



С ТИТОМ У РАТУ
С ТИТОМ У ИЗГРАДЊИ СОЦИЈАЛИЗМА



ПЛАМЕНИ ПОДНИМОРНИ ОРГАНИ
ПОБЕДА НАШЕЈ ВОЈНЕ ПАРТИЈЕ

1949.

ŽIŽEK, SLAVOJ

Komunistička hipoteza



ŽIŽEK, SLAVOJ

Komunistička hipoteza

Novo prisvajanje “zajedničkih dobara”

Kada su, 1922. godine, nakon što su unatoč svim očekivanjima pobijedili u Građanskom ratu, Boljševici bili prisiljeni povući se u “Novu ekonomsku politiku” (NEP), koja je omogućavala mnogo širi prostor za tržišnu ekonomiju i privatno vlasništvo, Lenjin je napisao kratak tekst pod naslovom “O uspinjanju na visoku planinu”. On koristi usporedbu s penjačem koji se mora vratiti na dolinu nakon prvog neuspjelog pokušaja da se usigne do jednog vrha planine kako bi opisao što znači povlačenje u revolucionarnom procesu. Pitanje je: kako se može poduzeti takvo povlačenje, a da se pritom oportunistički ne izda nečija vjernost Ideji? Nakon što je nabrojao i uspjehe i neuspjehe Sovjetske države, Lenjin zaključuje: “Komunisti koji nemaju iluzija, koji se ne odaju malodušnosti i koji zadržavaju svoju snagu i okretnost ‘da počnu iz početka’ iznova i iznova u izvršavanju nekog izrazito teškog zadatka nisu prokleti (i vjerojatno neće nestati)”.⁰¹ To je Lenjin u najboljem Beckettovu stilu, podsjećajući na rečenicu iz *Prema najgoremu!* (*Worstward Ho*): “Pokušajte iznova. Pogriješite iznova. Pogriješite bolje”. Iz njegova zaključka – “početi iz početka iznova i iznova” – postaje jasno da on ne govori tek o usporavanju napretka kako bi se utvrdilo što se dosad postiglo, već mnogo radikalnije, da govori o *povratku na polazišnu točku*: treba “početi iz početka”, a ne s vrha do kojeg se uspješno došlo u prethodnom pokušaju.

U Kierkegaardovu smislu, revolucionarni proces ne predstavlja postepeni napredak, već ponavljajuće kretanje, kretanje *ponavljanja početka* iznova i iznova. I upravo je to mjesto na kojem se nalazimo danas, nakon “mračnog raspada” 1989. godine, definitivnog kraja epohe koja je počela Oktobarskom revolucijom. Trebalo bi stoga odbaciti svaku pomisao o nastavku onoga što je ljevica značila u posljednja dva stoljeća. Premda će sublimni trenuci poput jakobinskog vrhunca Francuske revolucije ili Oktobarske revolucije ostati ključni dio našeg sjećanja, opći okvir mora biti nadiden i sve mora biti iznova pro-mišljeno, iznova s nulte točke. Početak je, dakako, ono što Badiou naziva “komunističkom hipotezom”:

“Komunistička hipoteza ostaje ispravna hipoteza, kao što sam rekao, i ne vidim nijednu drugu. Ako tu tezu valja napustiti, onda ne vrijedi više poduzimati

nikakvu kolektivnu akciju. Bez perspektive komunizma, bez te Ideje, ništa u historijskoj i političkoj budućnosti nije od takvog interesa za filozofa. Svaki pojedinac može se baviti svojim privatnim poslom, i nećemo je više spomenuti... Ali biti vjeran Ideji, postojanju te hipoteze, to ne znači da njen prvi oblik pojavljivanja, usredotočen na vlasništvo i državu, mora biti zadržan kao takav. Zapravo, ono što nam je pripisano kao filozofska zadaća, mogli bismo čak reći dužnost, jest pomoći da se pronade novi oblik postojanja te hipoteze. Nov u smislu oblika političkog eksperimentiranja do kojeg bi mogla dovesti upravo ta hipoteza.”⁰²

Treba biti oprezan i te rečenice ne iščitati na kantovski način, shvaćajući komunizam kao “regulativnu Ideju” i time vraćajući u život sablast “etičkog socijalizma” koji jednakost uzima kao svoju *a priori* normu-aksiom. Treba umjesto toga zadržati precizno upućivanje na niz aktualnih društvenih antagonizama koji stvaraju potrebu za komunizmom – Marxov pojam komunizma ne kao ideal, već kao pokret koji reagira na takve antagonizme, još uvijek je potpuno relevantan. Međutim, ukoliko komunizam shvatimo kao “vječnu Ideju”, to onda implicira da i situacija koja ga generira nije ništa manje vječna, tj. da će antagonizam na koji komunizam reagira postojati uvijek. I odatve je samo malen korak ka “dekonstrukcijskom” čitanju komunizma kao sna sadašnjosti, ukidanja svih otuđenih re-prezentacija, sna koji se hrani svojom vlastitom nemogućnošću. Kako onda možemo izaći iz tog formalizma da bismo formulirali antagonizme koji će i dalje generirati komunističku Ideju? Gdje trebamo gledati kako bismo našli novi oblik te Ideje?

Lako je ismijavati Fukuyaminu ideju o “kraju povijesti”, ali većina ljudi danas jesu fukuyamisti koji liberalno-demokratski kapitalizam prihvaćaju kao konačno pronađenu formulu najboljeg mogućeg društva, a sve što možemo učiniti jest pokušat učiniti ga pravednijim, tolerantnijim, itd. No ovdje se rađa jednostavno, ali relevantno pitanje: ako je liberalno-demokratski kapitalizam, ako već ne najbolji, onda barem najmanje loši oblik društva, zašto se naprosto ne prepustimo na zreo način, pa ga čak i prihvatimo punim srcem? Zašto ustrajavati, unatoč svakoj nadi, na komunističkoj ideji? Nije li takvo ustrajanje pravi primjer narcizma izgubljene Ideje? I ne obilježava li takav narcizam prevladavajući stav aka-

- 01 V. I. Lenin, “Notes of a publicist: on ascending a high mountain...”, u: *Collected Works*, sv. 33, Moscow: Progress Publishers 1965., str. 204.-11.
- 02 Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, London: Verso, 2008., str. 115.

demskih ljevičara koji očekuju da će im nekakav teoretičar reći što da čine? – oni se očajnički žele obavezati, ali ne znajući kako da to odista učine, čekaju odgovor teoretičara. Takav je stav, dakako, već po sebi pogrešan, kao da će neka teorija ponuditi magičnu formulu sposobnu za rješavanje praktičke pat pozicije. Jedini ispravan odgovor ovdje je da ako doista ne znate što biste učinili, onda vam to nitko ne može reći, a ideja je nepovratno izgubljena.

Ta pat pozicija nije pretjerano nova – glavni određujući problem zapadnog marksizma bio je nedostatak revolucionarnog subjekta ili aktera. Iz kojeg razloga radnička klasa ne dovršava prijelaz iz po-sebi u za-sebe i konstituira sebe samu kao revolucionarni subjekt? Taj je problem bio glavna motivacija za zaokret psihoanalizi, poduzet upravo zato da bi se objasnili nesvesni libidinalni mehanizmi koji su onemogućavali razvoj klasne svijesti, mehanizmi upisani u samo biće (društvenu situaciju) radničke klase. Na taj način, istina marksističke društveno-ekonomske analize mogla je biti spašena i nije bilo potrebe da se rode “revizionističke” teorije o razvoju srednjih klasa. Iz istog tog razloga, zapadni je marksizam također bio uključen u neprestanu potragu za drugim društvenim akterima koji bi mogli igrati ulogu revolucionarnog subjekta, kao zamjenici koji bi mogli zamijeniti neprikladnu radničku klasu: seljaci iz Trećeg svijeta, studenti, intelektualci, isključeni...

Neuspjeh radničke klase kao revolucionarnog subjekta leži već u samoj srži Boljševičke revolucije: Lenjinova se vještina sastojala u njegovoj sposobnosti da pronađe “potencijal bijesa” kod razočaranih seljaka. Oktobarska revolucija odvila se pod sloganom “zemlja i mir”, usmjerenom na nepreglednu većinu seljaka, iskorištavajući kratak trenutak njihova radikalnog nezadovoljstva. Lenjin je na tom tragu već razmišljao jedno desetljeće ranije, što je i razlog zašto je bio toliko prestrašen šansom da će Stolipinove reforme zemlje uspjeti i tako stvoriti noviju i jaču klasu nezavisnih farmera. Bio je siguran da će u slučaju Stolipinova uspjeha, šansa za revoluciju biti izgubljena za idućih par desetljeća.

Sve uspješne socijalističke revolucije, od Kube do Jugoslavije, slijedile su isti model, iskorištavajući lokalnu mogućnost u nekoj ekstremnoj i kritičnoj situaciji, kooptirajući želju za nacionalnim oslobođenjem ili druge oblike “kapitala bijesa”. Naravno, partizan logike hegemonije ovdje bi istaknuo da je to “normalna” logika



Samuel Beckett

revolucije, da se do “kritične mase” može doprijeti upravo i jedino kroz niz podudarnosti između raznolikih zahtjeva, niz koji je uvijek radikalno kontingentan i ovisan o specifičnom, čak jedinstvenom, setu okolnosti. Revolucija se nikada ne događa kada se svi antagonizmi preliju u “Veliko jedno”, već tek onda kada sinergijom ujedine svoju moć. No problem ovdje mnogo je kompleksniji: poanta nije samo u tome da revolucija više ne leži na terenu Povijesti, slijedeći njene Zakone, budući da ne postoji Povijest jer je to otvoren, kontingentan proces. Problem je drugačije prirode. Radi se o tome da postoji zakon Povijesti, manje-više jasan i prevladavajući tok povijesnog razvoja, ali revolucija se može pojaviti samo u njegovim intervalima, “protiv tijeka stvari”. Revolucionari moraju strpljivo čekati na (najčešće veoma kratak) trenutak kada sustav otvoreno dođe u teškoću ili se uruši, moraju iskoristiti povoljnu priliku, doći do moći – koja u tom trenutku kao da leži na cesti – i onda utvrditi svoju vlast, izgraditi represivne aparate, itd., tako da u trenu kada trenutak pomutnije prestane i većina se otrijezni i bude razočarana novim režimom, bude prekasno da se stvari vrte natrag, budući da su se revolucionari sada čvrsto utaborili.

Slučaj komunističke Jugoslavije ovdje je karakterističan: tijekom Drugoga svjetskog rata, komunisti su nemilosrdno hegemonizirali otpor njemačkim okupatorskim snagama, monopolizirajući svoju ulogu u antifašističkoj borbi tako što su aktivno pokušavali uništiti svaku alternativu (“buržoaziju”) protivničkih snaga, istovremeno opovrgavajući komunističku prirodu vlastite borbe (oni koji su iznijeli sumnju da komunisti namjeravaju preoteti vlast i izazvati revoluciju na kraju su rata brzo optuženi za širenje neprijateljske propagande). Nakon rata, jednom kada su doista ugrabili potpunu vlast, stvari su se brzo promijenile i režim je otvoreno pokazao svoju komunističku prirodu. Komunisti, premda istinski popularni oko 1946. godine, ipak su gotovo otvoreno varali na općim izborima te godine. Kada su upitani zašto su to učinili – budući da su ionako mogli lako pobijediti u slobodnim izborima – njihov je odgovor (privatni, dakako) bio da je to istina, ali da bi tada izgubili *iduću* izbore za četiri godine, pa je bilo bolje da već sada postane jasno kakve su izbore bili spremni tolerirati. Ukratko, oni su bili potpuno svjesni jedinstvene šanse koja ih je dovela na vlast. Svijest o povijesnom neuspjehu komunista da izgrade i održe istinski dugoročnu

03 Citirano prema časopisu *Time*, 24. prosinca, 2007., str. 2.

hegemoniju utemeljenu na narodnoj podršci u tom je smislu, od samog početka, bila uzeta u obzir.

