

# ART DOSSIER

Zagreb, 2008.  
broj 15/4  
cijena 150 kn

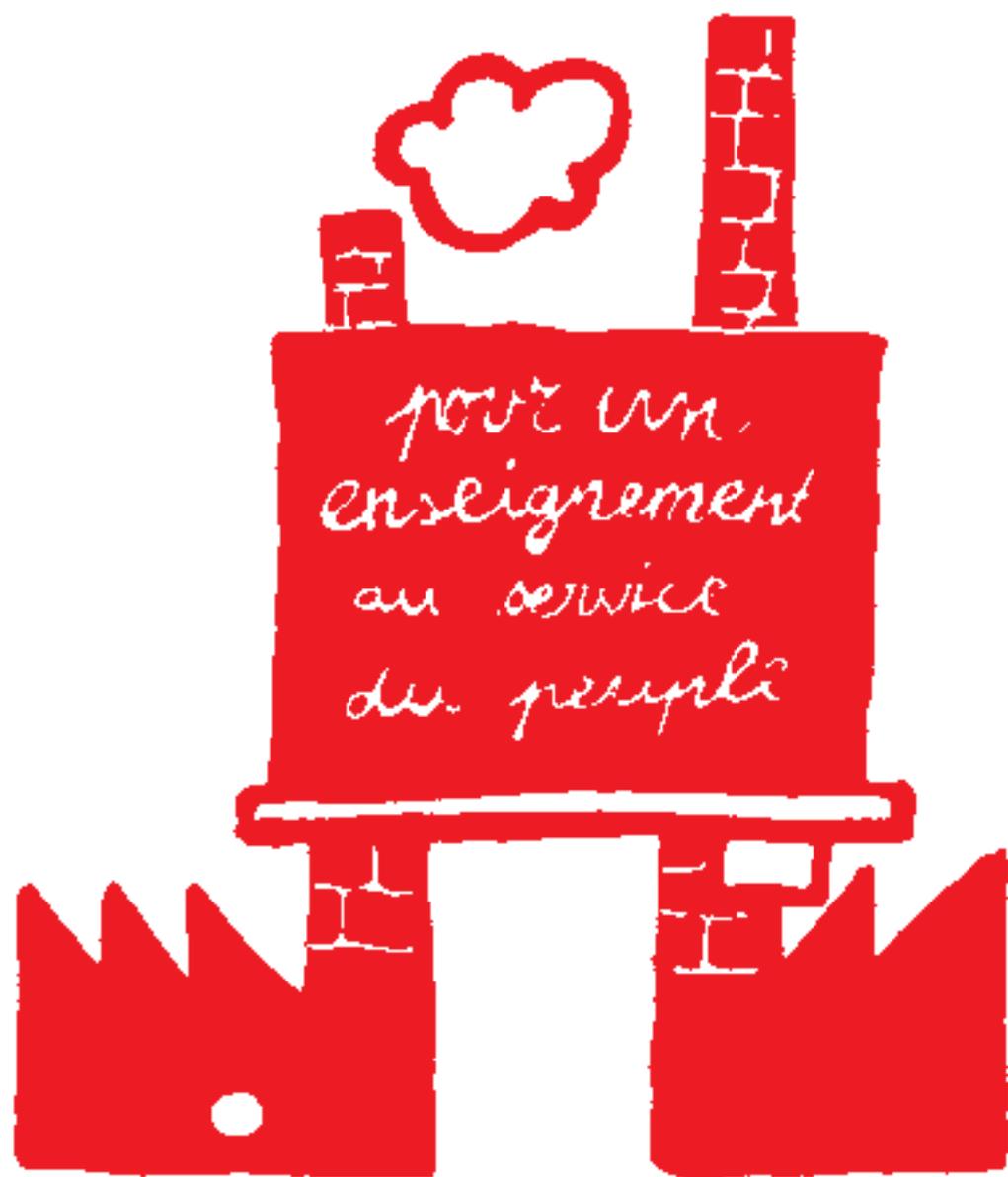


9

**Žižek, Slavoj/Toscano, Alberto/Pupovac, Ozren/Paić, Žarko/  
Mouffe, Chantal/Močnik, Rastko/Mikulić, Borislav/Leach, Neil/  
Lesage, Julia/Kangrga, Milan/Horvat, Srećko/Furedi, Frank/  
Elsaesser, Thomas/Dellwo, Karl-Heinz/Debord, Guy/  
de Certeau, Michel**

# UP&UNDERGROUND





ATELIER  
POPULAIRE

**NON À L'UNIVERSITÉ  
DE CLASSE**

2

## Ž

Životić, Miladin 105  
Žižek, Slavoj 8, 25, 28, 42, 55, 155, 179  
Zola, Emil 93

## W

Webber, Andrew Lloyd 181  
Wood, Ellen 38  
Wood, Robin 16

## V

Vajda, Mihaly 40  
Venturi, Robert 117, 119  
Villon, François 252  
Vogrinc, Jože 83  
Voltaire, François-Marie Arouet 55, 100

## U

Ugrešić, Dubravka 105  
Urryja, Johna 60

## T

Taylor, Henry Louis 8  
Tito, Josip Broz 52, 107, 187  
Toscano, Aberto 22  
Tschumij, Bernard 114  
Tukidid 251  
Tuđman, Franjo 158

## S

Sade 25  
Saint-Simon 262  
Sartre, Jean-Paul 54, 55, 93, 153, 199,  
Schelling, F. W. J. 156  
Schleyer, Hans Martin 192  
Schmitt, Carl 67  
Šime Vranić 181  
Sloterdijk, Peter 62, 171  
Sofoklo 198  
Sokrat 98

Spielberg, Steven 180  
Staljin, J. V. 59, 125  
Steiner, Georg 51  
Stojanović, Svetozar 105  
Supek, Rudi 105  
Sutlić, Vanja 58, 181  
Sveti Petar 25  
Szelényi, Iván 34

## R

Ranciere, Jacques 18, 221  
Riha, Rade 35  
Rivette, Jacques 126  
Rorty, Richard 56, 160  
Roszak, Theodor 56  
Rousseau, Jean-Jacques 55, 162

## P

Paić, Žarko 50  
Petrović, Gajo 105, 144  
Piao, Lin 24  
Plant, Sadie 113  
Platon 92  
Porto Alegre 13  
Pot, Pol 15, 26  
Prešern, France 85  
Pupovac, Ozren 32

## N

Napoleon, Bonaparte 14  
Negri, Toni 10, 15, 18, 68, 73  
Nietzsche, Friedrich 182  
Nixon 28

## M

Machiaveli, Niccolò 255  
Mallarmé, Stéphane 250  
Mao Ce Tung 13, 24, 56, 131, 152  
Marcuse, Herbert 52, 58, 135, 152  
Marx 9, 17, 19, 28, 33, 50, 55, 80, 101, 113, 125,  
144, 145, 150, 240  
Massey, Doreen 73

Mastnak, Tomaž 35  
Meinhof, Ulrike 167, 192, 200, 233  
Menem, Carlos 70  
Miessen, Markus 66  
Miéville, Anne-Marie 125, 133  
Mikulić, Borislav 92  
Miller, Jacques-Alain 9  
Močnik, Rastko 45, 76, 100, 105  
Mouffe, Chantal 32, 66  
Murdoch, Rupert 18  
Mussolini, Benito 84

## L

l'Overture, Toussaint 14  
Labro, Phillippe 270  
Lacan, Jacques 9, 23, 28, 55, 203  
Langlois, Henri 125  
Lardreau, Guy 22, 24, 25, 28  
Leach, Neil 112  
Leblanc, Gérard 131, 139  
Le Corbusier 119  
Lecourt, Dominique 23  
Lefebvre, Henri 126  
Lefort, Claude 78, 79, 88  
Leibniz 93  
Lenjin, Vladimir I. 13, 76, 125, 155  
Lesage, Julia 123  
Lévy, Bernard-Henri 23  
Lippmann, Walter 16  
Luthera Kinga, Martina 8  
Lyotard, Jean-François 25, 61

## K

Kangrga 105, 106  
Kangrga, Milan 144, 150  
Kant, Immanuel 18, 100, 159  
Kardelj, Edvard 79  
Katarini II, carica 100  
Kennedy, Robert 181  
Kessel, Patrick 129  
Khoday, Kishan 18  
Kierkegaard 101  
King, Martin Luther 11  
King, Rodney 176



4

ATELIER  
POPULAIRE

Kinski, Klaus 166, 170  
Kirchner, Nestor 70  
Kissinger, Henry 28  
Knabb, Ken 117  
Kučan, Milan 43

## J

Jambet, Christian 22, 24, 25, 28  
Jameson, Fredric 119  
Janša, Janez 41, 42, 44  
Jorn, Asger 113

## I

Izenour, Steven 117

## H

Habermas 66, 104  
Hallward, Peter 14  
Hardt, Michael 18, 56, 68, 71  
Hegel, G. W. F. 16, 57, 92, 146, 159, 198  
Heidegger, Martin 53, 55, 59, 96  
Heraklit 254  
Herzog, Andreas 168, 181  
Hesse, Hermann 56  
Hitler, Adolf 12, 85  
Hobbes 25  
Hobsbawm, Eric 34  
Horkheimer, V. Max 55, 96, 152, 102  
Horvat, Srećko 166  
Huizinga, Johan 84

## G

Gadamer, Hans-Georg 104, 154, 155  
Gates, Bill 18, 19  
Giddens, Anthony 67  
Giuliani, Carlo 122  
Glucksmann, André 23, 53, 61  
Godard, Jean Luc 122, 126, 130, 132, 208  
Goldman, Annie 124  
Gorin 124, 132  
Gramsci, Antonio 37, 46  
Grass, Günter 199

Gray, John 10  
Grić, Danko 160  
Guattari 25, 69, 73

## F

Fanon, Franz 15, 16  
Fassbinder, Rainer Werner 205  
Fichte, Johann Gottlieb 93  
Finkielkraut, Alain 176  
Fischer, Joschka 183  
Freud, Sigmund 85  
Frisch, Max 199  
Furedi, Frank 186

## E

Elsaesser, Thomas 192  
Engels, Friedrich 9, 80, 125

## D

Dalaj lama 53  
Debord, Guy 55, 76, 82, 112, 247  
De Certeau, Michel 266  
De Gaulle, Charles 106, 189  
de la Rúa, Fernando 70  
Deleuze 10, 23, 69, 73  
Dellwo, Karl-Heinz 180, 225  
Derrida, Jacques 69, 76, 114  
Descartes 94, 159  
Diderot, Denis 55, 162  
Dubček, Alexander 34  
Dumézil, Georges 88  
Dutschke, Rudi 52

## C

Carill 34  
Carter, Jimmy 23  
Castro, Fidel 52  
Čeglov, Ivan 114  
Chabrol, Claude 126  
Che Guevara 152  
Chirac, Jacques 176  
Chomsky, Noam 16

Cicali, Marco 17  
Clausewitz, Carl von 260  
Cohn-Bendit, Daniela 166  
Constant 114  
Critchley, Simon 10, 15

## B

Baader, Andreas 167, 192  
Badiou, Alain 10, 25, 55, 172  
Bahro 34  
Balibar, Étienne 178  
Barthes, Roland 179  
Baudrillard, Jean 55, 61  
Bavčar, Igor 45  
Beck, Ulrich 67  
Bendit, Daniel Cohn 52  
Benjamin, Walter 16, 113  
Bin Laden, Osama 53  
Blake, Peter 117  
Bloch, Ernst 51  
Böll, Heinrich 198  
Brandt, Willy 193, 199  
Brecht, Bertolt 125, 132  
Breht 132  
Brown, Denise Scott 117, 118  
Bush, George W. 27

## A

Adorno, Theodor 55, 96, 152  
Agamben, Giorgio 25, 58, 59  
Althusser, Louis 76, 126, 138, 157  
Arcibašov 50  
Arendt, Hannah 54, 166  
Aristida, Lavalas Jean-Baptista 14  
Aristotel 100  
Ash, Timothy Garton 38  
Astruc, Alexandre 126  
Augé, Mars 210



**INDESIRABLES**

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 klamacijama 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 pozi-

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'.

11

1947.  
Osnovano berlinsko  
Slobodno sveučilište

ŽIŽEK, SLAVOJ  
Gdje smo 40 godina nakon '68?

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

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 otrijezni 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 uzdrmala 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 'strukturne 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 dovelo 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 neprijemno 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.

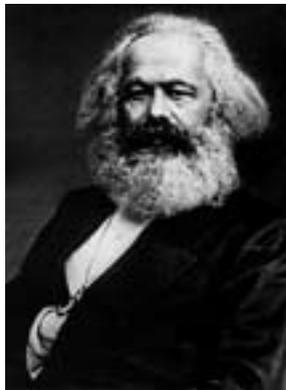
Walter Lippmann, ikona američkog novinarstva dvadesetog stoljeća, odigrao je ključnu ulogu u navlastitom razumijevanju američke demokracije. Iako je u političkom smislu bio progresivan (zagovarajući poštenu politiku prema Sovjetskom savezu, itd.), zastupao je teoriju javnih medija koja je imala efekt 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 poznajemo 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 lakom 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 podruštvoobljeni 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 prijete 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.



