša koji u tu svrhu troši stotine milijuna dolara pomoću svog medijskog carstva.

Ovdje bi trebalo dodati (nadilazeći Kanta) kako postoje društvene skupine koje na račun toga što nemaju konačno mjesto u 'privatnom' poretku društvene hijerarhije izravno zastupaju univerzalizam; oni su ono što je Jacques Ranciere nazvao 'dijelom ne-dijela' društ-

venoga tijela. Cjelokupnu istinski emancipacijsku politiku pokreće kratki spoj između univerzalnosti 'javne uporabe razuma' i univerzalnosti 'dijela ne-dijela', što je već ranije bio komunistički san kojeg je sanjao mladi Marx: univerzalnost filozofije pripojiti univerzalnosti proletarijata. Još od razdoblja antičke Grčke postoji naziv za taj upad Isključenih u društveno-politički sustav, a njegovo je ime demokracija.

Dominantno liberalno shvaćanje demokracije također se bavi Isključenima, ali to čini na radikalno drukčiji način: usredotočuje se na njihovo uključivanje, na uključivanje svih onih glasova manjine. Treba poslušati sve stavove, uzeti u obzir svačije interese, svima zajamčiti ljudska prava i poštivati sve kulture, načine života. Ovakva demokracija opsjednuta je zaštitom svih vrsta manjina: kulturalnih, religijskih, spolnih, itd. Formula demokracije ovdje glasi: strpljivo pregovaranje i kompromis. Pritom se gubi iz vida pozicija proletera, odnosno pozicija univerzalnosti utjelovljene u onima koji su Isključeni.

Nova emancipacijska politika više neće biti djelovanje nekog partikularnog društvenog aktera, nego razorna kombinacija raznorodnih aktera. Ono što nas ujedinjuje u suprotnosti je s klasičnom slikom proletera koji 'ne mogu izgubiti ništa osim svojih okova' – mi se nalazimo u opasnosti da izgubimo SVE: prijetnja se sastoji u tome da ćemo biti svedeni na apstraktan i prazan kartezijanski subjekt lišen bilo kakvog supstancijalnog sadržaja, razvlašten od naše simboličke supstancije, s genetskim kôdom kojim se može manipulirati; vegetirat ćemo u nemogućim životnim uvjetima. Ova trostruka prijetnja našem cjelokupnom biću na neki način nas sve čini proleterima svedenima na 'subjektivnost bez supstance', kako to kaže Marx u *Grundrisse*. Obličje 'dijela ne-dijela' sučeljava nas s istinom položaja u kojem se nalazimo, a etičko-politički izazov se sastoji u tome da se prepoznamo u tom liku. Na neki način, svi smo mi isključeni, kako od prirode tako i od naše simboličke supstancije. Svi smo mi HOMO SACER.



Bill Gates

Dosad neobjavljen tekst
s engleskoga preveo Tonči Valentić

19

Srpanj 1957.
Osnivačka konferencija
situacionista.

ŽIŽEK, SLAVOJ
Gdje smo 40 godina nakon '68?

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.