Stoga iznova, nije naprosto dovoljno biti vjeran komunističkoj Ideji: moramo unutar historijske realnosti otkriti antagonizme koji toj Ideji daju praktičku nužnost. Jedino *pravo* pitanje danas je sljedeće: pristajemo li na prevladavajuću naturalizaciju kapitalizma ili današnji globalni kapitalizam sadrži antagonizme koji su dovoljno jaki da osujete njegovu beskonačnu reprodukciju? Postoji četiri takva antagonizma: sve veća prijetnja *ekološke* katastrofe; neprikladnost pojma *privatnog vlasništva* u odnosu na takozvano “intelektualno vlasništvo”; društveno-etičke implikacije *novih tehnoloških razvoja* (posebice u biogenetici); i na kraju, ali ne i na zadnjem mjestu, stvaranje *novih oblika apartheida*, novih zidova i slumova. Postoji kvalitativna razlika između posljednjeg antagonizma – jaza koji razdvaja Isključene od Uključenih – i preostala tri, koji označavaju različite aspekte onoga što Hardt i Negri nazivaju “zajedničkim dobrima” (*commons*), zajedničkom supstancom našega društvenog bitka, čijoj bismo se privatizaciji, koja uključuje nasilne činove, ako je potrebno, trebali suprotstaviti nasilnim sredstvima:

- *zajednička dobra kulture*, neposredno posredovani “kognitivni” kapital, prije svega jezik, naša sredstva za komunikaciju i obrazovanje, ali i zajednička infrastruktura javnog prijevoza, struja, poštanski sustav, itd.
- *zajednička dobra vanjske prirode* kojima prijeti zagađenje i eksploatacija (od nafte do prašuma i prirodnog staništa samog)
- *zajednička dobra unutarnje prirode* (biogenetičko nasljeđe čovječanstva); s novom biogenetičkom tehnologijom, stvaranje Novog čovjeka u doslovnom smislu mijenjanja ljudske prirode postaje realna mogućnost.

Ono što borbe u svim tim domenama dijele jest svijest o potencijalnom uništenju, uključujući i samouništenje čovječanstva samog, ukoliko će kapitalistička logika prisvajanja zajedničkih dobara i dalje napredovati. Nicholas Stern je bio u pravu kada je klimatsku krizu nazvao “najvećim tržišnim neuspjehom u ljudskoj povijesti”.⁰³ Pa kada Kishan Khoday, vođa jednog UN-ova tima, nedavno piše: “Sve se više razvija duh global-



Nicholas Stern

nog ekološkog građanstva, želja da se klimatska promjena shvati kao zajednička briga čitavog čovječanstva”⁰⁴, onda pojmovima “globalno građanstvo” i “zajednička briga” treba dati svu težinu – to jest, potrebi da se uspostavi neka globalna politička organizacija koja, neutraliziranjem i preusmjerenjem tržišnih mehanizama, izražava prikladnu komunističku perspektivu.

Upravo je pozivanje na “zajednička dobra” (*commons*) ono što opravdava ponovno oživljavanje pojma komunizma: on nam omogućava da progresivno “prisvajanje” zajedničkih dobara vidimo kao proletarizaciju onih koji su time odijeljeni od njihove vlastite supstance. Zsigurno ne bismo smjeli napustiti pojam proletarijata, ili proleterskog položaja; upravo suprotno, trenutno stanje primorava nas da ga radikaliziramo do egzistencijalne razine koja uvelike nadilazi Marxovu imaginaciju. Trebamo mnogo radikalniji pojam proleterskog subjekta, subjekta reduciranog na iščezavajuću točku kartezijanskog *cogito*.

Zbog tog razloga, jedna nova emancipatorska politika više se neće sastojati od partikularnog društvenog aktera, već od jedne eksplozivne kombinacije različitih aktera. Ono što nas ujedinjuje jest da, za razliku od klasične predodžbe proletarijata koji ne može “izgubiti ništa doli vlastitih okova”, mi možemo izgubiti *sve*: u opasnosti smo da ćemo biti reducirani na apstraktne subjekte lišene svih supstancijalnih sadržaja, razvlašteni naše simboličke supstance, s uvelike izmanipuliranom genetskom bazom, osuđeni na vegetiranje u nesnosnom okolišu. Ta trostruka prijetnja našem cjelokupnom bitku od nas stvara proletere, reducirane na “subjektivnost bez supstance”, kao što će Marx reći u *Grundrisse*. Etičko-politički izazov sastoji se u tome da se prepoznamo u toj slici – na neki način, svi smo mi isključeni, kako iz prirode, tako iz naše simboličke supstance. Danas, svi smo mi potencijalni *homo sacer*, i jedini način da spriječimo da to postane realnost jest da djelujemo preventivno.

Ako to zvuči apokaliptično, možemo samo uzvratiti da živimo u apokaliptičnim vremenima. Lako je vidjeti kako se svaki od ta tri procesa proletarizacije odnosi na neki apokaliptični svršetak: ekološku katastrofu, biogenetičku redukciju ljudi na strojeve kojima se može manipulirati, potpunu digitalnu kontrolu nad našim životima... Na sve te tri razine, stvari se približavaju nultoj točki: “kraj svijeta je blizu”. Ovdje je opis Eda Ayresa:

⁰⁴ *Ibid.*

⁰⁵ Ed Ayres, “Why are we not astonished”, *World Watch*, sv. 12, svibanj 1999.

“Suočeni smo s nečim toliko potpuno izvan našeg kolektivnog iskustva da to ne vidimo, čak i ako je dokaz silan. Za nas, to ‘nešto’ je iznenađan udar ogromnih bioloških i fizičkih mijena u svijetu koji nas je održavao na životu.”⁰⁵

Na geološkoj i biološkoj razini, Ayres navodi četiri “šiljka” (ubrzana razvoja) koji se asimptotski približavaju nultoj točki na kojoj će kvantitativna ekspanzija doseći kraj i tada će doći do kvalitativne promjene. “Šiljci” su rast stanovništva, potrošnja konačnih resursa, emisija ugljičnog-dioksida i masovno izumiranje vrsta. Kako bismo se suočili s tim prijetnjama, dominantna ideologija mobilizira mehanizme disimilacije i samo-obmane koji sadrže volju ka neznanju: “opći obrazac ponašanja među ugroženim ljudskim društvima, dok propadaju, postat će zaziranje od činjenica, a ne usredotočivanje na krizu”. Isto vrijedi za trenutnu ekonomsku krizu: u kasno ljeto 2009. ona je uspješno “renormalizirana” – panika je nestala, za situaciju je rečeno da se “poboljšava”, ili da je barem šteta pod kontrolom (cijena koju su zemlje Trećeg svijeta platile za taj “oporavak”, dakako, nije često navođena) – čime se ostvarilo zloslutno upozorenje da je prava poruka krize ignorirana, i da ćemo se još jednom opustiti i nastaviti naš dugački marš prema apokalipsi.

Apokalipsu karakterizira specifična vrsta vremena koja je jasno u suprotnosti spram druge dvije prevladavajuće vrste: tradicionalno cirkularno vrijeme (vrijeme uređeno i regulirano kozmičkim principima, odražavajući poredak prirode i nebesa; vremenska forma u kojem mikrokozmos i makrokozmos odjekuju u harmoniji), i moderno linearno vrijeme postepenog napretka ili razvoja. Apokaliptično vrijeme je “vrijeme kraja vremena”, vrijeme opasnosti, “izvanredno stanje” kada je kraj blizu i jedino što možemo je da se pripremimo na njega. Postoje najmanje četiri različite verzije apokaliptizma danas: kršćanski fundamentalizam, *New Age* spiritualnost, tehno-digitalni post-humanizam i sekularni ekologizam. Premda svi oni dijele temeljnu ideju da se čovječanstvo približava nultoj točki radikalne transmutacije, njihove se navlastite ontologije radikalno razlikuju: tehno-digitalni apokaliptizam (čiji je glavni predstavnik Ray Kurzweil) ostaje unutar okvira znanstvenog naturalizma i u evoluciji ljudske vrste vidi obrise za transformaciju u “post-ljude”. *New Age* spiritualnost toj tran-



Raymond Kurzweil

smutaciji daje dodatni zaokret, tumačeći je kao prijelaz iz jedne vrste “kozmičke svijesti” na drugu (obično je to prijelaz iz modernog dualističko-mehaničkog stanja u holističko uranjanje). Kršćanski fundamentalisti apokaliptisu, dakako, iščitavaju na biblijski način, što će reći da u današnjem svijetu traže (i pronalaze) znakove konačnog obračuna Krista i Antikrista koji je neminovao. Na kraju, sekularni ekologizam dijeli naturalistički stav post-humanizma, ali mu daje negativni zaokret – ono što nas čeka, “omega točka” kojoj se približavamo, nije napredak prema višoj “post-ljudskoj” razini, već katastrofično samo-uništenje čovječanstva. Premda se kršćanski fundamentalistički apokaliptizam smatra najsmješnijim, i opasnim, po svom sadržaju, on ostaje verzija koja je najbliža radikalnom “milenarizmu” emancipatorske logike. Zadaća je stoga da se dovede u bližu vezu sa sekularnim ekologizmom, čime se prijetnja uništenja pretvara u šansu za radikalno emancipatorsko obnavljanje.

Socijalizam ili komunizam?

Takva apokaliptična proletarizacija je, međutim, neprikladna ukoliko želimo zaslužiti ime “komunista”. Trenutno prisvajanje zajedničkih dobara tiče se kako odnosa ljudi spram objektivnih uvjeta njihovih životnih procesa, tako i odnosa između ljudi samih: zajednička dobra privatiziraju se na račun proletarizirane većine. No, postoji jaz između ta dva odnosa: zajednička dobra također mogu biti vraćena kolektivnom čovječanstvu i bez komunizma, u nekom autoritarno-komunitarnom režimu; jednako tako, de-supstancijalizirani, “iskorijenjeni” subjekt, lišen sadržaja, također može biti povrćen na načine koji idu u smjeru komunitarizma, pri čemu bi subjekt svoje prikladno mjesto pronašao u novoj supstancijalnoj zajednici. Negrijev antisocijalistički naslov, *Good Bye Mr. Socialism* (*Zbogom g. Socijalizam*) bio je u pravu: komunizam se mora suprotstaviti socijalizmu koji umjesto egalitarnog kolektiva pruža organsku zajednicu (nacizam je bio nacionalni socijalizam, a ne nacionalni komunizam). Drugim riječima, premda može postojati socijalistički antisemitizam, ne može ga biti u komunističkom obliku. (Ako se čini drugačije, kao u posljednjim Staljinovim godinama, to je samo indikator nedostatka odanosti revolucionarnom događaju). Eric Hobsbawm je nedavno objavio kolumnu pod naslovom “Socijalizam nije uspio, kapitalizam je bankrotirao. Što dolazi sljedeće?”. Odgovor je: komunizam. Socijalizam

06 U njegovoj intervenciji na konferenciji “The Idea of Communism”, Birkbeck College, London, 13.-15. ožujka 2009.

07 Jon Meacham i Evan Thomas, “We are all socialists now”, *Newsweek*, 16. veljače 2009.

prva tri antagonizma želi riješiti bez rješavanja četvrtog – bez singularne univerzalnosti proletarijata. Jedini način da globalni kapitalistički sustav preživi svoj dugoročni antagonizam i istovremeno izbjegne komunističko rješenje, sastojat će se u tome da izmisli neku vrstu socijalizma – pod krinkom komunitarizma, ili populizma, ili kapitalizma s azijskim vrijednostima, ili neki drugi oblik. Budućnost će stoga biti komunistička... ili socijalistička.