ATELIER  
POPULAIRE

# TOSCANO, ALBERTO

**Mao i manihejstvo**



# TOSCANO, ALBERTO

## Mao i manihejstvo

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

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

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

### **Narcizam odmetnika?**

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

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

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

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

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

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

# 23

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

**TOSCANO, ALBERTO**  
*Mao i manijevstvo*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

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

### Lacan protiv naturalista

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

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

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

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

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

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

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

## Mržnja prema seksu

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

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



# 25

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

TOSCANO, ALBERTO  
*Mao i manijevstvo*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



Pol Pot

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

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

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

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

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

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

### Nulta godina

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

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

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

### S onu stranu manjega zla

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

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

Međutim, da bismo osmislili takav raskid, da bismo osmislili jednu ideologiju revolta, komunističku politiku koja bi odgovarala našem spletu okolnosti, od presudnog je značaja uzeti u razmatranje specifičnosti kapitalizma, čak i u smislu teorije diskursa koju promiče Lacan. Postoje dvije opcije. Prva je Lacanova, iz *Seminara XVII*. Tamo se suočavamo sa specifičnostima kapitalizma (i realnog socijalizma) kao varijacijama diskursa gospodara – Lacanovim riječima, 'moderniziranim diskursom gospodara' – koji na tragu izvornoga filozofijskog izvlaštenja robovog 'umijeća' stavlja znanje (S<sub>2</sub>) na mjesto gospodstva ili djelatne sile. Drugu možemo pronaći u Žižekovoj knjizi *Tarrying With the Negative*, i to s posebnim naglaskom na Crvenom Kmeru. Prva Žižekova teza odnosi se na to da ključ suvremenoga kapitalizma nije gospodar-označitelj po sebi, nego navodno zasićena mreža znanja, bez manjka i bez transcendencije. Iz toga slijedi zloglasna teza prema kojoj je spinozizam ideologija kasnoga kapitalizma (ovo bi se itekako moglo primijeniti na De Landu i našu zakašnjelu fascinaciju kibernetikom).

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

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

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

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

Objavljeno uz dopuštenje autora  
s engleskoga preveo Luka Bekavac

29

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

TOSCANO, ALBERTO  
*Mao i manihejstvo*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



**L'ELAN EST DONNE**

POUR UNE

**LUTTE PROLONGEE**

# PUPOVAC, OZREN

**Proljeće hegemonije:  
Laclau i Mouffe s Janezom Janšom**



## PUPOVAC, OZREN

### **Proljeće hegemonije: Laclau i Mouffe s Janezom Janšom**

32

**N**a jesen 1987. 'Mladina' je objavila veliki intervju sa Ernestom Laclauom i Chantal Mouffe, pod naslovom: 'Nekoć je bila revolucija: Veliki intervju z Ernestom Laclavom in Chantal Mouffe'.<sup>01</sup>

Na jednom mjestu u dotičnom intervjuu, Mouffe izjavljuje:

'Socijalizam ne možemo više misliti samo kao socijalizaciju sredstava proizvodnje, jer je sve to previše povezano sa borbom protiv samo jedne forme nejednakosti – klasne nejednakosti – dok su u isto vrijeme sve druge forme nejednakosti, koje nemaju klasnu bazu, ali su međutim isto toliko važne, predviđene. Projekt radikalne demokracije pokušava, na jednoj strani, afirmirati ovo širenje društvene konfliktualnosti; na drugoj pak strani pokušava postaviti pitanje politike na neesencijalistički način. To znači da ne pretpostavlja neku vrst 'ljudske prirode' čija bi suština bila borba protiv podređenosti, već je za nju svaki antagonizam diskurzivno konstruiran [...] Zbog toga smo toliko stavili naglasak na značaj 'demokratske revolucije' u našoj knjizi. Jer upravo demokratska revolucija nudi jezik kroz koji se odnosi podređenosti mogu prevesti u odnose ugnjetavanja. Na pluralnost se također veže i spoznaja da je ideja totalne, homogene kolektivne volje nešto iznimno opasno – ona vodi ka totalitarizmu'.<sup>02</sup>

Ovi iskazi su zanimljivi. Ne samo zbog toga što predstavljaju kondenziranu rekapitulaciju najznačajnijih teza 'Hegemonije i socijalističke strategije' koju je Mouffe napisala zajedno s Laclauom.<sup>03</sup> Oni su zanimljivi u odnosu na kontekst u kojem se javljaju, odnosno, u odnosu na njihovo značenje u tom kontekstu. Jer, iako je dotičan intervju napravljen u trenutku u kome je obrazovana javnost u Sloveniji očekivala prijevod 'Hegemonije' na slovenski jezik, kontekst o kome je ovdje riječ nije bio samo stvar intelektualnih razmjena. Značaj ovih iskaza ne može se odmjeriti na pukoj ravni teorije.

Zapravo, samo pojavljivanje Laclau i Mouffe (odsad L/M) u 'Mladini', slovenskom tjedniku koji je

01 'Nekoć je bila revolucija: Veliki intervju z Ernestom Laclavom in Chantal Mouffe', 'Mladina', (1987), Br. 39, Ljubljana: ZSMS.

02 ibid, str. 25.

03 Laclau, Ernesto i Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso (odsad HSS).

stajao na samom pročelju političkih snaga koje su iznutra najavljujale historijsku transformaciju 'stvarno postojećih socijalističkih režima' na kraju osamdesetih, treba nam reći nešto bitno o njihovim teorijskim postavkama, o konceptima 'hegemonije' i 'radikalne demokracije'.

Ovo pojavljivanje nas zapravo poziva da istražimo doseg ovih postavki onkraj sfere čiste teorije, da istražimo stvarnu umiješanost ovih teorijskih koncepata u političkim i historijskim borbama. Jer ako je nedvojbeno da iskazi Mouffe u 'Mladini' pokazuju određen nivo analitičke sposobnosti – u smislu da zahvaćaju takorekuć duh tog trenutka – iz današnje perspektive treba reći da su ovi iskazi u biti bili programatski. Doista, čak možemo ići i do toga da ustvrdimo ako su teorijske postavke L/M ikada vidjele vlastitu materijalizaciju u konkretnoj politici, ako su ikad uspjele uhvatiti povijest, ne samo u smislu pojmovne adekvacije, već u smislu stvarnih, praktičnih efekata, onda njih moramo potražiti upravo u historijskoj epizodi takozvanog 'slovenskog proljeća'.

Analiza koja ovdje slijedi pokušaj je razumijevanja ovog praktičnog angažmana teorije, i povlačenja nekih zaključaka iz njega. U određenom smislu, to znači da mi ovdje tretiramo L/M teoriju na dosljedan način. Kao što znamo, jedna je od osnovnih pretpostavki njihove teorizacije – i u tom smislu njihov post-marxizam ima jasne marksističke izvore – ideja jedinstva teorije i prakse, jedinstva koje L/M hoće pojmiti na neposredan način (što je doduše prilično daleko od nekih najvažnijih marksističkih pristupa, no to ovdje nije bitno). Ono što je važno jeste to da posljedice ovog izleta u praksu zapravo izokreću normalan poredak stvari. Točka historijskog pojavljivanja L/M u Sloveniji nije točka u kojoj možemo nešto naučiti od teorijskog obogaćenja prakse. Upravo suprotno, to je točka u kojoj nas praksa uči bitne lekcije o teorijskim konstrukcijama. Jer ono što čitava ta drama 'slovenskog proljeća' pokazuje u svim svojim paradoksalnim dimenzijama i na jedan posebno slikovit način, upravo su teorijski neuspjesi L/M. 'Slovensko proljeće' nam u biti razotkriva činjenicu da

čitava post-marxistička konstrukcija L/M nije ništa drugo do katastrofalan teorijski simptom tragične politike post-socijalizma.

### Socijalizam, demokracija, 'alternativa'

Naravno, teme koje L/M raspravljaju u ovom intervjuu iz 1987. – teme poput socijalizma i demokracije, političkog pluralizma, novih društvenih pokreta i građanskih sloboda, bile su istinski znakovi vremena. Te su teme bile na samom čelu političkih stremljenja koja su okarakterizirala sedamdesete i osamdesete u istočnoj Evropi, u trenutku u kojem su se strukturalni temelji takozvanog 'socijalističkog bloka' našli na kušnji neodoljivog zahtjeva za transformacijom, kako 'odozgo', tako i 'odozdo'. Ako čitava pojmovna konstrukcija 'radikalne demokracije' koju nam predlažu L/M ne može biti shvaćena kao neposredan teorijski izraz ovog povijesnog trenutka – jer bi to zahtijevalo određeno političko i historijsko natezanje – onda je pristup koji oni skiciraju zasigurno proizašao iz duha tog trenutka.

Općenito govoreći, ono što najbolje karakterizira historijsku transformaciju o kojoj je ovdje riječ jest pomak u topografiji dijalektike koji se odvija u samom srcu marxizma. Jedna od značajnih posljedica sedamdesetih i osamdesetih u ovom je smislu činjenica da će čitavo teorijsko polje bazirano na dihotomnim i antagonističkim figurama klasne borbe, kapitalizma i komunizma, buržoazije i proletarijata, biti zamijenjeno mnogo više pacificirajućim parom: dijalektikom demokracije i socijalizma. Problem društvene ili ljudske emancipacije, kao što bi to rekao mladi Marx, odvodi se 'korak nazad', da bi se ponovo promislila pitanja političke emancipacije.

Usred čitave teorijske i političke krize koju otvara period staljinizma, govor 'demokracije' izranja kao ključan ideološki *topos*. On postaje signalna vatra novih vremena za čitav socijalistički svijet. Od Istoka do Zapada, od 'službenih' do 'alternativnih' sfera, među intelektualcima i unutar partijskih struktura,



Alexander Dubček



Vladimir I. Lenin

- 04 Szelény, Iván 'Socialist Opposition in Eastern Europe: Dilemmas and Prospects', u: Tökés, Rudolf L. (ur.) (1979) *Opposition in Eastern Europe*, London: McMillan Press, str. 201.
- 05 Kao što je to primijetio Chris Marker u *Le fond de l'air est rouge*, u odnosu na Francusku komunističku partiju (PCF): 'partija koja je bila najsporija u de-staljinizaciji, bila je najbrža u de-lenjinizaciji'.
- 06 Vjerovatno najiscrpnija antologija slovenske 'alternative' može se naći u: Malečkar, Nela i Mastnak, Tomaž (ur.) (1985), *Punk pod Slovenci*, Ljubljana: Krt.
- 07 Koncept 'antipolitike' na Istoku formulirao je mađarski 'disident' György Konrád. Vidi njegovu: *Antipolitics*, London: Quartet, 1984.

'demokracija' izranja na površinu kao indikator glomazne promjene, dramatičnog zaokreta; no također kao oznaka očekivanja i entuzijazma. Sjetimo se svih tih imena upisanih u povijest 'demokratizacije' marksizma: od Dubčeka do Berlinuguera, od Marchaisa do Bahro-a, od Bobbija do Hobsbawma, od Kuroña do Carilla, od Korčule do Budimpešte, od KOR-a do Povelje 77, od *compromeso storico* do *programme commun*, preko *New Left*-a, itd. Diskurs 'demokracije' poslužio je kao točka opozicije protiv represivne prirode aparata državnog socijalizma: on je viđen kao nužan 'korektiv' da bi se izmjerio eksces partija-država (i država-partija). No ujedno, on je također postao i polje nove utopijske nade, u kome su mnogi vidjeli mogućnosti ponovnog rođenja subjekta povijesti i politike, onog subjekta koga je brutalna stvarnost Hladnog rata reducirala na puku ozeblinu. Mađarski marksist Iván Szelény mogao je još pisati u 1979.: 'Pitanje ljudskih prava, demokratskih sloboda, slobode govora, okupljanja i udruživanja prevazilazi ideološke podjele među disidentima i pruža nam osnovu za širok 'narodni front' u koga mogu biti integrirane sve demokratske snage istočne Evrope i od koga se socijalisti jednostavno ne mogu izolirati. Ideja 'demokratskog socijalizma' najprivlačnija je. A stoga i eurokomunizam privlači mnogo pažnje'.<sup>04</sup>

Međutim, rezultat ove ideološke transformacije bila je zabrinjavajuća pacifikacija radikalne političke subjektivnosti koja je tražila svoju inspiraciju i obrazbu u marksističkoj teoriji: u trenutku kada disidentski intelektualci i reformistički komunisti na Istoku počinju otvoreno prihvaćati politički formalizam jednakosti i slobode, njihovi kolege na Zapadu nervozno odbacuju marksističko-lenjinističke koncepcije politike,<sup>05</sup> usvajajući pritom odvažno teren liberalne demokracije, kako u njegovim političkim tako i u ekonomskim aspektima. I dok je marksistička politika sigurno gubila tlo pod nogama, također se činilo da marksistička teorija, barem u svojoj službenoj varijanti, gubi svoju moć shvaćanja kretanja povijesti i politike. Zato će slogan studenata

Maja 1968., u Parizu i Pragu, u Beogradu i Rimu, postati dovtljiva inverzija Lenjinovog sarkazma: 'komunizam kao gerijatrička devijacija'. Ovo političko i teorijsko decentriranje marksizma sažet će se u ideji da pitanje emancipacije ne može više biti postavljeno u jednini. Umjesto toga, u fokus dolazi čitav dijapazon partikularnih i pluralnih društvenih problema, poput onih utjelovljenih u borbama za prava žena, seksualnih manjina, studenata i mladeži, alternativnih kultura, artikulirajući vlastite simbole političkog neslaganja i vlastite zahtjeve za društvenom promjenom.