Kao što je to pokazao Michael Hardt, ako kapitalizam stoji za privatno vlasništvo, a socijalizam za državno vlasništvo, komunizam stoji za nadilaženje vlasništva kao takvog i dolaženja do zajedničkih dobara (*commons*).⁰⁶ Socijalizam je ono što je Marx nazvao “vulgarnim komunizmom” u kojem dobivamo samo ono što bi Hegel nazvao apstraktnom negacijom vlasništva, odnosno negacijom vlasništva unutar područja vlasništva – to je “univerzalizirano privatno vlasništvo”. Stoga je i naslov priče koja je 16. veljače 2009. osvanula na naslovnici *Newsweeka*: “Svi smo mi socijalisti sada” s podnaslovom “Na mnoge načine naša ekonomija već nalikuje na europsku” potpuno opravdan, ako se ispravno shvati: čak i u SAD-u, bastionu ekonomskog liberalizma, kapitalizam mora iznova izmisliti socijalizam kako bi samoga sebe spasio.⁰⁷ Nemoguće je ne zamijetiti ironiju u činjenici da se taj proces “nalikovanja na Europu” dalje objašnjava predviđanjem da “ćemo mi (u SAD-u, op. prev.) postati još više poput Francuza”. Naime, upravo je Sarkozy kao europski predsjednik izabran na temelju konačnog dovršetka tradicije europskog socijalizma države blagostanja i uključivanja u anglosaksonski liberalni model – pa ipak, sam model koji oni sada predlažu sastoji se u povratku na ono od čega su donedavno htjeli pobjeći: navodno diskreditirani put velikih državnih intervencija u ekonomiju. Uvelike omalovažavan europski “socijalni model”, preziran kao neučinkovit i staromodan za uvjete postmodernog kapitalizma, doživio je svoju osvetu. Ali ovdje nema razloga za radost: socijalizam se više ne poima kao neslavna “niža faza” komunizma, on je njegov glavni suparnik, njegova najveća prijetnja. (Možda je došlo vrijeme da se prisjetimo kako je kroz čitavo 20. stoljeće socijalna demokracija bila sredstvo za mobilizaciju protiv komunističke prijetnje kapitalizmu.) U tom bi smislu dovršetak Negrijeva naslova trebao biti: *Zbogom gosp. Socijalizam... i dobrodošli, družo Komunizam!*



Ono što komunistička vjernost proleterskoj poziciji stoga uključuje jednoznačno je odbacivanje bilo kakve ideologije povratka na neku vrstu supstancijalnog jedinstva prije Pada. Evo Morales, predsjednik Bolivije 20. studenog 2008. objavio je javno pismo pod naslovom "Klimatska promjena: spasite planet od kapitalizma". Ovdje su uvodne tvrdnje:

"Sestro i braćo, danas, naša Majka Zemlja je bolesna... Sve je počelo industrijskom revolucijom 1750. godine iz koje se izrodio kapitalistički sustav. U dva i po stoljeća, takozvane 'razvijene' zemlje konzumirale su velik dio fosilnih goriva stvorenih prije pet milijuna stoljeća... Natjecanje i žed za profitom bez granica kapitalističkog sustava uništavaju planet. U kapitalizmu mi nismo ljudska bića već potrošači. U kapitalizmu Majka Zemlja ne postoji, umjesto toga postoje sirovi materijali. Kapitalizam je izvor asimetrija i neravnoteža u svijetu."⁰⁸

Politika koju provodi Moralesova vlada u Boliviji prednjači u današnjim progresivnim borbama. Pa ipak, rečenice koje smo upravo citirali s bolnom jasnoćom pokazuju svoja ideološka ograničenja (za koja se uvijek plaća praktička cijena). Morales se na simplificiran način oslanja na narativ Pada koji se dogodio u jednom preciznom povijesnom trenutku: "Sve je počelo industrijskom revolucijom 1750. godine..." – i onda se, predvidljivo, taj Pad sastoji od gubitka naših korijena u majci zemlji: "U kapitalizmu majka zemlja više ne postoji". (Tome smo u iskušenju dodati da ako postoji neka dobra stvar u kapitalizmu onda je upravo to da majka zemlja sada više ne postoji.). "Kapitalizam je izvor asimetrija i neravnoteža u svijetu" – što bi značilo da se naš cilj sastoji u ponovnom uspostavljanju "prirodne" ravnoteže i simetrije. Ono što se time napada i odbacuje sam je proces koji je doveo do rađanja modernog subjektiviteta i koji je izbrisao tradicionalnu seksualiziranu kozmologiju majke zemlje (i očevih nebesa), zajedno s idejom da naši korijeni leže u supstancijalnom "maternalističkom" poretku prirode.

Odanost komunističkoj Ideji stoga znači, da ponovimo Arthura Rimbauda, *il faut être absolument moderne* – trebali bismo ostati odlučno moderni, ali odbaciti brbljave generalizacije kojima se kritika kapitalizma pretvara u kritiku "instrumentalnog razuma" ili "moderne

08 Evo Morales, "Climate change: save the planet from capitalism", dostupno online na: <http://climateandcapitalism.com>.



Evo Morales

tehnološke civilizacije". To je razlog zašto bismo trebali ustrajati na kvalitativnoj razlici između četvrtog antagonizma – jaza koji razdvaja Isključene od Uključenih – i ostala tri: tek to pozivanje na Isključene opravdava korištenje pojma komunizam. Ne postoji ništa "privatnije" od državne zajednice koja Isključene smatra prijetnjom i brine se da ih zadrži na prikladnoj distanci.

U nizu četiri antagonizma ovaj između Uključenih i Isključenih je, onda, ključan. Bez njega, svi drugi gube svoju subverzivnu oštricu – ekologija se pretvara u problem održivog razvoja, intelektualno vlasništvo u kompleksni legalni izazov, biogenetika u etičko pitanje. Moguće je iskreno se boriti za očuvanje okoliša, braniti širi pojam intelektualnog vlasništva ili se protiviti privatizaciji gena, a da se pritom nikad ne dotakne antagonizam između Uključenih i Isključenih. Štoviše, moguće je čak i formulirati neke aspekte tih borbi u pojmovima Uključenih kojima prijete zaraženi Isključeni. Ali na taj način ne dobivamo pravu univerzalnost, već "privatne" brige u Kantovu smislu tog pojma. Korporacije poput Whole Foods ili Starbucks nastavljaju uživati naklonost među liberalima premda obje provode antisindikalne aktivnosti; trik je u tome da svoje proizvode prodaju uz progresivnu reklamu. Možemo kupiti kavu koja je napravljena od zrna kupljenih po "fair-market" cijenama, voziti hibridno vozilo koje je kupljeno od tvrtki koje osiguravaju povlastice svojim zaposlenicima i kupcima (sukladno standardima korporacije), itd. Ukratko, bez antagonizma Uključenih i Isključenih, brzo se možemo naći u svijetu u kojem je Bill Gates najveći humanitarac boreći se protiv siromaštva i bolesti, a Rupert Murdoch najveći ekolog mobilizirajući tisuće milijuna kroz svoje medijsko carstvo.

Postoji još jedna ključna razlika između prva tri antagonizma i četvrtog: prva tri se jasno tiču pitanja (ekonomskog, antropološkog i čak fizičkog) *opstanka* čovječanstva, ali četvrto je prije svega pitanje *pravde*. Ako čovječanstvo ne razriješiti svoju ekološku situaciju, mogli bismo svi nestati; ali možemo veoma lako zamisliti društvo koje će nekako razriješiti prva tri antagonizma kroz autoritarne mjere koje neće samo zadržati nego će i ojačati postojeće društvene hijerarhije, razlike i isključivanja. Na lakanovski način rečeno, ovdje imamo posla s jazom koji dijeli seriju običnih označitelja (S1) od Gospodara-Označitelja (S2), odnosno, s borbom za hegemoniju: koja će strana u antagonizmu između

Uključenih i Isključenih “hegemonizirati” preostale tri? Ne možemo se više oslanjati na staru marksističku logiku “historijske nužnosti” koja tvrdi da će prva tri problema biti riješena tek onda ako pobijedimo u ključnoj “klasnoj” borbi između Isključenih i Uključenih – na logiku “jedino nadilaženje klasnih razlika može doista razriješiti našu ekološku situaciju”. Postoji zajedničko obilježje koje dijele sva četiri antagonizma: proces proletarizacije, redukcija ljudskih bića na puke subjekte lišene njihove supstancije; ta proletarizacija, međutim, djeluje na drukčiji način. U prva tri slučaja, ona subjekte lišava njihova supstancijalnog sadržaja; u četvrtom, ona je formalna činjenica isključivanja određenih ljudi iz društveno-političkog prostora. Trebali bismo istaknuti tu strukturu 3 + 1, odnosno refleksiju vanjske napetosti između subjekta i supstance (“čovjek” lišen svoje supstance) unutar ljudskog kolektiva. Postoje subjekti koji, unutar ljudskog kolektiva, neposredno utjelovljuju proletersku poziciju nesupstancijalnog subjektiviteta. To je i razlog zašto se komunistički zadatak sastoji u tome da se “vanjski” problem (ponovno prisvajanje otuđene supstance) razriješi kroz radikalnu transformaciju unutarnje-subjektivnih (društvenih) odnosa.

Zbog toga je ključno ustrajati na komunističko-egalitarnoj emancipatorskoj Ideji i ustrajati na njoj u točnom marksističkom smislu: postoje društvene grupe koje, na osnovi nedostatka svog određenog mjesta u “privatnom” poretku društvene hijerarhije, neposredno predstavljaju univerzalnost; one su ono što Rancière naziva “dijelom ne-dijela” društvenog tijela. Sva istinski emancipatorska politika stvara se u kratkom spoju između univerzalnosti “javne upotrebe uma” i univerzalnosti “dijela ne-dijela” – to je bio još i komunistički san mladoga Marxa: spojiti univerzalnost filozofije s univerzalnošću proletarijata. Od antičke Grčke, imamo i ime za ulaženje Isključenih u društveno-politički prostor: demokracija. Naše je pitanje danas je li demokracija još uvijek prikladno ime za tu egalitarnu eksploziju. Ovdje postoje dvije ekstremne pozicije: s jedne strane, površno odbacivanje demokracije kao pukog iluzornog pojavnog oblika svoje suprotnosti (klasne dominacije) i s druge, tvrdnja da demokracija koju imamo, realno postojeća demokracija, predstavlja iskrivljenje prave demokracije – na tom je tragu slavni Gandhijev odgovor britanskom novinaru koji ga je pitao o zapadnoj civilizaciji: “Dobra ideja. Možda bismo je trebali sprovesti u dje-

09 Peter Hallward, “Order and event”, *New Left Review* 53, (rujan-listopad 2008.), str. 104.

lo!”. Očigledno je da je rasprava koja se kreće između te dvije krajnosti previše apstraktna: ono što trebamo postaviti jest pitanje kako se demokracija odnosi na dimenziju univerzalnosti utjelovljenu u Isključenima.