Ovo je politički kontekst u kome trebamo locirati i epizodu 'slovenskog proljeća'. Kao i drugdje na socijalističkom Istoku, sedamdesete i osamdesete u Sloveniji odvijale su se pretežno pod zastavama 'demokracije' i 'pluralizma'. Ali također, i to je svojevrсна slovenska specifičnost, barem u odnosu na kontekst 'Istoka', kroz paradigmu novih društvenih pokreta. Korijeni alternativne političke subjektivnosti koja je obilježila osamdesete u Sloveniji – subjektivnosti koja je samosvjesno stala pod imenom 'alternativa' – leže u političkim, kulturnim i društvenim gibanjima koja su bila u zaletu u ovoj jugoslavenskoj republici od kasnih sedamdesetih. 'Alternativa' je proizašla iz različitih oblika studentskog aktivizma, iz raznovrsnih umjetničkih i supkulturnih izričaja (od alternativnog kazališta i eksperimentalnog performance-arta, do punk pokreta), skvoterskih inicijativa, alternativnih sindikata, no također i političkih inicijativa oko pitanja rodne i seksualne nejednakosti, demilitarizacije, prigovora savjesti i nuklearnog razaranja, kao i ekoloških zahtjeva.<sup>06</sup> Kao raznorodna i raznovrsna društvena i politička svijest, 'alternativa' u Sloveniji prakticirala je u biti formu 'anti-politike',<sup>07</sup> u smislu da se borila za stvaranje i za zaštitu niša *razlike*, za proizvodnju pluralnih i autonomnih društvenih sfera, na distanci od države i njene moći, kao i općenito, za politizaciju raznovrsnih aspekata svakodnevnog života. To, međutim, ne znači da 'alternativa' nije imala i



- 12 Mastnak (1992), str. 55.
- 13 Vidi, na primjer, Keane, John (ed.) (1988a) *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London: Verso, i također: Keane, John (1988b) *Democracy and Civil Society*, London: Verso.
- 14 Mastnak (1992), str. 26.
- 15 Vidi, na primjer, Heller, Agnes 'On Formal Democracy', u: Keane, John (1988a).
- 16 Cohen, J. i Arato, A. (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge: MIT Press. str. ix.

konkretno mjesto u općem razvoju dijalektike 'demokracije' i 'socijalizma' koja je od kraja sedamdesetih obilježila skretanje udesno marksističke politike, kako na Istoku tako i na Zapadu, i koja je završila veoma specifičnom točkom sinteze ili rezolucije, gdje ovaj prvi pojam zahvaća i obuzima drugi. Točnije rečeno, i 'civilno društvo' i 'radikalna demokracija' pojmovi su koji se formuliraju na dodirnoj točki između marksističke teorije i liberalne tradicije, na točki gdje sama ideja marksističke politike počinje slabiti i rasipati se ispred ideala 'demokracije'. U slučaju 'radikalne demokracije', problem je bio problem revalorizacije nekih osnovnih liberalnih političkih koncepata kao što su formalna sloboda i jednakost, u samom srcu socijalističke političke strategije na Zapadu. U slučaju 'civilnog društva', to je bilo pitanje udomljenja klasične liberalne dihotomije – država vs. civilno društvo – u kontekst borbi internih socijalističkim državama na Istoku. Ako se ova prvotna reaproprijacija liberalizma javlja kao specifična ljevičarska reakcija na stranputice 'zapadnog marksizma' i na učinke godine 1968., pogotovo u smislu diverzifikacije i pluralizacije političke scene, ova potonja se javlja kao (isto tako ljevičarski) 'korektiv' na kontradikcije marksističke politike unutar njezine vulgarne redukcije na državni aparat. U tom je smislu Mastnak također primijetio: 'Teorizacija civilnog društva bila je alternativa marksizmu. Ona je, kroz 'post-marksizam', otvorila intelektualni izlaz iz tada dominantne društvene i političke teorije, i tako iz socijalističke (a pogotovo 'samoupravne') ideologije'.<sup>12</sup>

No nije samo historijska komplementarnost između ove dvije perspektive to što je ovdje značajno. Značajna je, u prvom redu, njihova logička i tematska povezanost. Jer kada usporedimo L/M pojam 'radikalne demokracije' s nekim osnovnim konceptualnim postavkama ponovno otkrivenog 'civilnog društva', sličnosti su doista zapanjujuće.

Obje su koncepcije, prije svega, formalne ili formalističke koncepcije politike. Objе su fundamentalno

vezane za one što je revolucionarna tradicija nekoć nazivala 'formalnom slobodom' ili 'formalnom demokracijom'. Odnosno, obje se koncepcije baziraju na formalističkoj operaciji: umjesto da pojme politiku u određenom supstantivnom, subjektivnom registru, njihov je cilj u prvom redu politici pružiti formalne uvjete mogućnosti. Pitanje dakle nije pitanje teorizacije istinskog pojavljivanja demokratskog subjekta, već, naprotiv, pitanje formalnih uvjeta mogućnosti za političku i demokratsku praksu.

I doista, u samoj srži čitavog projekta reinvenije devetnaestostoljetne liberalne dihotomije između civilnog društva i države, koju u osamdesetima propagiraju kako 'disidenti' na Istoku, tako i različiti teorijski krugovi na Zapadu, ležao je upravo problem formalnih uvjeta demokracije.<sup>13</sup> Ponovno uskrснуće dihotomije shvaćeno je kao zadobivanje formalnog terena odakle se može govoriti o stvarnim mogućnostima demokracije i demokratske politike. Kao što je to Mastnak istaknuo: 'Distinkcija između civilnog društva i države, i u tome, sama egzistencija i funkcioniranje autonomne društvene sfere, shvaćeni su kao nužan uvjet demokracije'.<sup>14</sup> Najznačajniji je moment pritom bio upravo formalna, odnosno, institucionalizirana separacija dvije sfere – civilnog društva i države – separacija koja je trebala ne samo postaviti mjeru i ograničenja na funkcioniranje državnog aparata i njegovog monopola moći, već, u isto vrijeme, pružiti formalna jamstva za egzistenciju prostora slobodne političke ekspresije, prostora slobodne asocijacije i participacije, društvene autonomije i pluralizma.<sup>15</sup> U svom odvajanju od države, sfera civilnog društva, zamišljena precizno kao 'sfera društvene interakcije između ekonomije i države, i sačinjena, prije svega, od intimne sfere (posebice obitelji), sfere udruživanja (posebno dobrovoljnih udruženja), društvenih pokreta, i oblika javne komunikacije',<sup>16</sup> time je identificirana kao sama srž autonomne društvene i političke ekspresije, a kao takva upravo i kao nužan i neizbježan teren za razvoj demokracije i demokratskih subjekata,



Antonio Gramsci

17 Vidi intervju u 'Mladini' str. 24.

18 Vidi Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.

19 HSS, str. 167.

zapravo, kao sama demokracija u svome najširem i najsuštinskijem pojmu.

Formalizacija politike i demokracije također je i u sredini političkog projekta L/M. Iako se L/M nastoje izričito ograditi od koncepcije 'civilnog društva', proglašavajući pokušaj institucionalne separacije između države i civilnog društva kao previše rigidan i politički neoportun,<sup>17</sup> teško je, međutim, i zamisliti pojam hegemonije bez ove distinkcije. Jer, kao što znamo, upravo je ona bila od ključnog značaja za Gramscija, koji je pojam hegemonije nerazdvojno vezao za civilno društvo u njegovoj separaciji od državnog aparata.<sup>18</sup> No ako Gramsci izdvaja sferu civilnog društva, odnosno politiku hegemonije, s ciljem promišljanja uvjeta mogućnosti revolucionarne političke prakse komunističke partije u historijskom kontekstu fašizma i, općenito, premoći buržoaskog državnog aparata, gdje je nemoguće direktno zauzeti državnu vlast i gdje je potreban golem ideološki i politički napor da bi se narodne mase zadobile za revolucionarni projekt, L/M dobroano šire i generaliziraju doseg Gramscijevog pojma, a ujedno ga i lišavaju njegovih striktno revolucionarnih intencija. Na kraju krajeva, koncepcija hegemonije u rukama L/M postaje nešto što se ne tiče više isključivog stvaranja revolucionarne svijesti, već općenitog problema uvjeta mogućnosti autonomne proizvodnje društvenog i političkog života, uvjeta mogućnosti udruživanja, organizacije i političke kohezije. Kao svoj osnovni problem, L/M će, baš kao i teoretičari 'civilnog društva', postaviti upravo problem otvaranja prostora, odnosno, prostorâ za pojavljivanje demokratskih sfera i subjekata u društvu: 'projekt radikalne i pluralne demokracije, u prvotnom smislu nije ništa drugo nego borba za maksimalnu autonomizaciju sfera na temelju generalizacije ekvivalentsko-egalitarne logike'.<sup>19</sup> Dok pritom – i to čini osnovni napor 'Hegemonije i socijalističke strategije' – pitanje teorijske konstrukcije projekta radikalne i pluralne demokracije postaje sama definicija formalnih, ili kako L/M hoće, diskurzivnih uvjeta mogućnosti ove



37

**Veljača 1960.**  
Na sveučilištu Michigan u Ann Arboru, Robert Alan Haber inspiriran Greensborom osniva Students for Democratic Society (SDS) skupa sa Sharon Jeffrey i Bobom Rosom. Kasnije im se priključuje i urednik studentskih novina Tom Hayden. SDS će postati jedinom od ključnih figura američkog studentskog pokreta 60-ih.

**PUPOVAC, OZREN**

*Proljeće hegemonije:  
Laclau i Mouffe s Janezom Janšom*

**UP&UNDERGROUND**

Proljeće 2008.



Timothy Garton Ash

20 HSS, str. 153.

21 Riječe je o argumentu koga možemo vidjeti već i kod Eduarda Bernsteina, na početku dvadesetog stoljeća. Vidi njegov *Evolutionary Socialism*, (1961) New York, Schocken Books.

22 Wood, Ellen M. "The Uses and Abuses of 'Civil Society'", u: Miliband, Ralph and Panitch, Leo (ur.) (1990) *The Retreat of the Intellectuals, Socialist Register*, New York: Monthly Review Press, str. 67.

23 Ash, T.G. (1990) *We the people*, London: Granta, str. 151.

autonomizacije: 'Naš je središnji problem identificirati diskurzivne uvjete za javljanje kolektivne akcije, koja je usmjerena na borbu protiv nejednakosti i koja dovodi u pitanje odnose podređivanja'.<sup>20</sup>

Međutim, ovdje je bitna činjenica da se ova 'reinencija' formalne politike u oba slučaja oblikuje u vidu eksplicitne reakcije na navodni 'supstancionalizam' i 'esencijalizam' marksističke politike. Zagovornici civilnog društva susreću se s L/M u točki kritike i odbacivanja marksističke teorije politike, s njenom centralnošću pitanja klasne borbe. Koncept klasne borbe, prema ovom argumentu, a to je u biti jedan veoma stari argument,<sup>21</sup> nije samo reduktivno 'partikularistički', već je i partikularno 'redukcionistički', što znači indiferentan prema pluralnosti društvenih prostora, zahtjeva, identiteta, ukratko, spram čitavog pluralističkog dijapazona koji čini 'civilno društvo'. I ujedno, taj je koncept u potpunosti slijep za historijski značaj formalne sfere demokratskih prava i sloboda, koju marksistička vulgarizacija jednostavno reducira na ekonomiju i ekonomsku determinaciju. Prema Ellen Wood: 'Jedna od osnovnih optužbi usmjerenih protiv marksizma od strane pobornika 'civilnog društva' jest da on ugrožava demokratske slobode tako što identificira zapadnu 'formalnu demokraciju' - pravne i političke forme koje garantiraju slobodan prostor za 'civilno društvo' - s kapitalizmom: 'civilno' = 'buržoasko' društvo. Opasnost, prema njima, leži u tome da možemo biti u iskušenju da s prljavom vodom ujedno izbacimo i beb, da odbacimo liberalnu demokraciju zajedno sa kapitalizmom. Umjesto toga, oni tvrde, mi trebamo afirmirati dobrobiti formalne demokracije, šireći principe individualne slobode i jednakosti na način da ih se odvajaju od kapitalizma, i tako poriče da je kapitalizam jedini i najbolji način unapređenja ovih principa'.<sup>22</sup>

Osnovni problem s ovom kritikom marksizma nije samo u tome što ona podrazumijeva vulgarizaciju marksističke teorije pri kojoj se same realnosti društveno-ekonomskih klasa i klasne borbe prikazuju kao

apsolutne supstance, apsolutno nepomirljive s egzistencijom kompleksnog društvenog svijeta, već u njenom političkom učinku, u otvorenom odbacivanju same mogućnosti kritike liberalne demokracije u smislu njene povezanosti s kapitalističkom eksploatacijom. Na kraju krajeva, stvari završavaju u jednostavnoj fetišizaciji liberalno-demokratskog modela i parlamentarizma kao jedinih prihvatljivih političkih formi, kao univerzalija, a ovaj trenutak političkog entuzijazma dobro izražava Timothy Garton Ash: 'Što se tiče politike, svi istočni Evropljani tvrde: nema više socijalističke demokracije, nego samo demokracije. I pod demokracijom, oni razumiju mnogostranačku parlamentarnu demokraciju koja se prakticira u zapadnoj, sjevernoj i južnoj Evropi. Svi govore: nema više 'socijalističkog legaliteta', samo legaliteta. A pod time podrazumijevaju vladavinu prava koja je garantirana ustavno određenom nezavisnošću sudstva. Svi govore, i to je možda i najvažnije stanovište ljevice: nema više 'socijalističke ekonomije', već samo ekonomije. A ekonomija ovdje ne znači socijalističku tržišnu ekonomiju, već socijalnu tržišnu ekonomiju'.<sup>23</sup>