To usredotočenje na zid koji razdvaja Isključene od Uključenih lako se može krivo shvatiti kao potajni povratak na liberalno-tolerantno-multikulturalnu temu “otvorenosti” (“nitko ne bi smio biti izuzet, svim manjinskim grupama, životnim stilovima, itd. pristup bi trebao biti omogućen”) na račun prikladnog marksističkog pojma društvenog antagonizma. Ono se također može kritizirati iz suprotne “postmoderne” perspektive kao oznaka teorijske regresije na naivnu Isključeni/Uključeni opoziciju koja previđa kompleksni “mikro-politički” aparat društvene kontrole i regulacije kakav je analizirao Foucault. Peter Hallward daje sličnu kritičku primjedbu u svom odgovoru na Badiouov pojam nevidljivosti, “neubrojivosti” elementa društvenog zdanja (Rancièreov “dio ne-dijela”):

“Praktički politički rad sve se češće bavi ljudima ili situacijama koje nisu toliko vidljive ili nevidljive kao manje-vidljive ili krivo-vidljive: oni nisu baš potpuno bezvrijedni koliko vrijede malo. Oni nisu naprosto isključeni koliko su potlačeni i eksploatirani. Razlika uključuje više od nijanse. Kao što je dosad tvrdilo više generacija emancipatorskih mislilaca, moderni oblici moći primarno ne isključuju ili zabranjuju već prije moduliraju, vode ili oblikuju ponašanje i norme koje pridonose *statusu quo*; za razliku od toga, čini se da model moći koji obilježava Badiouov nedavni rad potječe iz doba prije Foucaulta, ako ne čak i prije Gramscija.”⁰⁹

Međutim, u tom izboru između “Badioua protiv Foucaulta” trebalo bi ustrajati na dimenziji koju fukoovski pristup ignorira, dimenziji na koju se usredotočuje Badiouov pojam nevidljivosti. Drugim riječima, u fukoovskom pojmu produktivne moći, moći koja ne djeluje na isključujući način, već na omogućujući/regulativni način, ne postoji mjesto za Badiouov pojam točke nekonzistencije (ili “simptomatske torzije”) neke situacije, onog elementa neke situacije za koji ne postoji prikladno mjesto unutar situacije – ne zbog slučajnih razloga, već zato jer je dislokacija/isključivanje konstitutivno za situaciju samu. Uzmite primjer proletarijata:



Mahatma Gandhi

naravno, radnička klasa je “vidljiva” na različite načine unutar kapitalističkog svijeta (kao oni koji slobodno prodaju svoju radnu snagu na tržištu; kao potencijalna gomila; kao vjerni i disciplinirani sluge kapitalističkih menadžera, itd.). Međutim, nijedan od tih oblika vidljivosti ne pokriva simptomatsku ulogu proletarijata kao “dijela ne-dijela” kapitalističkog univerzuma. Badiou-ova “nevidljivost” stoga je suprotnost vidljivosti unutar hegemonijskog ideološkog prostora, ona je ono što treba ostati nevidljivo kako bi vidljivo bilo vidljivo. Ili da to kažemo na drugačiji, tradicionalni način: ono što fukovski pristup ne može obuhvatiti jest pojam dvostranog simptomatskog elementa čije je jedno lice marginalni slučaj neke situacije, dok je drugo lice istina same te situacije (ili da stoji za tu istinu situacije). Na jedan način, “isključeni” su, dakako, vidljivi, u preciznom smislu da je, paradoksalno, *njihovo isključenje samo oblik njihova uključenja*: njihovo “pravo mjesto” u društvenom tijelu je ono isključenja (iz javne sfere).

To je razlog zašto je Lacan tvrdio da je već Marx izmislio (frojdovsku) ideju simptoma: i za Marxa i za Freuda, put k istini nekog sustava (društva, psihe) vodi nužno kroz ono što izgleda kao “patološko”, marginalno i slučajno iskrivljenje sustava: omaške u jeziku, snovi, simptomi, ekonomske krize. Frojdovsko Nesvjesno je stoga “nevidljivo” na jednak način, što je i razlog zašto za njega nema mjesta u Foucaultovu zdanju. To je razlog zašto Foucaultovo odbacivanje onoga što naziva Freudovom “hipotezom represije” – njegova ideja o regulativnim diskursima moći koji generiraju seksualnost u samom činu njenog opisivanja i reguliranja – promašuje (frojdovsku) poantu. Freud i Lacan su bili itekako svjesni da ne postoji potiskivanje bez povratka potisnutog, bili su itekako svjesni da diskurs potiskivanja generira ono što potiskuje. Međutim, ono što taj diskurs potiskuje nije ono što se čini da potiskuje, on ne nastoji kontrolirati ono što se predstavlja kao prijeteće X. Oblici “seksualnosti” koje prikazuje kao prijeteće koje valja kontrolirati – poput lika Žene, čija je nekontrolirana seksualnost prijeteća muškom poretku – sami su već fantazmatičke mistifikacije. Umjesto toga, ono što taj diskurs “potiskuje” (između ostalog) je njegova vlastita kontaminacija onoga što nastoji kontrolirati – recimo, način na koji žrtvovanje seksualnosti seksualizira žrtvovanje samo, ili način na koji nastojanje da se kontrolira seksualnost seksualizira samu djelatnost kontrole. Ono što je “nevidljivi-

10 “Nous sommes déjà des hommes nouveaux”, *Le Monde*, 13. srpnja 2007.

vo” je seksualizacija same te djelatnosti kontrole: ne neuhvatljivi objekt koji nastojimo kontrolirati, već način našeg vlastitog sudjelovanja u tome.

Liberali koji priznaju problem isključenih iz društveno-političkog procesa svoj cilj obrazlažu kao uključivanje onih čiji se glasovi ne čuju: sve bi pozicije valjalo saslušati, svi bi se interesi trebali ubrojiti, ljudska bi prava trebala jamčiti svima, svi bi se oblici života, kultura i praksa trebali poštovati, itd. Opsesija tog demokratskog diskursa je zaštita svih vrsta manjina: kulturalnih, religijskih, seksualnih, *e tutti quanti*. Ono što se ovdje gubi je proleterska pozicija, pozicija univerzalnosti utjelovljena u Isključenima. To je razlog zašto, kada bolje pogledamo, postaje jasno da se ono što je Hugo Chávez počeo raditi u Venezueli jasno razlikuje od standardnog liberalnog oblika uključivanja: Chávez ne uključuje isključene u neki već postojeći liberalno-demokratski okvir; on, nasuprot tome, “isključene” stanovnike favela uzima kao svoj *temelj* i onda reorganizira politički prostor i političke forme organizacije tako da oni budu “pogodni” za isključene. Koliko god se ta razlika – između “buržoaske demokracije” i “diktature proletarijata” – mogla činiti sitnom i apstraktnom, ona je ključna.

Prije jednog stoljeća, Vilfredo Pareto bio je prvi koji je opisao takozvano 80/20 pravilo društvenog (i ne samo društvenog) života: 80% zemlje je u posjedu 20% ljudi, 80% profita stvara 20% zaposlenika, 80% odluka donosi se tijekom 20% vremena u sastancima, 80% linkova na Internetu vodi na manje od 20% stranica, 80% graška dolazi od 20% usjeva graška. Kao što su ukazali neki društveni analitičari i ekonomisti, suvremena eksplozija ekonomske produktivnosti suočava nas s ultimativnim slučajem tog pravila: nadolazeća svjetske ekonomija ići će u smjeru u kojem će tek 20% radne snage biti u mogućnosti obaviti sav potreban posao, tako da će 80% ljudi u načelu biti nepotrebno i beskorisno, odnosno potencijalno nezaposleno. Kako ta logika dolazi do svoje krajnosti, ne bi li bilo razumno dovesti je do njene samo-negacije: nije li sustav koji 80% ljudi čini nepotrebним i beskorisnim *sam nepotreban i beskoristan*?

Toni Negri je jednom dao intervju za *Le Monde* tijekom kojeg je, vrludajući nekom ulicom u predgrađu Venecije zajedno s novinarom, došao do mjesta na kojem su radnici štrajkali ispred tekstilne tvornice. Pokazujući na radnike on je odbacujući njihov prosvjed primijetio: “To je ludo, poput Fellinijeva filma!”¹⁰ Za Ne-



Hugo Chávez

grija, ti su radnici simbolizirali sve što je pogrešno s tradicionalnim radničko-sindikalnim socijalizmom usmjerenim na sigurnost korporativnog posla, socijalizmom koji je dinamika “postmodernog” kapitalizma i hegemonijska pozicija kognitivnog rada učinila nesmišljeno zastarjelim. Prema Negriju, umjesto reakcija na “novi duh kapitalizma” na tradicionalan društveno-demokratski način, shvaćajući ga kao prijetnju, trebalo bi ga potpuno prigriliti, kako bi se unutar njega – u dinamici kognitivnog rada s njegovim nehijerarhijskim i ne-centraliziranim oblicima društvene interakcije – pronašli zamci komunizma. No, ako tu logiku slijedimo do kraja, postaje teško ne složiti se s ciničnim neoliberalnim argumentom da bi se, danas, glavni zadatak radničkih sindikata trebao sastojati u uvježbavanju radnika za apsorpciju u novu digitaliziranu ekonomiju.

No što je sa suprotnom vizijom? Ukoliko će dinamika novog kapitalizma još veći postotak radnika učiniti suvišnim, što je onda s projektom ujedinjenja “živućih mrtvaca” globalnog kapitalizma, svih onih koje je neokapitalistički “napredak” ostavio iza sebe, svih onih koji su postali suvišni i zastarjeli, svih onih koji nisu sposobni prilagoditi se novim mogućnostima? Mogućnost je, dakako, u tome da se stvori neposredni kratki spoj između onih koje je povijest ostavila iza sebe i naj-progresivnijeg aspekta povijesti.

“Javna upotreba uma”

To nas dovodi do idućeg elementarnog određenja komunizma: za razliku od socijalizma, komunizam se odnosi na singularnu univerzalnost, na neposrednu vezu između singularnog i univerzalnog, zaobilazeći partikularne determinacije. Kada Pavao kaže da, s kršćanskog stanovišta, “ne postoje muškarci ili žene, ne postoje Židovi ili Grci” on time tvrdi da etnički korijeni, nacionalni identiteti, itd. *nisu kategorija istine*. Da to kažemo u preciznim Kantovim terminima: kada razmišljamo o našim etničkim korijenima, mi se upuštamo u *privatnu upotrebu uma*, ograničenu kontingentnim dogmatskim pretpostavkama; to će reći, mi se ponašamo kao “nezreli” pojedinci, a ne kao slobodni ljudi koji prebivaju u dimenziji univerzalnosti uma. Razlika između Kanta i Rortyja s obzirom na tu razliku javnog i privatnog rijetko se kad primjećuje, ali ona je svejedno ključna. Oba oštro razlikuju te dvije domene, ali na različit način. Za Rortyja, velikog suvremenog liberala *par excellence*, pri-

11 Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, u: Isaac Kramnick (ed.), *The Portable Enlightenment Reader*, New York: Penguin Books, 1995., str. 5.

vatno je prostor naših idiosinkrazija u kojima vladaju kreativnost i divlja imaginacija, a moralne ocjene su (gotovo) suspendirane; javno, nasuprot tome, prostor je društvene interakcije u kojoj smo prisiljeni pridržavati se pravila kako ne bismo naudili drugima. U terminima samog Rortyja, privatno je prostor ironije, dok je javno prostor solidarnosti. Za Kanta, međutim, javni prostor “svjetsko-građanskog društva” predstavlja paradoks univerzalne singularnosti, singularnog subjekta koji, na način kratkog spoja, zaobilazeći posredovanje partikularnog, neposredno sudjeluje u Univerzalnom. To je onda ono što Kant, u svom poznatom eseju “Što je prosvjetiteljstvo?”, misli pod “javnim” u suprotnosti spram “privatnog”: “privatno” ne označava nečije individualno suprotstavljeno zajedničkim vezama, već sam zajedničko-institucionalni poredak nečije partikularne identifikacije: dok se “javno” odnosi na transnacionalnu univerzalnost primjene nečijeg Uma:

“Javno korištenje nečijeg uma uvijek mora biti slobodno i samo ono može donijeti prosvjetiteljstvo među ljudima. Privatna upotreba nečijeg uma, s druge strane, često može biti usko ograničena, a da partikularno ne koči napredak prosvjetiteljstva. Pod javnom upotrebom nečijeg uma razumijem način na koji ga neka osoba koristi poput učenjaka pred svojom publikom. Privatnom upotrebom nazivam onu koju netko može koristiti u svojoj privatnoj službi ili uredu koji mu je povjeren”.¹¹

Paradoks Kantove formule “Misli slobodno, ali budi poslušan!” (koja, dakako, sadrži niz problema sama po sebi, budući da se također oslanja na razliku između “performativne” razine društvenog autoriteta i razinu slobodnog mišljenja gdje je performativnost ukinuta) sastoji se stoga u tome da netko sudjeluje u univerzalnoj dimenziji “javne” sfere upravo kao singularna individua izdvojena iz nečije supstancijalne identifikacije u zajednici (ili joj čak suprotstavljena) – istinski univerzalni možemo biti jedino kad smo radikalno singularni, u međuprostorima zajedničkih identiteta. Kant je taj koji se ovdje treba čitati kao kritičar Rortyja. U njegovoj viziji javnog prostora koji obilježava neograničena upotreba Uma, on priziva jednu dimenziju emancipatorske univerzalnosti *izvan* okvira nečijeg društvenog identiteta, nečijeg položaja unutar poretka (društvenog) bitka – upravo je to dimenzija koja toliko nedostaje kod Rortyja.



Richard Rorty

Taj je prostor singularne univerzalnosti ono što se, unutar kršćanstva, pojavljuje kao “Sveti duh” – prostor kolektiva vjernika *oduzet* od područja organskih zajednica, ili partikularnih svjetova-života (“niti Grci niti Židovi”). U skladu s tim, nije li Kantovo “Misli slobodno, ali budi poslušan!” onda nova verzija Kristova “Dajte Cezaru ono što je Cezarovo, a Bogu ono što je Božje”? “Dajte Cezaru ono što je Cezarovo”, drugim riječima, poštuju i drži se “privatnog” partikularnog životnog svijeta tvoje zajednice; “a Bogu ono što je Božje”: drugim riječima, sudjeluj u univerzalnom prostoru zajednice vjernika. Pavlovski kolektiv vjernika je prototip kantovskog “svjetsko-građanskog društva” i domena države same je stoga na svoj način “privatna”: privatna upravo u smislu Kantova smisla “privatna upotreba uma” u državnim administrativnim i ideološkim aparatima.

U svom kasnijem spisu “Spor fakulteta”, Kant ta promišljanja nastavlja postavljajući jednostavno, ali teško odgovorivo pitanje: “Postoji li pravi napredak u povijesti?” (mislio je na etički napredak, ne samo materijalni razvoj). Priznao je da je trenutna povijest zbrkana i nije pružio pravi dokaz za tu temu (sjetimo se primjerice kako je 20. stoljeće donijelo neviđenu ekspanziju demokracije i blagostanja, ali i Holokaust i Gulag...), ali je ipak zaključio da, unatoč tome što napredak ne može biti dokazan, možemo razabrati znakove koji upućuju na to da je moguć. Kant je Francusku revoluciju protumačio kao jedan takav znak koji je ukazivao prema mogućnosti slobode: ono donedavno nezamislivo dogodilo se, jedan čitav narod bez straha je izborio svoju slobodu i jednakost. Za Kanta je još važniji, od često krvave stvarnosti tih događaja na ulicama Pariza, bio entuzijazam koji se rodio u očima promatrača simpatizera diljem Europe:

“Nedavna Revolucija naroda koja je bogata duhom može ili propasti ili uspjeti, donijeti bijedu i užas, ali svejedno u srcima svih promatrača (koji nisu uključeni u nju) dovodi do zauzimanja strana prema željama koje graniči s entuzijazmom i koje je, budući da izražavanje istog nije bezopasno, moglo biti uzrokovano samo moralnom dispozicijom unutar ljudske rase.”¹²

Ovdje valja primijetiti da Francuska revolucija nije stvorila entuzijazam samo u Europi, već i u udaljenim mjestima poput Haitija. Entuzijazam koji se tamo osje-

12 Immanuel Kant, “The conflict of faculties”, u: *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991., str. 182.

ćao nije bio samo onaj Kantova promatrača, već je zado bio angažirani, praktički oblik u ključnom trenutku jednog drugog svjetsko-historijskog događaja: prvom revoltu crnih robova koji su se borili za puno sudjelovanje u emancipatorskom projektu Francuske revolucije.

Obamina izborna pobjeda u SAD-u pripada, na određenoj razini, istoj liniji. Možemo i trebamo imati cinične dvojbe o pravim posljedicama Obamine pobjede: iz pragmatično-realistične perspektive, itekako je moguće da će se Obama pokazati kao “Bush s ljudskim licem” koji će učiniti tek nekoliko estetskih operacija. On će provoditi istu osnovnu politiku na mnogo atraktivniji način i stoga možda čak i ojačati hegemoniju SAD-a, koliko god bila oštećena godinama Busheve vladavine. Postoji, međutim, nešto duboko pogrešno u takvoj reakciji – nedostaje jedna ključna dimenzija. Obamina bi se pobjeda trebala sagledati u svjetlu Kantove koncepcije entuzijazma ne tek kao još jedan pomak u vječnoj parlamentarnoj borbi za većinu, sa svim njenim pragmatičnim kalkulacijama i manipulacijama. Ona je znak nečega više. To je razlog zašto je jedan od mojih dobrih američkih prijatelja, okorjeli ljevičar bez iluzija, plakao satima nakon što su objavljene vijesti o Obaminoj pobjedi. Kakve god bile naše sumnje, strahovi i kompromisi, u tom trenutku entuzijazma, svatko od nas bio je slobodan i sudjelovao u univerzalnoj slobodi čovječanstva.

Razlog zašto je Obamina pobjeda stvorila takav entuzijazam ne leži samo u činjenici da se to, unatoč svim očekivanjima, doista dogodilo, već da je *mogućnost* da se takva stvar dogodi uprizorena. Isto vrijedi za sve velike povijesne prijelome – sjetimo se pada Berlinskog zida. Premda smo svi znali za slabo funkcioniranje komunističkih režima, nekako nismo “stvarno vjerovali” da bi se mogli raspasti – poput Henryja Kissingera, bili smo žrtve ciničnog pragmatizma. Taj je stav najbolje sažet u francuskom izrazu *je sais bien, mais quand même* – znam veoma dobro da se to može dogoditi, ali svejedno (ne mogu doista prihvatiti da će se dogoditi). To je razlog zašto se, premda je Obamina pobjeda bila itekako predvidljiva, barem u zadnja dva tjedna prije izbora, njegova pobjeda svejedno doživjela kao iznenađenje – na neki način dogodilo se ono nezamislivo, nešto za što nismo vjerovali da se doista *može* dogoditi. (Primijetite da postoji i tragična verzija nezamislivog koje se ostvaruje: Holokaust, Gulag... kako možemo prihvatiti da se tako nešto može dogoditi?)



Henry Kissinger

To je ujedno način na koji valja odgovoriti onima koji ističu sve kompromise koje je Obama morao napraviti kako bi bio izabran. Opasnost koju je Obama izazivao u svojoj kampanji jest da je već primjenjivao na sebi ono što je kasnija povijesna cenzura učinila Martinu Lutheru Kingu, naime, da je očistio svoj program od opasnih tema kako bi osigurao svoju poželjnost. Kod "pajtonovaca" postoji poznati dijalog u religijskoj šali u *Životu Briana*, smještena u Palestinu u Kristovo doba: vođa židovskog revolucionarnog pokreta otpora strastveno uvjerava da su Rimljani donijeli jedino bijedu Židovima; kada njegovi sljedbenici primijete da su ipak uveli obrazovanje, izgradili ceste, sustave za navodnjavanje, itd., on trijumfalno zaključuje: "Dobro, ali osim kanalizacije, obrazovanja, medicine, vina, javnog reda, navodnjavanja, ceste, sustava svježeg vode i javnog zdravstva, što su Rimljani ikada učinili za nas?". Ne slijede li posljednje Obamine izjave isti način razmišljanja? "Zalazem se za radikalni raskid s Bushevom politikom! OK, zalagao sam se za potpunu potporu Izraelu, nastavak rata protiv terora u Afganistanu i Pakistanu, odbijanje kaznenog progona onih koji su naručili mučenja, i tako dalje, ali i dalje se zalažem za radikalni raskid s Bushevom politikom!" Obamin inauguralni govor zaključio je taj proces "političkog samo-čišćenja" – što je i razlog zašto je bio takvo razočarenje za mnoge lijeve liberalne u SAD-u. To je bio vješto osmišljen, ali čudno beskrvan govor čija je poruka "svim narodima i vladama koje nas gledaju danas" bila: "spremni smo voditi još jednom"; "nećemo se ispričati za naš način života, niti ćemo popuštati u njegovoj obrani".

Tijekom predizborne kampanje često se isticalo da se Obama, kada govori o "smjelosti nade", o promjeni u koju možemo vjerovati, oslanjao na retoriku kojoj je nedostajao svaki specifični sadržaj: u što da se nadamo? Promijeniti što? Sada su stvari nešto jasnije: Obama nudi taktičku promjenu čija je svrha ponovno utvrditi ciljeve američke politike: obrana američkog načina života i vodeća međunarodna uloga SAD-a. Američki imperij sada će biti humaniji i poštivat će druge; vodit će kroz dijalog, a ne kroz brutalno nametanje svoje volje. Ako je Busheva vladavina predstavljala imperij s brutalnim licem, sada ćemo imati imperij s ljudskim licem – ali to će i dalje biti isti imperij. U Obaminom govoru iz srpnja 2009. u Kairu, u kojem je pokušao doprijeti do muslimanskog svijeta, on je debatu formulirao u obliku depo-

litiziranog dijaloga religija (čak ne civilizacija) – to je bio Obama u svom najgorem izdanju političke korektnosti.

Unatoč tome, takav pesimistični pogled je nedostatan. Globalna situacija nije samo okrutna realnost, već je definirana i vlastitim ideološkim obrisima, onime što je unutar nje vidljivo i što nije, izrecivo i neizrecivo. Sjetimo se odgovora Ehuda Baraka Gideonu Levyju u *Haàretzu*, prije više od jednog desetljeća, kada je upitan što bi napravio da je bio rođen kao Palestinac: "Uključio bih se u terorističku organizaciju". Ta izjava, međutim, nije imala nikakve veze s odobravanjem terorizma – već je imala sve veze sa otvaranjem prostora za dijalog s Palestincima. Sjetimo se kada je Gorbačov odaslao slogane *glasnost i perestrojka* – bez obzira kako ih je "stvarno shvaćao", on je time pokrenuo lavinu koja je promijenila svijet. Ili, uzmite negativni primjer: danas, čak i oni koji se protive mučenju prihvaćaju to kao temu u javnoj raspravi – što je velika regresija u našem zajedničkom diskursu. Riječi nikada nisu "samo riječi"; one su bitne jer definiraju konture onoga što možemo učiniti.

U tom pogledu, Obama je već sada pokazao izuzetnu mogućnost da promjeni granice onoga što se može reći javno. Njegovo je najveće postignuće dosad u tome što je, na svoj profinjeni neprovokativni način, u javni govor uveo teme koje su dosad bile *de facto* neizgovorive: daljnji značaj rase u politici, pozitivna uloga ateizma u javnom životu, nužnost da se razgovara s "neprijateljima" poput Irana ili Hamas, itd. Upravo je to ono što američka politika danas treba više od bilo čega drugog, ukoliko želi izaći iz svoje slijepe ulice: nove riječi donijet će promjenu u način na koji mislimo i djelujemo.

Mnogi Obamini činovi otkako je predsjednik već su išli u tom smjeru (njegovi planovi za obrazovanje i zdravstvo, pokušaji približavanja Kubi i drugim "lošim" državama, na primjer). Međutim, kao što smo već prije primijetili, prava tragedija za Obamu sastoji se u tome da ima sve šanse da se pretvori u ultimativnog spasioca kapitalizma i da, kao takav, bude jedan od najvećih američkih konzervativnih političara. Postoje progresivne stvari koje može učiniti samo konzervativac s pravim čvrstim patriotskim uvjerenjima: jedino je de Gaulle mogao dati nezavisnost Alžiru; jedino je Nixon bio u stanju uspostaviti odnose s Kinom – u oba slučaja, da je neki progresivni predsjednik učinio te stvari, on bi isti čas bio osuđen za izdaju nacionalnih interesa, prodaju komunistima ili teroristima, itd. Čini se da je Obamina



Martin Luther King

sudbina posve suprotna: njegova “progresivna” uvjerenja mu omogućuju da ojača “strukturne prilagodbe” nužne kako bi se sustav stabilizirao.

Unatoč tome, te posljedice, koliko god se činile neizbježnima, ni na koji način ne obezvređuju autentični kantovski entuzijazam koji je pokrenula Obamina pobjeda. Ona je bila znak povijesti u trostrukom Kantovu smislu onoga *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*: znak u kojem odjekuje sjećanje na dugačku povijest ropstva i borbu za njegovo ukidanje; događaj koji demonstrira promjenu upravo *sada*; i nada za *buduća* ostvarenja. Nije ni čudo da je Obamina pobjeda dovela do istog tog univerzalnog entuzijazma diljem svijeta, s ljudima koji su plesali na ulicama od Berlina do Rio de Jainera. Sva skepsa koja se pokazivala iza zatvorenih vratiju, čak i među mnogim zabrinutim progresivcima (što ako će se, u privatnosti glasačkih kutija, javno osuđen rasizam ponovo pojaviti?), opovrgnuta je.