Međutim, treba posebno naglasiti da ono što prati ovo obgrljivanje formalizma, kako u post-marksističkoj tako i u perspektivi 'civilnog društva', jeste činjenica da politika u krajnjem smislu postaje strukturirana i koncipirana oko pravnih termina. Jer ono na što se 'formalni uvjeti mogućnosti' demokratskih praksi na kraju svode u srcu obaju ovih koncepcija, upravo je buržoaska sfera prava, u svim svojim različitim oblicima: od građanskih i ljudskih prava do modernog pojma državljanstva, od ustavne države do separacije vlasti, preko normativno-pravnih 'procedura' kao osnova za politiku. Tako dok teoretičari i aktivisti 'civilnog društva' u istočnoj Evropi pokušavaju ponovno uspostaviti forme liberalne legalnosti i legitimiteta, uskrsnuti samu formu *Rechtsstaata* ili pravne države, odnosno dok oni otkrivaju sve klasične topose liberalne politike kao što su ustavna prava, građanske slobode, mehanizmi političke reprezentacije i principi društvenog ugovora, dotle su L/M gorljivo

- 24 Laclau, Ernesto (1988) 'Political Significance of the Concept of Negativity', u: *Vestnik*, 1988, 1, str. 78.
- 25 Posebice u eseju 'Prilog židovskom pitanju'. Vidi: Marx, Karl i Engels, Friedrich (1953) *Rani radovi*, Zagreb: Kultura.
- 26 Wood (1990), str. 72.

angažirani ponovnim promišljanjem opće-povijesnih implikacija buržoaskih revolucija i njihovih univerzalističkih juridičkih postavki. U oba slučaja, na sredini pozornice stoji 'Deklaracija o pravima čovjeka i građanina'. Ovaj utemeljujući tekst pravno-političke modernosti zadobiva nov život u smislu da upravo on postaje osnovna referenca i formalno jamstvo za autonomizaciju mnoštva društvenih sfera, kao i za politizaciju raznih partikularističnih problema i zahtjeva. Druga strana političkog pluralizma 'novih društvenih pokreta', druga strana raznorodnosti 'građanskih inicijativa' i 'demokratskih opozicija' istočne Evrope, kao i mnoštvenosti autonomnih društvenih i političkih ekspresija, tako zapravo nije ništa drugo nego klasična pravna univerzalnost.

L/M idu doista daleko u ovom smjeru: ono što autori 'Hegemonije' otkrivaju u apstraktnim personama 'čovjeka' i 'građanina', koje su 'slobodne' i 'jednake' upravo u svojoj pravnoj apstrakciji, nisu ništa manje nego uvjeti mogućnosti za samu politiku emancipacije. U njihovom gorljivom pokušaju da daju formalan odgovor na pitanja politizacije sfera društvene razlike i pluralnosti u 'civilnom društvu', L/M završavaju u otvorenom fetišizmu simboličke matrice 'Deklaracije': bilo tko može biti subjekt formalne slobode i jednakosti, u bilo koje vrijeme; odnosno, ne postoje društveni odnosi ili društvene pozicije koje ne bi potpadale pod diskurs građanskih sloboda i jednakosti, koji je tu upravo da im pruži nužne uvjete mogućnosti za ekspresiju i politizaciju. Drugim riječima, figure 'čovjeka' i 'građanina' otvaraju permanentnu mogućnost politizacije društvenih odnosa. Politika tako u krajnjoj instanci nalazi svoj početak, svoj *perpetuum mobile*, u pravničkoj svijesti. I to vrijedi, čak i prije svega, za pitanje društvene emancipacije: 'sama priroda i stupanj otpora protiv kapitalističkih odnosa proizvodnje ključno će ovisiti o svijesti koju ljudi imaju o vlastitim pravima u određenom historijskom trenutku'.<sup>24</sup> Putem nevjerovatnog konceptualnog zaokreta, L/M ne samo da tako podređuju politiku i problem emancipacije temi prava, temi pravne jednako-

sti, odnosno jednakopravnosti, već nas u isti mah spremno vraćaju na ono što je mladi Marx nekoć tako snažno kritizirao pod rubrikom 'djelomične, političke emancipacije'.<sup>25</sup>

Prava opasnost, međutim, leži u tome da opsesija pravom u srcu političkog formalizma ne podređuje samo politiku juridičkim konceptima i normama, već općenito završava s time da identificira politiku i demokraciju *tout court* sa državom i njezinom institucionalnom matricom. Kao što je to istaknula Ellen Wood: 'Čisto 'formalni' principi liberalizma postaju *identificirani* sa demokracijom. Drugim riječima, ovi formalni principi nisu tretirani kao dobra sama po sebi, niti samo kao nužni uvjeti za demokraciju u doslovnom smislu narodne vladavine, već postaju sinonimni s njome, postaju njezina vanjska granica'.<sup>26</sup> Umjesto da budu subjektivni politički principi koji utvrđuju historijsku pojavu političkog subjekta, demokracija i demokratska politika postaju time ideološke osnove i ideološki instrumenti reprodukcije državno-pravnih okvira, odnosno, na kraju krajeva, pitanja normativnosti države same.

Međutim, osim pravnog formalizma i podređivanja politike pravu, još je jedan nivo na kome možemo usporediti i identificirati ove dvije perspektive. Jer koncepcije 'civilnog društva' i 'radikalne demokracije' također dijele i identičnu filozofsku supstancu, odnosno identičan epistemološki pomak u odnosu na poimanje politike i političkih fenomena. To je pomak koji se odvija pod sloganom 'povratak konkretnom'. 'Povratak konkretnom': pod tom se sintagmom podrazumijevalo, u prvom redu, odbacivanje svake 'utopističke' dimenzije mišljenja, svakog pogleda onkraj danog stanja stvari, onkraj granica mogućega; no ujedno, i odbacivanje bilo kakvih 'apstraktnih' i 'globalnih' iskaza o povijesti, društvu i politici, iskaza koji ne polaze od činjenične, neposredne društvene datosti. Upravo je ova dvojna perspektiva bila medij putem kojeg su se političke koncepcije sedamdesetih i osamdesetih pokušale suprotstaviti marksizmu kao teoriji povijesti i politike.





Mihaly Vajda

27 Kao što bi to rekao Fredric Jameson: 'Historijska rekonstrukcija, postavljanje globalnih karakterizacija i hipoteza, apstrakcija od 'cvjetajuće, zvonke konfuzije' neposrednosti, uvijek je bila radikalna intervencija u ovdje-i-sada i obećanje otpora njegovim slijepim fatalnostima'. Jameson (1998) *Cultural Turn*, London: Verso, str. 35.

28 Vajda, Mihaly (1981) *The State and Socialism: Political essays*, London: Allison & Busby, str. 6

29 HSS, str. 98.

Protiv centralnosti Dvoga klasne borbe koji je marksizam proizvodio, protiv samog pojma dijalektike, tako se javljaju sasvim svojstvene ideje 'konkretne analize konkretne situacije', na neizmjernej distanci od Lenjina. Pitanje poimanja politike postaje ovdje pitanje konkretno danog, pitanje neposrednih 'proživljenih problema', pitanje empirijski vidljivih i opipljivih iskustava i zahtjeva, pitanje partikularnih društvenih i političkih snaga, lokalnih strateških i taktičkih orijentacija, pragmatičkih kalkulacija, nebrojenih mnijenja pojedinaca i grupa, od kojih se svako treba priznati upravo u tome što jeste, *de facto* i *de jure*. Na velikoj distanci od kritičkog potencijala globalnih analiza, ali i potencijala apstrakcije znanstvenog koncepta, koja je predstavljala sam temelj kritičkog shvaćanja povijesti marksizma,<sup>27</sup> ove nas perspektive premještaju u jedan od najsirovijih oblika empirizma koji ne prepoznaje ništa drugo nego očiglednost konkretno danog, koja je na kraju krajeva, uvijek očiglednost danog statusa quo.

Pokušaj odbacivanja 'globalnog', 'apstraktnog' i 'spekulativnog' u pogledu politike doista je predstavljala neizbježnu teorijsku referencu za mnoge istočnoevropske post-marksiste. Posebno ilustrativan slučaj tu je zasigurno Mihaly Vajda, koji formulira osnovne teorijske principe post-marksizma *avant la lettre*: 'Ako odbacim ovaj redukcionizam, više nema kapitalizma i socijalizma *in abstracto*. Postoje samo društva određena konkretnim, specifičnim historijskim tradicijama i specifičnim historijskim [...] tekovinama. Ako odbacim ovaj redukcionizam, klasna podjela društva prestaje biti jedini važan i odlučan faktor konstitucije društvenih grupa [...] Ako postoje drugi faktori grupne konstitucije, koji su ili podređeni klasnim razlikama, ili njima jednaki, ili čak ponekad igraju mnogo važniju ulogu nego te razlike (ako dotične uopće i postoje), tada, da bih razumio društvo, moram u prvom redu pojmiti sve raznorodne faktore konstitucije društvenih grupa, interesnih odnosa, zavisnosti postojećih i konstantno mijenjajućih društvenih grupa koje se križaju jedne s drugima'.<sup>28</sup>

No sama teorija hegemonije L/M doista predstavlja vrhunac ovoga konceptualnog napora. Kroz odbacivanje onoga što nazivaju 'redukcionizmom' i 'esencijalističkim apriorizmom' marksističke teorije, L/M hoće ne samo potpuno potopiti globalne dimenzije marksističke analize povijesnih i društvenih procesa koje su, prema njima, uvijek nužno redukcionističke i determinističke, jer marksistička teorija, umjesto da afirmira pluralitet i ekspresivnost društva, ne teži ničem drugom od toga da unaprijed svede sve ekspresije društvenog, političkog i kulturnog života na ekonomsku logiku, koja je u krajnjoj liniji uvijek po sebi sirovo mehanicistička, čak i evolucionistička, već i u isto vrijeme postaviti osnove specifičnog pseudo-realizma diskursa, pristupa gdje, barem što se politike tiče, atributi postaju dio suštine, ako ne i suština sama. 'Simbolički karakter [...] društvenih odnosa', kako pišu L/M, 'podrazumijeva da oni ne posjeduju krajnju doslovnost koja bi ih svela na nužne momente nekog pozadinskog zakona'.<sup>29</sup> Njihova verzija 'povratka na konkretno' prikazat će tako društveni i povijesni svijet koji je nije sastavljen od ničeg drugog osim od mnoštva jezika i jezičnih igara od kojih je svaka nesvodiva u svojoj datosti i neposrednosti, što znači neuhvatljiva apstraktnim konceptom, izvan neposredne sfere pojavnosti. Vladajući princip ovog svijeta, a ujedno i vladajući princip politike, nije neka apstraktna logika društvene ili povijesne strukture niti otpor toj strukturi, već retorička konstrukcija, i to upravo usred svega toga direktno opipljivog, vidljivog, oslušljivog, koje zapravo nije ništa drugo nego jezik i diskurs.

Nije teško shvatiti da ono što prati ovu poziciju jest također i kolaps svih osnovnih modernih političkih konceptata i oblika, izbacivanje ne samo 'klasičnih' pitanja moći i suverenosti, pitanja države i historijskih forma politike, već i supstance svih političkih razlika modernosti, ili kapitalizma, razlika između Lijevo i Desno, između Revolucije i Reforme, između socijalizma, liberalizma i konzervativizma, itd. Citirajući



34 Žižek, Slavoj (1989) *Druga smrt Josipa Broza Tita*, Ljubljana: DZS, str. 61.

35 *ibid.*, str. 60.

*scoop*: Janši i ostalima sudio je vojni a ne civilni sud, što je bilo protivno republičkim zakonima u Sloveniji, isto kao što je išlo protiv zahtjeva slovenskog političkog rukovodstva.

Međutim, najvažnija stvar u vezi sa procesom protiv Janše i ostalih bile su njegove neposredne društvene i političke posljedice. Već nekoliko dana nakon uhićenja, 'alternativa' je preuzela vodeću ulogu u politici ovog događaja. Njezin urgentan odgovor bila je kreacija tijela nazvanog Odbor za zaštitu prava Janeza Janše, kasnije preimenovanog u Odbor za zaštitu ljudskih prava. Odbor se vrlo brzo uspostavio kao ključan politički akter u Sloveniji, kroz pozive na javne debate i usmjeravanje kritike i nezadovoljstva javnosti, ali i kroz organizaciju demonstracija i koordinaciju masovnih političkih i intelektualnih mobilizacija. Odbor je, međutim, i detonirao političke implikacije procesa protiv Janše, pretvarajući protivljenje uhićenju i suđenju u simbole opozicije ne samo strukturama vojne i političke vlasti, već socijalističkom političkom i društvenom sistemu općenito, čitavim ideološkim, pravnim i institucionalnim osnovama jugoslavenskog socijalističkog režima. Suđenje Janezu Janši tako je počelo personificirati suđenje čitavom rasponu borbi za demokraciju, slobodu i pluralizam, suđenje čitavom skupu zahtjeva koji su postavljali novi društveni pokreti, 'alternativne' političke i kulturne grupe i koncepcije. Ukratko, ono je postalo suđenje samom 'civilnom društvu'. Zbog toga je politička snaga Odbora bila tako učinkovita. Zbog toga su događaji maja 1988. označili početak drastičnih političkih transformacija u Sloveniji, transformacija koje su počele urušavati same političke institucije jugoslavenskog socijalizma, kako 'odozdo', tako i 'odozgo'.

No čini se da je politički uspjeh Odbora, trenutačan i široko rasprostranjen, neposredno potvrđivao političku snagu konceptualnih postavki L/M. Jer upravo je u Odboru, i to kako u formi tako i u sadržaju njegove politike, pojam 'radikalne i pluralne demokracije', zajedno sa njegovim ideološkim blizancem, 'civilnim druš-

tvom', nailazio na moment vlastite 'istine'. Odbor je bio onaj trenutak u kojemu su se ove političke koncepcije doista mogle pogledati u ogledalo i slavnodobitno izjaviti 'Ja sam ja'.

To možemo najbolje primijetiti iz komentara Slavoj Žižeka, tada entuzijastičkog promatrača:

'[Odbor za zaštitu prava Janeza Janše] organ je koji čuva i otvara prostor za mogući politički i društveni pluralizam, organ koji izražava interese najšire demokratske fronte'.<sup>34</sup>

Ili, kako bi Žižek dodao:

'[Odbor] je političko tijelo koje nije organizirano korporativno [...] već transkorporativno: ono se sastoji od mnoštva pojedinaca i 'korporacija' (uredničkih odbora, udruženja, društvenih grupa i organiziranih grupa rada), koje su izuzetno raznovrsne ne samo po pitanju njihove organizacijske strukture i njihovog statusa, veći i po pitanju njihovih idejnih orijentacija: ovdje nalazimo teologe, komuniste, [...] predstavnike 'tradicionalne' i 'alternativne' kulture, pojedince i društveno-političke organizacije. Ono što ih ujedinjuje nije zajednički ideološki projekt niti specifična politička vizija (po tom pitanju, razlike među njima su ogromne), već fundamentalan politički konsenzus o potrebi obrane javnog prostora demokracije'.<sup>35</sup>

Žižek je nedvojbeno bio u pravu lociravši ovu suštinsku političku heterogenost u samom srcu politike Odbora. Jer Odbor je, *po sebi*, putem vlastite političke i organizacione konstitucije, a ne samo putem svojih političkih zahtjeva, bio bitno određen raznovrsnošću, pluralnošću, čak i proturječnošću njegovih sastavnih aktera. U tom je smislu on doista predstavljao praktično ostvarenje političkih postavki 'radikalne demokracije'. Ono što se oblikovalo na leđima Odbora bio je masivan i raznorodan demokratski subjekt, subjekt koji se širio po čitavom slovenskom društvu, pa i preko njegovih granica, subjekt koji je bio sposoban premostiti sve političke, ideološke i društvene razlike, ujediniti pluralitet aktera, raznovrsne, čak i suprotstavljene pozicije, ali bez



39 Tomaž Mastnak će, na primjer, doista pokušati postaviti nužnu vezu između 'civilnog društva' i slovenske nezavisnosti. U eseju 'Nacionalna država in nacionalizacija civilne družbe', objavljenom u posebnom izdanju *Nove Revije* posvećenom 'Nezavisnoj Sloveniji', (No. 95, 9, 1990), Mastnak će prvo reći da 'više ne postoje pozitivni razlozi za postojanje Jugoslavije', a onda ustvrditi da 'demokracija u Sloveniji ne može postojati bez suverene slovenske države' (str. 456).

dimenzijama. Jer politički uspjeh Odbora, kao i praznog označitelja Janša, dakle sama realizacija zahtjeva za 'formalnom demokracijom', bila je u biti, politički gledano, istinska katastrofa.

Ono što treba primijetiti, zapravo je činjenica da se sam proces u kojem koncepti formalne slobode i demokracije doživljavaju svoju materijalizaciju u slovenskom kontekstu odvija pod palicom dramatičnog premještanja. Sam moment ozbiljenja ovih koncepcija ujedno je i moment golemog uspona nacionalističke politike u Sloveniji, moment u kome Slovenija eksplicitno formulira zahtjev za nezavisnošću od jugoslavenske federacije i stvaranjem samostalne slovenske nacije-države. Na leđima političkog subjektiviteta i društvenih prostora koje je otvorila politika 'civilnog društva', obrazuje se nacionalistička politika izgradnje nacije-države.

Konkretno govoreći, suđenje Janši objelodanilo je, osim problema građanskih i ljudskih prava, još jedan problem koji je sam po sebi bio osnovno mjesto i osnovni ulog u borbama za naslijeđe jugoslavenske socijalističke federacije: problem nacionalne suverenosti. Od sredine osamdesetih politika u Sloveniji bila je u biti u potpunosti apsorbirana pitanjem suverenosti, s time da je reformističko političko vodstvo ZKS stajalo na samom čelu političkih borbi unutar jugoslavenske Partije oko socio-ekonomskih, fiskalnih, redistributivnih, te ustavno-političkih transformacija federalističkog sustava. Suđenje je dodatno detoniralo problem suverenosti: da li je to bila sloboda pojedinaca kao građanina kojoj se sudi, ili je čitav proces pokrenut od strane JNA u biti suđenje republičkoj suverenosti slovenske države? Slovenska 'politička klasa' hitro je reagiralo na ovu montažu: ustavni amandmani koje je slovenski parlament usvojio krajem 1989. nisu bili samo manifestacije principa slobode i demokracije, već i prve formalne inskripcije teme slovenske nacionalne suverenosti, i, kao takvi, prve zvanične objave odvajanja od Jugoslavije.

No sve to nije se moglo odvijati bez patosa borbi 'civilnog društva', koje je iznutra već bilo homogenizira-

no pod nacionalističkom tematikom. Scena je doista bila paradoksalna: čitava drama rođenja heterogenog političkog subjektiviteta 'civilnog društva' tako nalazi svoje razrješenje u homogenoj nacionalnoj svijesti; ostvarenje 'apolitičkog' zahtjeva za formalnom demokracijom, zahtjeva za pravnim okvirom slobode i jednakosti, nalazi svoju formu u supstancijalnoj politici suverenosti slovenskoga naroda; a sama demokratska i pluralistička suština društvenih pokreta u Sloveniji počinje simbolizirati, u okviru borbe oko naslijeđa jugoslavenskog socijalizma, nužnost suverene Slovenske države.<sup>39</sup>

Ali, kako to da slovenska 'radikalna i pluralna demokracija' završava u tome da postaje, kako bi Tonči Kuzmanić rekao, 'predvečerje nacionalno-demokratskih revolucija'?

Ovdje nemamo prostora da bi se pozabavili svim bizarnim transformacijama slovenske 'alternativne' političke scene krajem osamdesetih, transformacijama kroz koje je masovni i pluralistički subjekt demokracije i slobode, izgrađen oko suđenja Janezu Janši, ne samo pružio prostor i zalet, već i politički sadržaj za formiranje DEMOS-a, jedne isto tako heterogene kreacije, ovaj puta političkih stranaka, koja će osnovati prvu post-socijalističku vladu u Sloveniji, i to na konzervativnim, nacionalističkim, gotovo šovinističkim osnovama; transformacijama kroz koje se Socijalistički savez omladine, izdavač 'Mladine', i glavna politička i organizacijska os u mnogim pogledima čitavih borba 'civilnog društva', pretvorio doslovce u Liberalnu stranku, u točnom trenutku u kojem se otvara post-socijalistička borba za vlast (gdje će ujedno i dramatično izgubiti); transformacijama kroz koje će sama sporna pitanja ljudskih prava i građanskih sloboda, koje je Odbor branio sa takvim nepokolebljivim uvjerenjem, postati simboli kulturne i političke autonomije, odnosno, i suverenosti slovenskog naroda; te, na kraju, transformacije kroz koje će osnovne *dramatis personae* 'alternative', zastupnici njene 'apolitične' politike, postati



Rastko Močnik

40 Močnik, Rastko (1998) *Koliko fašizma?*, Zagreb: Bastard, str. 32-33.

41 Ibid, str. 39.

pioniri nove političke kaste u trenutku formacije suverene slovenske države iz raspadajućeg tijela jugoslovenske federacije (dva najviše zapanjujuća primjera sigurno su ova: Janez Janša, žestoki kritičar militarizma i sam simbol političkog pluralizma, slobode i demokracije, postaje 1991. prvi slovenski ministar obrane. Igor Bavčar, osnivač Odbora za zaštitu ljudskih prava, postaje iste godine prvi slovenski ministar unutrašnjih poslova).

U biti, problem koji nas ovdje zanima nije to da li je ova paradoksalna transformacija 'civilnog društva' u nacionalizam bila nužna ili ne (iako postoje dobri argumenti za uspostavljanje te nužnosti – trebamo pomisliti samo na čitav paradoks pravnog formalizma 'civilnog društva', koji zaziva državu upravo u onom trenutku u kome se hoće razgraničiti od nje) – već, u prvom redu, da li je ona uopće bila pojmljiva od strane aktera koji su bili uključeni u nju. Ovi 'unutrašnji' aspekti historijske drame u Sloveniji, aspekti koji se tiču samo-percepcije i samosvijesti 'slovenskog proljeća' već nam sami govore nam nešto bitno, usprkos svojoj ograničenosti. Odnosno, ako nam ove ironije i paradoksi povijesti pokazuju nešto, onda je to činjenica da je ograničenost upravo ležala u srcu teorijskih koncepcija koje su orijentirale slovensku 'alternativu'. Ono što je ovo potonju učinilo posebno podložnu historijskim paradoksima, ono što ju je učinilo posebno prijemčivom za rekuperacije od strane politike poput nacionalizma, bio je upravo konkretan deficit u njezinoj teorijskoj svijesti: njezina nesposobnost da se pojmi doseg i dubinu historijske situacije i procesa u koje je bila uključena. I to je ujedno i točka na kojoj čitava teorijska konstrukcija L/M dobiva razornu lekciju povijesti.

### Misliti na sitno

Da budemo jasni, ono što treba naglasiti upravo je dubina teorijske katastrofe implicirane u avanturi 'slovenskog proljeća'. Jer ovdje ne govorimo samo o teorijskim omaškama i pogrešnim kalkulacijama, već o fundamentalnim teorijskim manama, koji se tiču cjeli-

ne političke svijesti ove epizode, a tako i čitave konstrukcije političkog programa L/M.

Rastko Močnik, u jednom snažnom momentu 'samokritike', vjerojatno je sa najvećom preciznošću ukazao na filozofske izvore ove teorijske slabosti:

'[B]udući da niti 'na sitno' nije moguće misliti bez šireg okvira, a lokalno mišljenje utoliko više zahtijeva globalnu svijest, odbacivanje 'velikih priča' sumnjivo je blizu odbijanju mišljenja kao takvog. Zabrana zahvaća alternativne pripovijesti i zapravo zabranjuje mišljenje samo: ne radi se samo o tome da nije dozvoljeno misliti na duge staze, u velikim potezima, i možda viriti kroz obližnji plot. Radi se o tome da propuštanje tih 'velikih' razmjera oslobađa one male iluzije svakovrsnog nadzora, kritike i opovrgavanja, iluzije od kojih živi najveći postojeći sistem'.<sup>40</sup>

'Male iluzije' o kojima Močnik govori nisu ništa drugo nego strukturalni nedostaci filozofske orijentacije koja je tražila 'povratak na konkretno'. Misliti na sitno, misliti konkretno: katastrofalna točka političke svijesti 'slovenskog proljeća' bilo je upravo odbacivanje dimenzija 'apstraktnog' i 'globalnog'. U svojim analizama i svojim praksama, 'alternativa' nije mogla vidjeti dalje od neposrednog empirijskog i diskurzivnog polja, dalje od onoga što je neposredno opipljivo i jednostavno dano. Ona je smatrala da se nalazi u prostoru bez apstrakcija, ona nije bila pretjerano zainteresirana za pitanje državne vlasti, klasne borbe i njezinih historijskih oblika, ona nije mogla čak ni zamisliti historijske i političke stvarnosti ili projekte globalnog doseg. Ona je samo htjela dohvatiti pogledom mnoštvo posebnosti, afirmirati neposredno bogatstvo diskurzivnih ekspresija i artikulacija, zauzeti, politizirati i univerzalizirati dano, empirijski 'konkretno'. Kao što je to Močnik primijetio: "'Alternativno samorazumijevanja' zato se osjećalo suviše obavezno 'stvarnom stanju' a da bi osjetilo bilo kakvu potrebu za dodatnim konstruiranjem 'utopija'".<sup>41</sup> No upravo u ovoj fascinaciji danošću i konkretnošću, 'alternativa' je ostala potpuno apstraktna. Jer ona je bila



nesposobna pojmiti, pa čak i prepoznati historijske procese koji nisu imali tako neposredan oblik, procese koji su međutim determinirali i dominirali čitavim njezinim razvojem. Sva ta opčaranost 'konkretnim' ostavila je 'alternativu' strukturno slijepom: i to je ono što ju je najviše učinilo podložnom paradoksima rekurzivne regeneracije, to je ono što je njezina očekivanja i zahtjeve učinilo toliko prijemčivima za preokrete, preoblikovanja i premještanja.

I doista, nije teško pokazati da sa gledišta 'povratka na konkretno', čitav 'apstraktan' fenomen nacionalizma, i općenitije, nacije-države u njenim različitim dimenzijama, ostaje nepristupačan, izvan pogleda i izvan doseg, nemisliv u svom historijskom i političkom značenju.