... u Haitiju

Sve je to, međutim, nedovoljno ukoliko želimo govoriti o komunizmu. Što onda nedostaje ovdje, u takvom kantovskom entuzijazmu? Kako bismo došli do odgovora, moramo se okrenuti Hegelu koji je potpuno dijelio Kantov entuzijazam u svom vlastitom opisu utjecaja Francuske revolucije:

“To je, dakle, bilo veličanstveno umno svitanje. Sva misleća bića sudjelovala su u proslavi te epohe. Osjećaji uzvišenog karaktera pokretali su umove toga doba, duhovni entuzijazam kolao je svijetom, kao da je pomirenje između božanskog i sekularnog po prvi puta postignuto.”¹³

Ali dodao je nešto ključno, barem implicitno. Kao što je pokazala Susan Buck-Morss u svom eseju “Hegel i Haiti”¹⁴, uspješna pobuna robova na Haitiju, koja je dovela do slobodne Haićanske republike, bila je tiha – i, zbog tog razloga, mnogo učinkovitija – točka odnošenja (ili odsutni Uzrok) Hegelove dijalektike Gospodara i Roba, najprije objavljene u rukopisima iz Jene i dalje razvijene u njegovoj *Fenomenologiji duha*. Buck-Morssina jednostavna izjava: “nema sumnje da Hegel i Haiti pripadaju zajedno” točno zahvaća eksplozivni rezultat kratkog spoja tih dvaju heterogenih termina.¹⁵ “Hegel i Haiti” – to je također, možda, najsazetija formula komunizma.

- 13 G. F. W. Hegel, *The Philosophy of History*, New York: Dover, 1956.
- 14 Najprije objavljeno 2000. kao esej u *Critical Inquiry*, zatim prošireno u knjigu: *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- 15 *Hegel, Haiti and Universal History*, str. 20.
- 16 *Ibid*, str. 149.
- 17 *Ibid*, str. 42.
- 18 Michel-Rolph Trouillot, citiran prema *ibid*, str. 50.
- 19 *Ibid*, str. 151.

Kao što je to brutalno oštro rekao Louis Sala-Molins: “Europski prosvjetiteljski filozofi bunili su se protiv ropstva, *osim tamo gdje je ono doslovno postojalo*”.¹⁶ Premda su se žalili da su ljudi bili (metaforički govoreći) “robovi” tiranskih kraljevskih vlasti, oni su ignorirali *doslovno* ropstvo koje je naveliko nastajalo u kolonijama, opravdavajući ga kulturalno-rasističkim argumentima. Kada su se, prizivajući Francusku revoluciju, crni robovi na Haitiju pobunili u ime istih načela slobode, jednakosti i bratstva, to je bilo “kamen kušnje, test za ideale francuskog prosvjetiteljstva. I svaki je Europljanin koji je bio dio buržoaske čitalačke javnosti to znao. ‘Oči svijeta su sada uperene u St. Domingo.’”¹⁷ U Haitiju se dogodilo nezamislivo (za europsko prosvjetiteljstvo): Haićanska revolucija “stupila je u povijest uz neobičnu osobinu da je bila nezamisliva čak i onda kada se događala”.¹⁸ Bivši robovi Haitija slogane Francuske revolucije shvatili su doslovnije nego Francuzi sami: oni su ignorirali sve implicitne odredbe kojima je obilovalo francusko prosvjetiteljstvo (sloboda – ali samo za racionalne “zrele” subjekte, ne i za divlje nezrele barbore koji su najprije morali proći kroz dugačak proces obrazovanja kako bi zaslužili slobodu i jednakost...). To je dovelo do sublimnih “komunističkih” trenutaka, poput onog koji se dogodio kada su francuski vojnici (koje je Napoleon poslao da uguše pobunu i ponovno uspostave ropstvo) pristupili crnoj vojsci (samo)oslobođenih robova. Kada su čuli najprije tihi žamor koji dolazi iz crne gomile, vojnici su najprije mislili da se mora raditi o nekoj plemenskoj vojnoj pjesmi; ali kada su došli bliže, shvatili su da Haićani pjevaju *Marselezu* i počeli su čuditi se na glas ne bore li se protiv krive strane. Događaji poput ovoga ostvaruju univerzalnost kao političku kategoriju. U njima, kao što kaže Buck-Morss, “univerzalna čovječnost vidljiva je na rubovima”.¹⁹



Susan Buck-Morss

“Umjesto da različitim, udaljenim kulturama prizna ista prava, kojima se ljudi priznaju kao dio čovječanstva posredno kroz posredovanje kolektivnih kulturalnih identiteta, ljudska univerzalnost se pojavljuje u povijesnom događaju na točki njegova prijeloma. Upravo u pukotinama povijesti ljudi, čija je kultura bila ograničena, daju izražaj čovječnosti koja ide onkraj kulturnih ograničenja. I upravo u našem empatičnom poistovjećanju s tim sirovim, slobodnim i ranjivim stanjem, imamo mogućnost da razumijemo

što kažu. Zajedničko čovječanstvo postoji unatoč kulturi i njenim razlikama. Nepoistovjećenje nekog pojedinca s kolektivom omogućuje potajne solidarnosti koje su u mogućnosti obratiti se univerzalnom, moralnom osjećaju, izvoru današnjeg entuzijazma i nade”.²⁰

Buck-Morss ovdje pruža precizan argument protiv postmoderne poezije raznolikosti: ona prikriva temeljnu istost brutalnog nasilja koje vrše kulturno različite kulture i režimi: “Možemo li biti mirni i zadovoljni sa zahtjevom za priznavanjem ‘mnogostrukih moderni’, politikom ‘raznolikosti’ ili ‘multiverzalnosti’, kada su zapravo nečovječnosti tih različitosti često upadljivo iste?”.²¹ Ali, mogli bismo se zapitati, nije li pjevanje *Marseljeze* koje su poduzeli bivši robovi zapravo bio znak kolonijalne podvrgnutosti – čak i u svom samo-oslobodjenju, nisu li crnci morali slijediti emancipacijski model kolonijalne metropole? I nije li to slično ideji da bi današnji protivnici američke politike trebali pjevati *Zvijezde i trake*? Bi li se istinski revolucionarni čin sastojao u tome da kolonizatori pjevaju pjesme koloniziranih? Pogreška u tom pristupu je dvostruka. Prvo, premda se na prvi pogled čini suprotno, kolonijalnoj vlasti je mnogo prihvatljivije da vidi kako njeni ljudi pjevaju tuđe pjesme (koloniziranih) koje izražavaju njihov vlastiti identitet – kao znak tolerancije i patronizirajućeg poštovanja, kolonizatori vole učiti i pjevati pjesme koloniziranih... Drugo, i što je mnogo važnije, poruka *Marseljeze* haičanskih vojnika nije bila “Vidite, čak i mi, primitivni crnci, sposobni smo prilagoditi se vašoj visokoj kulturi i politici, oponašati je kao model!” već upravo suprotno: “u ovoj borbi, mi smo veći Francuzi nego što ste vi, Francuzi – mi simboliziramo najdublje posljedice vaše revolucionarne ideologije, same posljedice koje vi niste bili u stanju prihvatiti.”. Takva jedna poruka ne može biti drugo doli duboko uznemirujuća za kolonizatore – i to sigurno ne bi bila poruka onih koji bi, danas, mogli pjevati *Zvijezde i trake* u sukobu s američkom vojskom. (Premda, kao misaoni eksperiment, ako zamislimo situaciju kojoj bi to *mogla* biti poruka, ne bi bilo ništa *a priori* problematično u tome).

Jednom kada potpuno prihvatimo tu poruku, mi bijeli lijevi muškarci i žene možemo slobodno iza sebe ostaviti politički korektan proces beskonačnog mučenja krivnjom. Premda kritika današnje ljevice iz pera Pasca-

²⁰ *Ibid*, str. 133.

²¹ *Ibid*, str. 138–9.

²² Vidi, primjerice, njegovu fusnotu o navodnom antisemitizmu Alaina Badioua, u Brucknerovoj *La Tyrannie de la penitence*, Pariz: Grasset, 2006., str. 93.

²³ *Ibid*, str. 49.

la Brucknera često dolazi do apsurd²², to ga ne sprečava da povremeno razvije ispravne uvide – teško je ne složiti se s njime kada europsko politički korektno samo-bičevanje razumije kao invertirani oblik prijanjanja uz nečiju superiornost. Kadgod je Zapad napadnut, njegova prva reakcija nije agresivna obrana već samopreispitivanje: što smo učinili da smo to zaslužili? Mi smo najveći krivci za zla na svijetu; katastrofe Trećega svijeta i teroristički napadi samo su reakcije na naše zločine. Pozitivni oblik “Tereta bijelog čovjeka” (njegova odgovornost za civiliziranje koloniziranih barbara) je stoga naprosto zamijenjen njegovim negativnim oblikom (teretom krivice bijeloga čovjeka): ako više ne možemo biti dobrotorni gospodari Trećeg svijeta, možemo barem biti privilegirani izvor zla, na patronizirajući način lišavajući druge odgovornosti za njihovu sudbinu (kada zemlje Trećeg svijeta provode grozne zločine, to nikada nije u potpunosti njihova krivica, već uvijek naknadni efekt kolonizacije: oni su naprosto oponašali ono što su činili njihovi kolonijalni gospodari, i tako dalje):

“Mi trebamo naše nesretne klišeje o Africi, Aziji, Latinskoj Americi, kako bismo potvrdili klišeje o grabežljivom, opasnom Zapadu. Naše bučne stigmatizacije samo služe prikrivanju ranjenog samoljublja: mi više nismo zakon. Druge kulture to znaju i nastavljaju nas kažnjavati samo kako bi izbjegle naše osude.”²³

Zapad je, dakle, uhvaćen u tipičnoj situaciji superega, koju je najbolje opisala poznata fraza Dostojevskog iz *Braće Karamazov*: “Svatko od nas je kriv pred svima za sve, a ja više od drugih”. Stoga, što Zapad više priznaje svoje zločine, to ga se više prisiljava da se osjeća krivim. Taj nam uvid omogućava da primijetimo simetričnu sličnost u načinu na koji neke zemlje Trećega svijeta kritiziraju Zapad: ukoliko neprestano samo-ranjavanje Zapada funkcionira kao očajnički pokušaj da se iznova uspostavi naša superiornost, pravi razlog zašto neki u Trećem svijetu mrze i odbacuju Zapad ne leži u kolonijalnoj prošlosti i njenim neprestajućim posljedicama, već u samo-kritizirajućem duhu koji je Zapad pokazao u odricanju od te prošlosti, s njegovim implicitnim pozivom da i drugi poduzmu taj samo-kritizirajući pristup: “Zapad ne mrze zbog njegovih pravih krivica, već zbog njegova pokušaja da ih ispravi, zato jer je bio jedan od prvih koji su se pokušali izvući iz vlastitog zvjerstva, po-

zivajući ostatak svijeta da ga slijedi”.²⁴ Ostavština Zapada zasigurno nije samo ona (post)kolonijalne imperijalne dominacije, već i ona samo-kritičkog preispitivanja nasilja i eksploatacije koji se sam Zapad donio Trećeg svijetu. Francuzi su kolonizirali Haiti, ali Francuska revolucija je ujedno ponudila ideološko utemeljenje za pobunu koja je oslobodila robove i uspostavila nezavisni Haiti; do procesa dekolonizacije došlo je kada su kolonizirane nacije za sebe same tražile prava koja je Zapad uzeo za sebe. Ukratko, nikada ne bismo smjeli zaboraviti da je upravo Zapad pružio same standarde kojima on (i njegovi kritičari) mjeri vlastitu zločinačku prošlost. Ovdje imamo posla s dijalektikom forme i sadržaja: kada kolonijalne države zahtijevaju nezavisnost i provode “povratak korijenima”, sam oblik tog povratka (nezavisnoj državi-naciji) je zapadan. U samom svom porazu (gubeći kolonije), Zapad stoga pobjeđuje, nametanjem svoje društvene forme drugima.