U prvom redu, možemo to pokazati u odnosu na sam problem političkog formalizma, odnosno formalizma demokracije i 'emancipacije' koji toliko okupira L/M. Jer, kao što smo već vidjeli, njihova opsesija empirijski konkretnim, tim mnoštvom manifestacija političke slobode u civilnom društvu, svim tim sitnim izričajima političkog života koje možemo vidjeti, čuti i opipati, čitava ova opsesija odvija se u pozadini transcendentnog postavljanja juridičko-političkih formi, pravnih figura buržoaskih revolucija. Između transcendentnog utemeljenja u pravu i pravnoj ideologiji, i otvorene fiksacije na konkretan svijet diskursa, pristup L/M, međutim, ostaje potpuno apstraktan. Jer u čitavom tom govoru o nužnosti da se iznova traži i prepozna što sitnije diskurzivne akte i prakse, cijela konstrukcija diskurzivne hegemonije ostaje slijepa za neke od najosnovnijih dimenzija politike i političkih formi. Ona zasigurno ne može pojmiti supstancijalne dimenzije kako društva tako i Države u kapitalističkoj modernosti. Ono što ostaje izvan vidokruga formalističke i empirističke koncepcije L/M nije samo činjenica da je čitav scenarij politike 'civilnog društva' već unaprijed predodređen Državom, i to upravo zbog svoje neizbrisive formalističko-pravničke dimenzije, da je uvjet mogućnosti civilnog društva

upravo Država sama, u svojim pravnim i institucionalnim aspektima, već i historijska supstanca ovog određenja: kruta materijalnost državnog aparata koja, sama po sebi, odnosno, zbog svoje intimne veze sa nasiljem, izbjegava svako formalističko i pravničko normiranje. A nije li upravo ta materijalnost, ta povezanost države s nasiljem, koje je u krajnjoj liniji uvijek nasilje klasne borbe, upravo bila na vidjelu u paradoksalnoj kulminaciji 'slovenskog proljeća', te u onome što je nakon njega uslijedilo – u odcjepljenju slovenske države i ratu kojim je on bio popraćen (koji je bio uvertira za ostale ratove oko naslijeđa socijalističke Jugoslavije)? Je li doista bilo moguće odvojiti zahtjev za 'formalnom demokracijom', u smislu u kojem je on bio formuliran nasuprot socijalističkoj državi, u smislu institucionalizacije garancija liberalnih sloboda i prava, od materijalnosti i nasilnosti državnog projekta stvaranja novog državnog aparata? I štoviše, koja ideološka snaga je imala bolje predispozicije za ovu transformaciju od nacionalizma?

No onkraj nezadovoljstava formalizma, strukturno sljepilo o kome je ovdje riječ možemo uočiti s još većom preciznošću ako ga povežemo sa samim sadržajem teorije hegemonije kao diskurzivne artikulacije koju nam predlažu L/M. Jer kao što je poznato, mimo formalističke perspektive, L/M također hoće postaviti konceptualne temelje određenoj dimenziji političke univerzalnosti. Pojam 'radikalne demokracije', konstruiran iz ostataka Gramscijeva koncepta hegemonije nije samo koekstenzivan sa idejom prepoznavanja društvenih i diskurzivnih posebnosti, on se ne iscrpljuje jednostavno u identifikaciji političkih razlika kroz formalističku instituciju političke sfere. L/M također žele pokazati nešto više: pojavu kolektivnog subjekta ili tijela univerzalnosti koje se konstruira iz ovog fragmentarnog i raznorodnog društvenog prostora. Društvene i političke partikularnosti mogu dobiti formu (ili radije, pojavu) univerzalnog kroz svoju međusobnu determinaciju, kroz vlastito povezivanje i stapanje. Stoga će L/M kada govore o politici koristiti upravo pojam 'naddetermina-

42 Zanimljivo je da će Janša figurirati sve više i više u Laclauovom političkom imaginariju. U knjizi *On Populist Reason* (London: Verso, 2006), Laclau se otvoreno okreće populizmu i nacionalizmu, upravo svjestan da se vizija politike i 'radikalne demokracije' utemeljena samo na spoju legalističkih formi i partikularističkih društvenih ekspresija pokazuje nedostatnom konstruirati trajno Jedno zajednice. Tako Laclau ovdje ponovo uskršava kao teoretičar *populusa*: ne teoretičar *plebsa*, dakle naroda u njegovoj klasnoj dimenziji, dimenziji nediferencirane mase potlačenih klasa, već upravo kao teoretičar naroda koji korespondira sa vlastitom institucionalnom reprezentacijom u državi i državnom poretku.

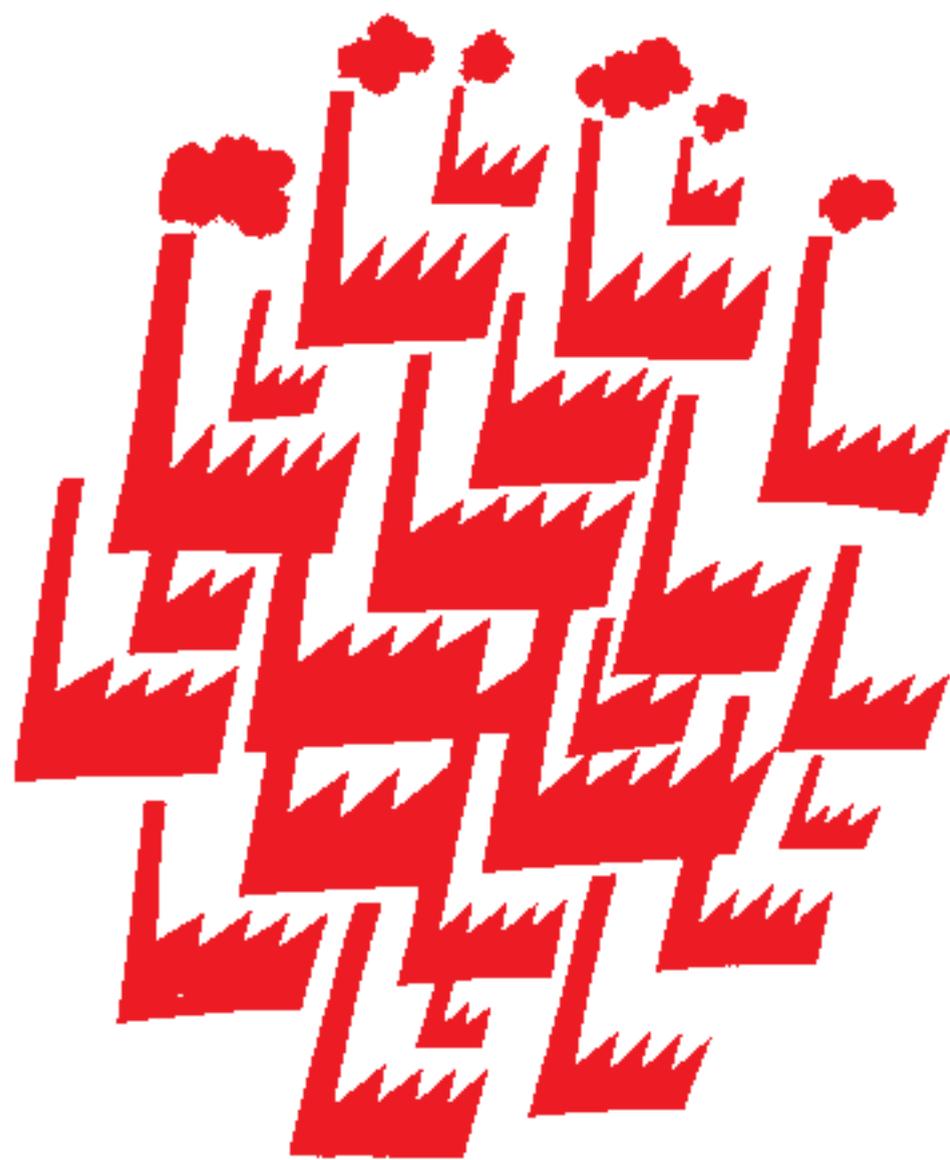
cije' (što pretpostavlja, treba dodati, popriličnu zloupotrebu althusserovskog ali i freudovskog koncepta). No ono što je bitno jeste da u ovom kratkom spoju između diskurzivnog pluralizma i praznog formalizma, čak i ako, odnosno, *upravo* stoga što L/M traže u njemu i pojavu Jednoga, neke najosnovnije političke realnosti koje vežemo za kapitalizam ostaju potpuno prikrivene. Za L/M, univerzalnost političke zajednice, samo tijelo Jednoga, nema nikakvu vlastitu konzistentnost prije ili izvan beskonačnog procesa akumulacije i množenja posebnosti. To je prostor iz koga oni u krajnjoj liniji polaze: iz neposrednosti diskurzivnog polja, iz doslovnosti i posebnosti retoričkih figura i premještanja koje putem metaforskih kondenzacija i premještanja stvaraju pojavu Univerzalnog nekog društva ili neke političke zajednice.

No možemo li doista pojmiti supstantivne dimenzije moderne politike i političkih formi na ovaj način? Možemo li doista pojmiti fenomene poput nacionalizma unutar ovakvog polja diskurzivne imanencije? Prema formalističkoj i relativističkoj kombinatorici koju nam predlažu autori 'Hegemonije', nacionalizam bi zapravo predstavljao jednu od mnoštva društvenih posebnosti, po sebi neodređenu i apsolutno rastezljivu. No, međutim, već i sam Gramsci, koji je svoj pojam 'hegemonije' smjestio u sasvim konkretne historijske okvire talijanske nacije-države, obara ovakvu tezu. Jer, prema talijanskom marksistu, logika hegemonije 'civilnog društva' ne da ne može uključiti nacionalizam i naciju kao jednu partikularnu snagu podložnu hegemonizaciji, već ga, naprotiv, mora pretpostaviti upravo kao okvir svoga djelovanja, kao nužan uvjet mogućnosti – za Gramscija, hegemonija je uvijek stvar konstrukcije nacionalno-popularne volje. Nacionalizam ne može jednostavno predstavljati tek element unutar konkretnog polja društvenih i diskurzivnih partikularnosti, jer ova ideologija zapravo korespondira sa samom 'apstraktnom' logikom konstitucije ovog prostora. I zaista, koja je historijska ideologija više predodređena da pruži

supstancu simboličkog ujedinjenja društva nego nacionalizam? Koja je historijska ideologija više neizbježna kada govorimo o strukturalnoj reprezentaciji Jednoga političke zajednice u kapitalističkoj modernosti?

Ovdje možemo shvatiti dubinu teorijske katastrofe u post-marksizmu L/M: igrajući se sa problemom formalne konstitucije političke zajednice iz pluralnosti raznovrsnih diskurzivnih elementa u njihovoj datosti, perspektiva 'radikalne demokracije' potpuno je slijeпа za činjenicu da je sam taj prostor 'diskurzivne imanencije' već unaprijed strukturiran, da već posjeduje vlastitu i to neizbježnu totalističku reprezentaciju, odnosno, da je Jedno društva u političkoj modernosti već utemeljeno kao specifična struktura, i to ne samo kroz državni aparat, već, prije svega, kroz formu nacije, koja društvo uvijek čini nečim više od jednostavne ('naddeterminirane') sume njegovih dijelova.

Stoga nas ne treba niti začuditi da će pluralno i heterogeno lice subjekta 'radikalne demokracije' u Sloveniji s takvom fascinantnom lakoćom zadobiti grimasu nacionalne homogenosti. Odnosno, ne treba nas začuditi da će L/M naći istinu svojih političkih propozicija upravo u post-socijalističkoj (tako paradoksalnoj i tako zlosretnoj) političkoj figuri poput Janeza Janše.<sup>42</sup>



**VIVE LA LUTTE  
DES TRAVAILLEURS  
DANS LES  
PETITES  
ENTREPRISES**

ATELIER  
POPULAIRE

# PAIĆ, ŽARKO

**Što preostaje od budućnosti?**

**1968 – 2008:  
od kulturne revolucije do  
fundamentalizma kulture**



## PAIĆ, ŽARKO

**Što preostaje od budućnosti?  
1968 – 2008: od kulturne revolucije  
do fundamentalizma kulture**

### Žrtvovanje za budućnost?

**U** romanu Arcibašova *Sanjin* iz 1905. godine glavni lik, ruski anarhistički atentator, izriče jednu od najradikalnijih misli o besmislenosti žrtvovanja vlastitog života u svrhu buduće opće dobrobiti. 'Zašto da se dadem ubiti da ljudi u XXI. stoljeću ne bi oskudijevali u hrani i spolnim užicima?' U mnogim tekstovima danas zaboravljenog filozofa nade i duha utopije Ernsta Blocha to se pitanje iz provlači kao nit vodilja određenja onog nadolazećega. Budućnost je od novovjekovne ideje napretka svagda još-ne-sada. Ono zadobiva moć projekcije tek iz stalne aktualnosti promjene. Blochov odgovor na radikalni nihilizam Sanjina proizlazi iz 'principa nade'. U njemu se spajaju ideje društvene revolucije i mesijanskoga očekivanja spasa u nadolazećem vremenu.

Sumnja u smisao individualne žrtve revolucionarnoga terorizma poništava se prevladavanjem razlike između općeg i individualnog etičkoga čina. Umjesto sredstva koje opravdava svrhu, dakle revolucionarnoga terora opravdanog strukturalnim nasiljem kapitalističkog društvenoga poretka kao terora nad živim radom i slobodom čovjeka uopće, rješenje je u izlasku iz kauzalno-teleologijskoga modela. Svrha ne opravdava sredstvo. Sredstvo ne služi svrsi ako oboje u jedinstvu ljudskoga djelovanja ne proizlaze iz nečeg dubljega od tradicionalne spinozističko-hegelovske ideje o slobodi kao spoznatoj nužnosti. Rješenje je, dakle, u mogućnostima promjene zbilje i nužnosti revolucionarne promjene.<sup>01</sup> *Promijenimo samu ideju promjene svijeta, a ne svijet kao takav!* Iz iskazanoga se upućuje na svojevrsnu reviziju Marxove 11. *Teze o Feuerbachu*. U ovom slučaju Blochova revizija Marxa nadopunom drugim filozofijskim sredstvima (marksistički Schelling) ne upućuje ni na kakvu pukotinu u ideji revolucije. Riječ je, naprotiv, o immanentnoj kritici mišljenja revolucije iz biti okreta u razumijevanju povijesti uopće. Stoga Bloch ne može biti drugo negoli marksistički utopist, budući da na istom 'frontu nade' još uvijek misli u kategorijama subjekta-objekta revolucije.<sup>02</sup> Povijest je kao vremenitost shvaćena iz kauzalno-teleologijskoga modela. Ona ima svoju svrhu u praktičnome ovladavanju čovjeka prirodom, društvenim uvjetima proizvodnje i odnosima između ljudi. Marxova ideja komunizma otuda pripada novovjekovnome sklopu napretka kao svrhe povijesti.









Hannah Arendt

ona se smješta u prostor individualne pobune protiv realnoga svijeta. Stoga ona nije afirmacija kapitalističkoga društvenoga poretka, ali niti afirmacija komunističkoga sustava nijekanja individualne slobode.

‘Novi subjekt revolucije’ kontrakulturalni je pokret hibridne naravi. On pokušava spojiti nespojivo: rad i slobodu, radničku klasu i studente, imigrantsku populaciju obespravljenih Trećega svijeta i rasno/spolne manjine. Pokušaj povezivanja dvaju razdvojenih carstava – nužnosti i slobode – još je uvijek na Marxovu tragu pokušaj prekoračenja imanentnih granica postojećega svijeta. Ali sada je naglasak na estetskoj sublimaciji ‘carstva slobode’. Kada se ovo svede na temeljnu teorijsku analizu, može se kazati da su zbivanja ‘68. početak kraja moderne (utopije i revolucije).

Umjesto binarnih opozicija rada i kapitala, slobode i nužnosti, estetske sublimacije i potrošačkoga društva obilja, na čemu je počivao klasno-socijalni sukob svih modernih društava, dogodio se očigledni pomak nestankom vidljivog frontalnoga sukoba. Rezultat je bio premještanje/nadomještanje frontalnog klasnoga sukoba pluralnim sukobima kulturalnih subjekata. Klasno-socijalne sukobe nakon ‘68. nadomjestili su kulturalni sukobi. Oni se vode oko problema identiteta (nacije, rase, roda/spola). Univerzalnost je nadomještena partikularnošću. Postmoderna je rezultat te strukturalno-političke promjene sustava globalnoga kapitalizma. Do danas je inflacija govora o subjektu kulturalne borbe znak očiglednoga poraza univerzalnosti borbe u sferi rada. To je Marcuseu bilo jasno već početkom 60-ih godina XX. stoljeća kad je govorio o tehnokratskome pogonu kapitalizma koji slobodu čovjeka podvrgava instrumentalnim tehnikama vladanja.

U čemu je, dakle, paradoks Marcuseove teorijske analize zbivanja ‘68? Ponajprije, on ne govori o tim zbivanjima u diskursu revolucije i utopije. Uvijek se koristi izrazom pobuna. Ponekad rabi termin osporavanje. Ali indikativno je da se riječ pokret rabi ovdje kao izraz za drukčijom tvorbom društvene artikulacije ideja no što su to bili tradicionalni radnički pokreti ljevice tijekom moderne povijesti. Marcuse je još 50-ih godina XX. stoljeća, kada Hannah Arendt objavljuje svoju paradigmat-sku knjigu o političkim temeljima totalitarizma, kritički pokazao kako sovjetski marksizam postaje legitimna ideologija cjelokupnog realnoga socijalizma s apsolutnom moći komunističke partije.<sup>09</sup> Samo je po sebi jasno

09 Herbert Marcuse, *Sovjetski marksizam: kritička analiza*, Globus, Zagreb, 1983. (S engleskog preveo i predgovor napisao: Gvozden Flego)

10 Vidi o tome kontekstualno: Jean-Michel Palmier, *Marcuse et la nouvelle gauche*, Belfond, Pariz, 1973.

11 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1977.

12 Amitai Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, The Free Press, New York, 1968.



J. P. Sartre

da se u njegovoj potrazi za 'novim subjektom' nužno moralo krenuti meta-politički, s onu stranu izopačenja demokratske politike moderne. 'Novi subjekt revolucije' iziskivao je utemeljenje 'novih društvenih pokreta'. Oni će tek nakon poraza '68. postati nezaobilaznim fenomenima promijenjene političke strategije. Ekološki, mirovni, ženski, antiimperijalni, antiglobalizacijski pokreti našeg vremena u idejnome su pogledu rezultat Marcuseove kritike moderne uopće.

Razlozi zbog čega je Marcuse postao filozofskom 'ikonom' studentskoga pokreta shvatljivi su tek onda kada se zna da je u analogiji s Francuskom revolucijom projekt negacije postojećega zapadnoga društva 60-ih godina XX. stoljeća bio politički spontani pokret jedne radikalne, ali istodobno, povlaštene manjine. Ona se jedino mogla usprotiviti da ideologijski i politički bude sputana stranačkom politikom moderne demokracije. Uskraćivanje povjerenja komunističkim partijama u zapadnoj Europi da predvode ovu borbu bio je jasan znak kritike birokratskog modela stranačke demokracije. Kao što su Voltaire, Rousseau i Diderot pripremili teren za političko uobličjenje ideja građanske slobode, jednakosti, solidarnosti i ljudskih prava kao univerzalnih ideja prosvjetiteljstva, tako su studenti prihvatili vlastitog teorijskoga mentora. To nije mogao biti Sartre iz mnogo razloga. Prvo, njegov egzistencijalistički marksizam bio je odviše blizak nihilizmu građanske slobode izbora. Drugo kritika kolonijalne politike Francuske u Alžiru bila je fanonovski intonirana i stoga na tragu svojevrsnog mazohističkoga samokažnjavanja Zapada za grijeh kolonizatora. Drugim riječima, bila je odveć kulturalne naravi, a manje politički upotrebljivom. Treće i najvažnije, Sartre je imao negativan predznak filozofa koji nije radikalno razračunao sa staljinizmom, nego je, dapače, prešutio sovjetske logore i totalitarni karakter realnoga socijalizma.<sup>10</sup>

Marcuse je imao auru 'ideologa' '68 ne samo zato što je bio vjerodostojni teoretičar frankfurtske kritičke teorije društva poput Adorna i Horkheimera, nego zbog analiza funkcioniranja modernog kapitalističkoga poretka. U Americi je razotkrio globalni fenomen moderne u znaku produktivizma/konzumerizma. U tehnologiji koja tendencijski nadomještava živi rad vidio je pak ideologijski oblik tehnokratskoga gospodarstva nad čovjekom i stvarima. No, temeljni razlog njegova neupitnog teorijskoga vodstva cijelog fluidnog

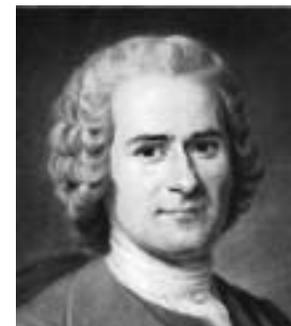
studentskoga pokreta '68. bio je u tome što je jasnije od drugih teoretičara, koji su, da paradoks bude potpun, uvelike aktualni upravo sada (Debord i situacionisti, Baudrillard, Badiou, Lacan i teorijska psihoanaliza, Derrida i poststrukturalizam), iskazao stav da su studenti nositelji nove revolucionarne svijesti epohe. Namjesto umrtvljene radničke klase, Marxove avangarde revolucije, namjesto partije proletarijata, novi revolucionarno-utopijski subjekt proizveden je iz same biti kapitalizma. To je mogao izvesti samo s pomoću povezivanja Marxa i Heideggera. Kapitalizam ne može postojati bez neprestane samoreprodukcije robe i kapitala izvan svih nacionalno-državnih granica.

Nadalje, kapitalizam ne može napredovati u težnji rasta profitne stope bez permanentnoga revolucioniranja društvenih uvjeta proizvodnje i proizvodnih snaga, govoreći Marxovim pojmovima iz *Kapitala*. Uvjet postojećeg (globalnoga) svijeta kojim vlada neoliberalni poredak kapitalističke globalizacije jest znanstveno-tehnička produkcija novih roba/stvari/poja. Iz Heideggerovih analiza metafizike novovjekovlja Marcuse je postavio pojam tehnologije kao subjekta-supstancije procesa razvitka u središte kritike nihilizma modernoga svijeta. Potraga za alternativom trebala je očuvati nešto što se tek danas pokazuje spornim, a što je jedino Heidegger vidio temeljnim problemom marksizma kao jedne od modernih ideja. Bio je to novi pojam društva ili društvene osjetljivosti. Ona se, prema Marcuseu, trebala konstituirati kao estetska sublimacija.

Drugim riječima, Marcuse je postulirao kulturalnu konstrukciju društva za razliku od Heideggera koji je smatrao društvo samo posljednjim tragom novovjekovne subjektivnosti.<sup>11</sup> Za Heideggera je društvo tek rezultat nihilističke realizacije metafizike. Ono postaje supstancijom jedinstvenoga povijesnoga procesa. Drugim riječima, društvo je samo proizvod tehničkoga postava (*Ge-stell*). Ono funkcionira u neprestanim promjenama tehničke strukture. Zato je kraj moderne 60-ih godina bio događaj pronalaska novih načina društvene konstrukcije realnosti. Postindustrijsko društvo jest pojam uveden upravo '68. godine u radu američkoga sociologa Etzionija.<sup>12</sup> Promjena je u tome što znanstveni karakter rada mijenja društvene odnose u kapitalizmu. Moć i društveni položaj proizlaze iz znanstveno-tehničke organizacije proizvodnje koja više ne potrebuje živi rad



François-Marie Arouet Voltaire



Jean-Jacques Rousseau



Denis Diderot

55



**28. kolovoza 1963.**  
U Maršu na Washington (za zaposlenje i slobodu) se ispred Lincolnova memorijala gdje je King održao svoj poznati "I have a dream" govor okupilo između 200 i 300,000 ljudi.

**PAIΦ, ŽARKO**  
*Što preostaje od budućnosti?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.





nom liku odvrća od slobode čovjeka i postaje prijetnjom uništenja ljudskog i prirodnoga svijeta. U tome je podrijetlo danas popularne ekološke kritike suvremene tehnologije. Marcuse je kao jedino bitno pitanje negacije postojećega svijeta postavio radikalno pitanje o mogućnostima transcendencije globalnoga kapitalizma iz perspektive tvorbe budućega društva. Nerepresivni karakter takvog društva mora već u samom izboru sredstava biti svrhovita realizacija iskonskoga mira između čovjeka i prirode, čovjeka i čovjeka, čovjeka i stvari. Stoga se iz ideje spontanosti kao 'velikog osporavanja' ne može izvesti nikakva pohvala revolucionarnom nasilju ili mogućnostima lijevoga terora.

'Proklamirajući 'permanentni izazov' (la contestation permanente), 'permanenentno prosvjeđivanje', Veliko Odbijanje, oni prepoznaju znamen društvene represije čak u najsublimnijim izrazima tradicionalne kulture, čak u najspektakularnijim manifestacijama tehničkog napretka. Oni su ponovno podigli sablast (a ovaj put sablast koja ne proganja samo buržoaziju nego sve eksploatorske birokracije): sablast revolucije, koja razvoj proizvodnih snaga i viši standard života podređuje zahtjevima za stvaranje solidarnosti ljudske vrste, za ukidanjem siromaštva i bijede preko svih nacionalnih granica i interesnih sfera, za postignuće mira. Jednom riječi, oni su izdvojili ideju revolucije u kontinuitetu potiskivanja i postavili je u njezinu autentičnu dimenziju – dimenziju oslobođenja.'<sup>20</sup>

Prevrednovanje vrijednosti značilo je stoga dosljedno pristajanje uz utopijski projekt budućega društva. Ono je trebalo biti negacija postojećega, dakle, društva represivne sublimacije utemeljenoga na kapitalističkoj podjeli rada i binarnim opozicijama rada i slobode. Buduće društvo? O čemu se u tom naizgled uobičajenom futurolozijskome ili utopijskome mišljenju radilo 60-ih godina XX. stoljeća? To je bilo doba nastanka novih tehnologija informacija i komunikacija, medija i razvitka tehnologije, doba estetizirane potrošnje, neoavangardne umjetnosti i radikalnih eksperimenata u popularnoj glazbi. Ideja budućega društva doista je ostala nejasnom i neartikuliranom. Ponajprije, Marcuse je pod pojmom 'budućega društva' imao u vidu sve ono što je pokret 'Velikog Odbijanja' '68. provodio u svakod-

nevnoj praksi. To nije bilo postindustrijsko društvo materijalnoga obilja, nego društvo estetske sublimacije, društvo koje prelazi u fluidni oblik postmodernog kulturalnoga identiteta neodredivosti, nesvodivosti na bilo kakvu drugu tehničku realnost, društvo koje se zasniva na apsolutnoj slobodi kreativnosti – s onu stranu postojećega svijeta kapitala, znanosti i tehnike.