Pouke dvaju Marxovih kratkih tekstova o Indiji iz 1853. (“Britanska vladavina u Indiji”, “Budući rezultati britanske vladavine u Indiji”) – u postkolonijalnim studijima obično odbačeni kao sramotni slučajevi Marxova “eurocentrizma” – danas su relevantniji nego ikad. Marx bez sustezanja priznaje brutalnost i eksploatacijsko lice-mjerje britanske kolonizacije Indije, uključujući i sustavu upotrebu mučenja zabranjenog u Zapadu, ali “izvezenog” u Indiju (i to stvarno nije ništa novo pod suncem – Guantanamo je već postojao usred devetnaestostoljetne britanske Indije): “Duboko licemjerje i barbarstvo svojstveno buržoaskoj civilizaciji leže razotkriveni pred našim očima kada napuštaju svoju zemlju gdje imaju pristojan lik i odlaze u kolonije gdje se pojavljuju u svojoj svojoj golotinji”.²⁵ Sve što Marx dodaje je da je

“Engleska razorila cjelokupnu strukturu indijskog društva, a još se ne pokazuju nikakvi simptomi njegovog ponovnog formiranja. Ovaj gubitak starog svijeta bez stvaranja nekog novog pridaje posebnu vrstu melankolije današnjoj nevolji Hindusa i odvaja Hindustan pod upravom Velike Britanije od svih njegovih drevnih tradicija i cijele njegove ranije historije... Istina je da je Engleska provodeći socijalnu revoluciju u Hindustanu išla za najnižim interesima i da se pokazala glupavom u svom načinu na koji ih je nametala. Ali, nije stvar u tome. Pitanje je, može li čovječanstvo izvršiti svoju misiju bez korijenite revolucije so-

²⁴ *Ibid*, str. 51.

²⁵ Karl Marx, “The Future Results of British Rule in India”, u: *Surveys From Exile*, uredio i uvod napisao David Fernbach, Harmondsworth: Penguin, 1973., str. 324. (cit. prema Karl Marx, “Budući rezultati britanske vladavine u Indiji”, u: K. Marx i F. Engels, “Izabrana djela u dva toma”, tom 1, Kultura, Zagreb, 1949., str. 312.)

²⁶ Karl Marx, “The British Rule in India”, u *ibid*, str. 302-3, 306-7. (cit. prema Karl Marx “Britanska vladavina u Indiji”, u: K. Marx i F. Engels, “Izabrana djela u dva toma”, tom 1, Kultura, Zagreb, 1949., str. 301.-2., str. 306.)

²⁷ Citirano prema Bruckner, *La Tyrannie de la penitence*, str. 153.

cijalnog stanja u Aziji? Ako ne može, onda je Engleska, ma kakav bio njen zločin, bila nesvjesno oruđe historije u provođenju ove revolucije.”²⁶

Govor o “nesvjesnom oruđu historije” ne bismo smjeli odbaciti kao izraz naivne teleologije, kao vjerovanje u “lukavstvo uma” koje čak i najgore zločine shvaća kao instrumente napretka – poanta je naprosto u tome da je britanska kolonizacija Indije stvorila preduvjete za dvostruko oslobođenje Indije: od ograničenja njene vlastite tradicije kao i od kolonizacije same. Na jednom primanju za Margaret Thatcher 1985. godine, kineski je predsjednik Marxovu tvrdnju o ulozi britanske kolonizacije u Indiji primijenio na Kinu: “Britanska okupacija je Kinu probudila iz dugogodišnjeg sna”.²⁷ Umjesto da ukazuju na neprestajuće samo-poniženje pred bivšim kolonijalnim vlastima, tvrdnje poput ove izražavaju pravi “post-postkolonijalizam”, naime, zrelu nezavisnost: kako bi se priznao pozitivan efekt kolonizacije, mora se biti doista slobodan i sposoban iza sebe ostaviti njegovu stigmju. (I, obrnuto, odbacivanje samo-okrivljavanja, ali istovremeno – i zašto ne – ponosno potvrđivanje nečijeg vlastitog emancipatorskog nasljeđa, predstavlja *sine qua non* za ponovno rođenje ljevice.)

Netko tko ne može biti optužen za milost prema kolonizatorima je Frantz Fanon: zbog njegovih misli o emancipatorskim moćima nasilja srame ga se mnogi politički korektni teoretičari. Međutim, kao jasan mislilac obrazovan u psihoanalizi, on je također, još 1952. godine, ponudio najoštrij izraz odbijanja kapitaliziranja krivice kolonizatora:

“Ja sam čovjek, i ono što moram ponovno steći čitava je prošlost svijeta. Ja nisam odgovoran samo za pobunu robova u Santo Domingu. Svaki put kada je neki čovjek doprinio pobjedi dostojanstva duha, svaki put kad je neki čovjek kazao “ne” pokušaju da se podjar-me njegovi bližnji, ja sam osjećao solidarnost s njegovim činom. Ni na koji način se moja temeljna naklonost ne treba izvući iz prošlosti obojenih ljudi. Ni na koji način se ja ne moram posvetiti ponovnom oživiljavanju crne civilizacije koja je bila nepravedno ignorirana. Ja se neću učiniti čovjekom bilo kakve prošlosti... Moja crna koža nije spremište za posebne vrijednosti... Nemam li ja pametnije stvari za učiniti na ovoj zemlji nego osvetiti crnce sedamnaestog sto-



Margaret Thatcher

ljeća?... Ja kao obojeni čovjek nemam pravo nadati se da će se kod bijelog čovjeka iskristalizirati osjećaj krivice spram prošlosti moje rase. Ja kao obojeni čovjek nemam pravo tražiti načine da zgazim ponos mog prijašnjeg gospodara. Nemam pravo ni dužnost da tražim nadoknade za moje potlačene pretke. Ne postoji crna misija; ne postoji bijeli teret... Ne želim biti žrtva problema crnoga svijeta... Hoću li današnje bijele ljude tražiti za odgovornost trgovaca robljem sedamnaestog stoljeća? Hoću li svim raspoloživim sredstvima pokušati prouzročiti krivnju u pupoljcima njihovih duša?... Ja nisam rob ropstvu koje je dehumaniziralo moje pretke... bilo bi izuzetno zanimljivo otkriti crnu književnost ili arhitekturu iz trećega stoljeća prije Krista. Bili bismo presretni kada bismo saznali za podudaranje između nekog crnog filozofa i Platona. Ali ne možemo nikako vidjeti na koji bi način ta činjenica promijenila živote osmogodišnje djece koja rade na poljima šećerne trske u Martiniku ili Guadelupi... Ja se nalazim u svijetu i prepoznajem da imam jedno jedino pravo: ono da tražim ljudsko ponašanje od drugih.”²⁸

Na istom tragu, trebali bismo kritički pristupiti žustroj kritici pokušaja francuskih ljevičara da osiguraju papire za “*sans-papiers*” (ilegalne imigrante) koju je dao Sadri Khiari:

“Bijelac ljevice također ima slabost na ‘*sans-papiers*’. Nedvojbeno zato jer potonji uopće ne postoji. I stoga što, kako bi postojao barem malo, mora tražiti ljevicu za pomoć. *Sans-papiers* ne postoji uopće jer, kako bi postojao, u pitanje mora dovesti vlastito postojanje. Dokaz da postojim, kaže on, jest da umirem. I on se prestaje hraniti. I ljevica u tome vidi dobar razlog da proziva desnicu: ‘Dajte mu papire kako bi se mogao prehraniti i prestati postojati!’ Jer, ako dobije papire, on više nije *sans-papiers*, a, ako *sans-papiers* nije uopće postojao, kada ima papire, on naprosto *ne* postoji, i to je sve. To je neki napredak.”²⁹

Logika koja stoji iza ovog je jasna i uvjerljiva: “nedokumentirani” imigrantski radnik nema legalni status i ako je uopće primijećen, onda je to kao tamna vanjska prijetnja našem načinu života; no jednom kada dobije svoje papire i njegov status bude legaliziran, on ponovo

28 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press, 2008., str. 201.-6.

29 Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France*, Paris: La fabrique, 2009.

prestaje uistinu postojati, budući da postaje nevidljiv u svojoj specifičnoj situaciji. Na neki način, on postaje još više nevidljivim kada bude legaliziran: on više nije tamna prijetnja, već je potpuno normaliziran, uronjen u nerazgovijetnu masu građana. No, ono što Khiarijeva kritika ipak promašuje jest kako dobivanje “papira” otvara prostor za daljnje političko samo-organiziranje i djelatnost. Jednom kada dobije svoje “papire”, otvara se široko polje za političku mobilizaciju i pritisak koji, budući da se radi legitimnim građanima “naše” države, više ne mogu biti odbačeni kao opasna prijetnja izvana.

Osim toga, kada govorimo o anti-imigrantskim mjerama, o različitim oblicima isključivanja imigranata, trebalo bismo uvijek imati u vidu da anti-imigracijska politika *nije* neposredno povezana s kapitalizmom ili interesima kapitala. Slobodno kretanje rada je, nasuprot tome, u interesu velikog kapitala, budući da će jeftiniji imigrantski rad stvoriti pritisak na “naše vlastite” radnike da prihvate manje plaće. I nije li premještanje proizvodnje u druge zemlje (*outsourcing*) sada također preokrenuti oblik zapošljavanja imigrantskih radnika? Otpor prema imigrantima je u prvom redu spontano-obrambena reakcija lokalnih radničkih klasa koje (ne potpuno neopravdano) imigrantskog radnika shvaćaju kao novu vrstu štrajkolomca i, kao takvog, saveznika kapitala. Ukratko, globalni kapital je taj koji je inherentno multikulturalan i tolerantan.

Uobičajena pozicija koju zauzimaju bezuvjetni branitelji prava ilegalnih imigranata sastoji se u tome da zaključuju da, na razini države, kontra-argumenti mogu biti “istiniti” (npr. naravno da neka država ne može prihvatiti beskonačni priljev imigranata; naravno da su oni u konkurenciji s lokalnim poslovima koji su sada pod prijetnjom, a mogu predstavljati i određene sigurnosne rizike), ali njihova se obrana kreće na jednoj drugoj razini, na razini koja je neposredno povezana sa zahtjevima stvarnosti, razini principijelne politike u kojoj možemo bezuvjetni ustrajavati na onome “*qui est ici est d’ici*” (“oni koji su ovdje, odavde su”). No nije li ta principijelna pozicija prejednostavna, ne dopušta li ona ugodnu poziciju “lijepo duše”? Ja ustrajem na svojim principima i neka se država bavi pragmatičnim ograničenjima stvarnosti... Ne izbjegavamo li, na taj način, ključni aspekt političke borbe za prava za imigrante: kako da uvjerimo radnike koji se protive imigrantima da se bore za krivu stvar; i kako da ponudimo ostvarivi oblik alternativne politike?

“Nemoguće” (otvorenost imigrantima) mora se dogoditi u stvarnosti – to bi bio pravi politički čin.

Ali zašto imigrant ne bi bio zadovoljan tom normalizacijom? Zato jer, umjesto da afirmira svoj identitet, on mora prihvatiti standarde onoga koji ga potlačuje: on je prihvaćen, ali *de facto*, u sekundarnoj ulozi. Diskurs njegova ugnjetavača definira uvjete njegova identiteta. Ovdje bismo se trebali prisjetiti programatskih riječi Stokelyja Carmichaela (osnivača Black Powera): “Moramo se boriti za pravo da izmislimo uvjete koji će nam omogućiti da definiramo sebe i da definiramo naše odnose prema društvu, i moramo se boriti da ti uvjeti budu prihvaćeni. To je prva potreba slobodnih ljudi, a to je i prvo pravo koje odbija svaki ugnjetavač”. Problem je kako to točno učiniti. To će reći, kako se oduprijeti iskušenju da se vlastito jastvo definira pozivanjem na neki mitski i potpuno vanjski identitet (“afričke korijene”), koji, brišući veze s “bijelom” kulturom, također lišava potlačene ključnih intelektualnih oruđa za njihovu borbu (naime, egalitarno-emancipatorske tradicije), kao i potencijalnih saveznika. Stoga bi se Carmichaelove riječi trebale sitno popraviti: ono čega se ugnjetavači doista boje nije nekakvo potpuno mitsko samoodređenje bez spona s bijelom kulturom, već samoodređenje koje, putem prisvajanja ključnih elemenata “bijele” egalitarno-emancipatorske tradicije, *redefinira samu tu tradiciju*, preobražavajući je ne toliko u smislu onoga što ona kaže već u smislu onoga što *ne kaže* – odnosno, brišući implicitne kvalifikacije koje su *de facto* isključivale crnce iz egalitarnog prostora. Drugim riječima, nije dovoljno pronaći nove uvjete kojima će se netko definirati izvan dominantne bijele tradicije – treba otići korak dalje i lišiti bijelce monopola nad definiranjem *svoje vlastite* tradicije.

Upravo je u tom smislu Haićanska revolucija bila “određujući trenutak u svjetskoj povijesti”.³⁰ Poanta nije u proučavanju Haićanske revolucije kao proširenja europskog revolucionarnog duha, odnosno, u istraživanju značaja Europe (Francuske revolucije) za Haićansku revoluciju, već prije u potvrđivanju *značaja Haićanske revolucije za Europu*. Ne radi se samo o tome da se Haiti ne može razumjeti bez Europe – ne možemo razumjeti niti razmjer i ograničenja europskog emancipacijskog procesa bez Haitija. Haiti je bio iznimka od samog početka, od njegove revolucionarne borbe protiv ropstva koja je završila nezavisnošću u siječnju 1804.: “Jedino je u Haitiju deklaracija ljudske slobode bila univerzalno konzi-

30 Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, str. 13.

31 Peter Hallward, *Damning the Flood*, New York: Verso, 2008.

32 Sljedeći prikaz uvelike se oslanja na relevantne podatke s Wikipedije; vidi posebne unose pod “Qarmatians” i “Zanj Rebellion”.

33 “Zanj” (arapski i perzijski “zemlja crnaca”), ime koje su koristili srednjovjekovni arapski geografi za oznaku dijela istočno afričke obale i njezinih stanovnika, a porijeklo vuče iz naziva “Zanzibar” (op. prev.).

stentna. Jedino u Haitiju je ta deklaracija održana pod svaku cijenu, u neposrednoj suprotnosti spram društvenog poretka i ekonomske logike tog vremena”. Iz tog razloga “ne postoji ni jedan jedini događaj u čitavoj modernoj povijesti čije su implikacije bile veća prijetnja dominantnom globalnom poretku stvari”.³¹

Jedan od organizatora pobune bio je crni rob povjednik poznat kao “John Bookman”, ime koje ga je prikazivalo kao obrazovanu osobu; no iznenađujuće je da “knjiga” na koju se odnosi njegove ime nije bila Biblija, već Kuran. To nas dovodi do velike tradicije milenarističkih “komunističkih” pobuna u islamu, posebice “Karmatske republike” i “Zanjske pobune”.³² Karmati su bili milenaristička islamska skupina smještena u istočnoj Arabiji (današnjem Bahrainu), gdje su uspostavili utopijsku republiku 899. godine. Često ih se proziva za pokretanje “stoljeća terorizma”: tijekom hadžiluka 930. godine ukrali su Crni kamen iz Meke – čin koji se protumačio kao znak da je došlo vrijeme ljubavi i da se nitko više ne mora držati Zakona. Cilj karmata bio je izgraditi društvo izgrađeno na razumu i jednakosti. Državom je vladalo vijeće šestorice s vođom koji je bio prvi među jednakima. Svo vlasništvo unutar zajednice bilo je podijeljeno jednako među svim članovima. Premda su karmati bili organizirani kao ezoterično društvo, oni nisu bili tajno društvo: njihove djelatnosti bile su javne i otvoreno raširivane.

Ono što je još važnije jest da je njihova pobuna bila potaknuta ustankom robova u Basri koja je svrgnula vlast u Bagdadu. Ta “Zanjska pobuna”³³, koja se odvijala u periodu od petnaest godina (869.-83.), uključivala je 500 000 robova koji su uvezeni iz regija diljem muslimanskog imperija. Njihov vođa, Ali ibn Muhammad, bio je šokiran patnjama robova koji su radili u močvarama Basre, te se počeo raspitivati o njihovim uvjetima rada i prehrambenim standardima. Tvrdio je da je potomak kalifa Ali ibn Abu Taliba no kad tvrdnja o njegovu srodstvu nije bila prihvaćena, počeo je propovijedati radikalnu egalitarnu doktrinu Karaidžita prema kojoj bi najkvalificiraniji ljudi trebali vladati, čak i ako se radi o abesinskom robu. Nije ni čudo, iznova, da su službeni povjesničari (kao što su Al-Tabari i Al-Masudi) primijetili jedino “opaki i brutalni” karakter pobune...

No nema potrebe ići više od tisuću godina natrag kako bismo pronašli tu dimenziju islama – pogled na događaje koji su uslijedili nakon predsjedničkih izbora u



Stokely Carmichael

Iranu 2009. godine dovoljan je. Zelena boja koju su preuzeli pristaše Mousavija, uzvici "Allah akbar!" koji su odjekivali s krovova Teherana u večernjoj tmini, jasno upućuju na to da su oni svoju mobilizaciju razumijevali kao ponavljanje Homeinijeve revolucije iz 1979. godine, kao povratak njenim korijenima koji će izbrisati korupciju kasnije revolucije. Taj povratak izvorima nije samo programatski, već mnogo više od toga i tiče se oblika djelovanja masa: empatično jedinstvo naroda, njihova sveobuhvatna solidarnost, kreativno samo-organiziranje, improvizirani način artikuliranja protesta, jedinstvena mješavina spontanosti i discipline, poput značajnog marša tisuća u potpunoj tišini. To je bio originalni narodni pokret razočaranih partizana Homeinijeve revolucije. To je razlog zašto se događaji u Iranu trebaju usporediti s američkom intervencijom u Iraku: Iran je ponudio slučaj originalnog potvrđivanja narodne volje nasuprot vanjskim nametanjem demokracije u Iraku. I to je ujedno razlog zašto događaji u Iraku mogu biti iščitani kao komentar na otrcane primjedbe iz Obamina karkoskog govora usredotočenog na dijalog između religija: ne trebamo dijalog između religija (između civilizacija), trebamo vezu solidarnosti između onih koji se bore za pravdu u muslimanskim zemljama i onih koji sudjeluju u istim borbama drugdje. Drugim riječima, trebamo proces politizacije koji će ojačati borbu ovdje, ondje i svugdje.

Ima par ključnih posljedica koje se mogu izvući iz tog uvoda. Prvo, Ahmadinežad nije heroj islamskih siromaha, već nepatvoreno korumpirani islamsko-fašistički populist, neka vrsta iranskog Berlusconija čiji spoj klaunovskih gesti i sirove moći-politike uzrokuje nelagodu čak i među većinom ajatolaha. Njegova demagoška raspodjela mrvica kruha siromašnima ne bi nas smjela zavarati: iza njega ne stoje samo organi policijske represije i vrlo pozapadnjeni PR aparat, već i jedna jaka nova klasa bogatih, rezultat korupcije režima (iranska Revolucionarna garda nisu radna klasna milicija, već megakorporacija, najjači centar bogatstva u državi). Drugo, treba povući jasnu razliku između dva glavna kandidata protiv Ahmadinežada, Mehdijsa Karroubija i Mousavija. Karroubi je zapravo reformist, koji u načelu predlaže iransku verziju klijentelizma, obećavajući usluge svim partikularnim skupinama. Mousavi je nešto potpuno drugačije: njegovo ime simbolizira originalno oživljavanje narodnih snova koji su potakli Homeinijevu revolu-

ciju. Čak i ako je taj san bio utopija, u njemu treba prepoznati originalnu utopiju revolucije same. Naime, Homeinijeva revolucija 1979. godine ne može biti svedena na preuzimanje vlasti od tvrdokornih islamista – ona je bila mnogo više. Sada je vrijeme da se prisjetimo nevjerovatnog žara prve godine nakon revolucije, sa zapanjujućom eksplozijom političke i društvene kreativnosti, organizacijskih eksperimenata i debata među studentima i običnim ljudima. Sama činjenica da je ta eksplozija morala biti ugušena pokazuje da je Homeinijeva revolucija bila autentični politički čin, trenutačno *otvaranje* koje je pokrenulo prije nezamislive snage društvene transformacije, trenutak koji je postepeno utišan kada je političku moć preuzeo teokratski *establishment*. Da to kažemo u frejdovskim terminima, nedavni pokret otpora je "povratak potisnutog Homeinijeve revolucije. Koji god bio ishod u Iranu, izuzetno je bitno imati na umu da smo svjedočili velikom emancipatorskom događaju koji se ne uklapa u okvir borbe između pro-zapadnih liberala i anti-zapadnih fundamentalista. Ako zbog našeg ciničnog pragmatizma izgubimo sposobnost da prepoznamo tu emancipatorsku dimenziju, onda mi na Zapadu zapravo ulazimo u postdemokratsku eru, postajemo spremni za naše vlastite Ahmadinežade. Talijani već znaju njegovo ime. Berlusconi. Drugi čekaju u redu.

Što je, dakle, ono što je u Haićanskoj revoluciji otišlo onkraj kantovskog entuzijazma, a što je Hegel jasno vidio? Ono što ovdje, da otidemo korak dalje od Kanta, valja nadodati jest da postoje društvene grupe koje, zbog svog nedostatka točnog mjesta u "privatnom" porretku društvene hijerarhije – drugim riječima, kao "dio ne-dijela" društvenog tijela – neposredno predstavljaju univerzalnost. Pravi komunistički revolucionarni entuzijazam bezuvjetno je ukorijenjen u potpunoj solidarnosti s tim "dijelom ne-dijela" i njegovom pozicijom singularne univerzalnosti. Haićanska revolucija "propala" je kada je izdala tu solidarnost i razvila se u novu hijerarhijsko-nacionalističku zajednicu u kojoj je nova lokalna crnačka elita nastavila proces eksploatacije. Razlog za njen neuspjeh nije u "zaostalosti" Haitija. Ona nije uspjela jer je bila *ispred* svog vremena – njene robovske plantaže (većinom šećerna trstika) nisu bile podsjetnik predmodernih društava, već modeli učinkovite kapitalističke proizvodnje; disciplina koje su se robovi morali držati služila je kao primjer discipline kojoj su kasnije podvrgnuti najamni radnici u kapitalističkim



Silvio Berlusconi

metropolama. Nakon ukidanja ropstva, nova crnačka vlada Haitija uvela je “agrarni militarizam” – kako ne bi omeli proizvodnju šećera za izvoz, bivši robovi su bili prisiljeni raditi na svojim plantažama pod istim vlasnicima, samo što su sada tehnički bili “slobodni” najamni radnici. Tenzija koja obilježava buržoasko društvo – demokratski entuzijazam i osobne slobode koje supostoje s radnom disciplinom nalik na ropstvo, to ropstvo u jednakosti pojavilo se na Haitiju u svom najradikalnijem obliku. Ono što kapital čini iznimnim jest njegova jedinstvena kombinacija vrijednosti slobode i jednakosti i činjenica eksploatacije i dominacije: srž Marxove analize je da legalno-ideološka matrica slobode-jednakosti nije puka “maska” prikrivene eksploatacije-dominacije, već sam *oblik* u kojem se potonja ostvaruje.

S engleskoga preveo Srećko Horvat

dio knjige *Druga smrt neoliberalizma* koja izlazi kod Frakture, 2010.



Zapaljen spomenik palim borcima NOB-e na Mirogoju, Zagreb

25

ŽIŽEK, SLAVOJ
Komunistička hipoteza

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2010.