### Revolucionarni nihilizam

Nepokornost 'svijeta života' protiv sustavne represije globalnoga kapitalizma nije nešto utopijsko, već imaginarno-simbolički-realno odbijanje poslušnosti 'karakternim maskama' sustava. Konkretno i empirijski, to su akti građanske neposlušnosti u liberalnim demokracijama, budući da se sva parlamentarna politika – desna i lijeva – samo pokorava ideolozijskim moćima države, poput odbijanja patriotske dužnosti vojnog služenja u ratovima imperijalističkoga karaktera (Vijetnam '68. – Afganistan/Irak 2008.'). Bez obzira na očiglednu neugasivost ovih potencijala borbe protiv sustavne represije globalnoga kapitalizma i njegovih političkih oblika demokratske izopačenosti u suradnji s transnacionalnim korporacijama koje ekonomski koloniziraju svijet, postoji nešto krajnje neodređeno, čak sporno, što je razlogom zbog čega smatram da su sve društvene revolucije s krajem moderne samo rezultat udesa nihilizma drugim sredstvima.

Odmah valja reći da nihilizmom treba razumjeti stav o ništenju bitka njegovim pretvaranjem u svjetonazore i vrijednosti. Nihilizam nije tek znanstveno-tehničko razdoblje svođenja svega što jest na računanje, korist i preobrazbu prirode u izvor energije. Ništenje i srozavanje bitka na vrijednosti poput društva i kulture u doba moderne označavaju gubitak izvorne mogućnosti slobode čovjeka u nepristajanju na društveno-kulturalna određenja njegove biti. Stoga nije začudno da se najznačajnijim rezultatom pokreta '68. može smatrati praksa neoavangardne performativne umjetnosti koja je iskustva dadaizma i futurizma oživjela u čisto estetsko-političkome okružju borbe za novim svijetom i novom umjetnošću. Da bismo uopće mogli postaviti pitanje što preostaje od budućnosti, odnosno zašto je budućnost već u pojmu i ideji naša suvremena prošlost, potrebno je preciznije pokazati što se iz razumijevanja 'kulturalne revolucije' '68. u svijetu označavalo obrisima *budućeg društva*.

20 Herbert Marcuse, *Kraj utopije – Esej o oslobođenju*, str. 133.

21 Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest: Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, Globus, Zagreb, 1987. 2. izd.

22 Giorgio Agamben, "Time and History: Critique of the Instant and the Continuum", u: *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, Verso, London, 2007.

23 Guy Debord, *Complete Cinematic Works: Scripts, Skills, Documents*, AK Press, Oakland-Edinburg, 2003.

24 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1977., str. 107.

Pojam i ideja revolucije za Marxa nije bila tek svođiva na promjenu društvenoga poretka. Revolucija (lat. *re-volutio*, izvorno astronomski pojam, označava kružno gibanje planeta) jest radikalno preinačenje bitka i bića, te svijeta kao horizonta pojavljivanja značenja bića uopće. Radikalnost je revolucionarne preinake svijeta u tome što uspostavlja posve 'novi' povijesni svijet. Kružno gibanje u ontologijsko-temporalnome značenju revolucije upućuje na prekid s linearnim shvaćanjem vremena i povijesti. Marxova je koncepcija revolucije otuda sve drugo negoli preinaka jednog (kapitalističkoga) društvenoga poretka drugim (komunističkim). No, problem je u tome što je Marxov historijski materijalizam u povijesnome smislu bio preostatak hegelovske filozofije povijesti. To znači da je u bitnom njegova kritika Hegela bila usmjerena na društvene uvjete proizvodnje apsoluta (kapitala kao znanosti i tehnike) na temeljima totalne ekspanzije kapitalističke proizvodnje/potrošnje cijelim svijetom. Marx je pretpostavio u pojmu i ideji realizirano područje svjetsko-povijesnoga širenja kapitalizma svijetom. Drugim riječima, ono što danas nazivamo globalnim kapitalizmom Marx je imao kao pretpostavku radikalne revolucije društvenih uvjeta proizvodnje. Svaki oblik utopijske ili etičke kritike kapitalizma bio je stoga neradikaln i realno iluzoran. To je *credo* Marxova koncepta revolucije, ali ne i zapadnoga marksizma XX. stoljeća.<sup>21</sup> Povijest marksizma na Zapadu povijest je revizionizma Marxa pred-hegelovskim sredstvima, od etičkih do ekoloških kritika, od moderne do postmoderne kritike uma.

Kad danas jedan filozof kao što je Agamben, ponikao na zasadama pokreta '68. i nove ljevice, još jednom nastoji razumjeti Marxovu ideju revolucije svijeta s pomoću hajdegerijanskoga mišljenja bitka i vremena, tada je očigledno da se svagda iznova u središte promišljanja postavljaju pitanja radikalnosti mišljenja povijesti, vremena i promjene svijeta uopće.<sup>22</sup> Radikalna revolucija ne može se svesti na puku promjenu društvenoga poretka. Riječ je o promjeni epohalnoga smisla povijesti, a ne o transformacijama društvene strukture itd. Upravo je zato indikativno ono što je predmet Marcuseove utopije budućega društva. Takva je pozicija paradigmatička za cijelu sadašnju postmarksističku obnovu teorija o kulturnim pretpostavkama prekoračenja postojećega svijeta globalnoga kapitalizma. Promijenio se samo teorijski diskurs posredovan trendov-

skim kulturnim studijama, lakanovskom teorijskom psihoanalizom, poststrukturalističkom kritikom jezika i moći. Ali ono što je preostalo istim problemom jest nemogućnost radikalnoga izlaska iz opsesije društvenog revolucioniranja epohe.

Problem s kojim se suočio Marcuse i četrdeset godina kasnije svi nostalgičari, apologeti i kritičari zbivanja '68., jest kako uopće otvoriti mogućnost budućnosti na pretpostavkama kapitalističke znanstvenotehničke racionalnosti koja svijet začarava užitkom permanentne potrošnje. U drugom diskursu, danas iznimno produktivnim za analizu vizualne kulture globalnoga kapitalizma, to je pitanje Debordova situacionistička neoavangardna pokreta: kako prijeći fatalne granice društva spektakla?<sup>23</sup> Zašto je ostajanje unutar granica 'ovog' ili 'onog' društva, omeđenog spektaklom ili otvorenog za igru estetske sublimacije, pouzdani znak nihilizma posljednje revolucije modernoga doba koja je kulturu postavila u središte zbivanja?

Čini se da odgovor na to pitanje valja potražiti tamo gdje je mladi Marcuse 30-ih godina XX. stoljeća tražio mogućnosti izlaza iz hegelovske onto-teologije. Heidegger mu je otvorio horizont koji je posve neočekivano završio na problematici 'kritičke teorije društva'. Odnos kulture i društva postao je tako znakom pada ispod razine Heideggerova promišljanja radikalnosti okreta (*Die Kehre*). Da bismo to pojasnili, osvrnimo se na jednu usputnu misao kasnoga Heideggera iz provansalskih seminara 1966-1973. godine. Na jednom seminaru u Le Thoru 7. rujna 1969. Heidegger je izriječno spomenuo zbivanja '68. To se odnosilo kao primjer nemogućnosti obrata vremenske strukture aktualnosti u izvorno vrijeme koje određuje primarnu slobodu tu-bitka (čovjeka) u horizontu vremenitosti uopće.

'S obzirom na vrijeme proizlazi ovaj karakter *aktualnosti*. Trajanje nije više stalnost onog nadolazećega, nego svagda nova stabilnost promjene. Nije li lozinka svibnja '68. protiv potrošačkoga društva išla tako daleko da spozna u uporabi *istodobni* trenutak bitka?'<sup>24</sup>

Navedeni citat valja razumjeti tek iz cjeline mišljenja kasnoga Heideggera. U provansalskim seminarima Heidegger se intenzivno bavio i Marxom. U tumačenju Marxove 11. teze o Feuerbachu u kojoj se govori o 'promjeni svijeta', Heidegger kaže da je uvjet promjene svijeta



J. V. Staljin



Giorgio Agamben

59

Ljeto 1964. SNCC organizira akciju pod imenom Ljeto slobode u Mississippiju. Cilj je privlačenje mladih sa Sjevera da pomognu registrirati crnce na Jugu za glasanje. Ova akcija postala je inkubatorom budućih studentskih lidera (npr. Mario Savio će se postati vidja berlkijskog pokreta za slobodu govora, Abbie Hoffman će osnovati Yipije itd.)

ΠΑΙΦ, ŽARKO  
Što preostaje od budućnosti?

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.







primjenjuje s postmodernim sredstvima/svrhama u najgore moguće perverzije našega doba. Kultura kao nova ideologija postaje nihilističkom borbom za politiku identiteta do posljednjeg daha, svim sredstvima, bez milosti.

Što, dakle, naposljetku preostaje od budućnosti? Ako to nije mogućnost radikalnoga preobrata svijeta, nego neprestano recikliranje ideja 'Velikog Odbijanja' protiv globalnoga kapitalizma s pomoću etičkih 'malih priča' utopije, tada stav da je bolje ne činiti ništa nego nešto ne-radikalno mijenjati ne mora značiti pesimističku pomirbu sa stanjem kakvo jest. Ako to, nadalje, nije nikakav povratak na predmoderne oblike svijeta života koji se danas patetično prakticiraju u vidu instant-ideologije ekologizma, individualne pobune protiv društva potrošnje, svekolikog *new age* spiritualizma, pitanje je u ime čega zahtijevati promjenu svijeta. Više individualnoga izbora životnih šansi, više mogućnosti kulturne sublimacije, ili kako je to Marx u nacrtu komunističkoga 'carstva slobode' postavio: dokoličarskim poslom čovjeka kao kritičara, ribolovca i pustolova u odmoru od rada? Nitko se više neće ubiti da ljudi u XXI. stoljeću ne bi oskudijevali u hrani i spolnim užicima. Ali narcistička priroda 'društva spektakla' pokazuje da će biti sve više besmislenoga nasilja nad drugima, antipolitičkoga terora kraja povijesti u ime te isprazne riječi – *kultura*.

### Cinizam potrošačkoga uma

Kad je jednom revolucija izgubila svoj smisao u radikalnome preobratu svijeta i svih dosadašnjih vrijednosti, događa se to da kultura preuzima u svoje ruke posljednji čin usmrćivanja tzv. subjekta, njegovu preobrazbu u biopolitičko stanje koje proizlazi iz preobrazbe društva potrošnje i postmodernoga identiteta u goli život.<sup>34</sup> Sve ono protiv čega se ekstatički prosvjedovalo '68. nije uzaludno, već je pretvoreno u dim i oblake suvremenoga globalnoga kapitalizma. Sveto ime kulture izjednačilo je rad i slobodu u novome autoritarno/totalitarnome karakteru svijeta bez obzira na ideologijske (kulturne) razlike. Što vrijedi za zapadna društva, na isti se način događa u Kini i razorenim društvima Trećega svijeta – zarazni virus globalizacije svijeta života. Na kraju Marcuseova *Eseja o oslobođenju* govori se o potencijalima novoga subjekta koji buduće društvo oslobađa od svih stega otuđenih društvenih odnosa. Oslobođenje



od fatalnih strategija kapitala ne dovodi u pitanje političku borbu za moderne i postmoderne ciljeve slobode, pravednosti, društvene jednakosti, solidarnosti. Ta je borba neprestana i trajna – *la lotta continua*.

Ali paradoks je oslobođenja u tome što se sloboda oslobađa svoje primarne dimenzije nepokorivosti od materijalnoga svijeta hrvanja s drugom prirodom čovjeka, njegovom željom da bude estetizirani objekt među objektima i da još k tome to proglašava novom subjektivnošću. Cinični je odgovor 2008. na kulturalni uspjeh i politički poraz pokreta '68. zapravo izokrenuta lozinka koja povezuje totalitarni logor i veliko dostignuće cjelokupne moderne povijesti:

*Shopping macht frei!*

# 63

1. listopad – 3. prosinac 1964.

Na kalifornijskom državnom sveučilištu u Berkeleyu studenti protestiraju sjedenjem protiv zabrane političkog djelovanja na sveučilištu. Nakon nasilne reakcije policije počinju nemiri koji su okončani hapšenjem 800 studenata što je najveće masovno uhićenje studenata u američkoj povijesti. To je prvi organizirani protest uz izravnu akciju na jedinom američkom sveučilištu, početak Pokreta za slobodu govora i studentskog aktivizma na američkim sveučilištima uopće.

PAIΦ, ŽARKO

Što preostaje od budućnosti?

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.



**POUVOIR  
POPULAIRE**

ATELIER  
POPULAIRE

# MOUFFE, CHANTAL

**Artikulirani odnosi moći**

Razgovor Markusa Miessena sa  
Chantal Mouffe  
London, prosinac 2006.



# MOUFFE, CHANTAL

**Artikulirani odnosi moći  
Razgovor Markusa Miessena sa  
Chantal Mouffe  
London, prosinac 2006.**

## Uvod:

**U** prosincu 2006. Markus Miessen, arhitekt i pisac sa sjedištem u Londonu, susreo se s političkom teoretičarkom i profesoricom političke teorije, Chantal Mouffe. U nizu razgovora u Westminsteru koristio se svojim aktualnim istraživanjem 'oblika sudjelovanja utemeljenih na sukobu i nekonzensusu kao oblikom alternativne prostorne prakse' kao polaznom točkom za propitivanje Chantal Mouffe o demokratskom životu i o njezinom razumijevanju onoga što ona naziva 'konfliktualnim konsenzusom'.

## MARKUS MIESEN

— **Chantal, opširno ste pisali o borbi politike i o radikalnom srcu demokratskog života. Možete li nam, molim Vas, pojasniti glavnu postavku Vaše najnovije knjige 'O političkom' ('On the Political')?**

## CHANTAL MOUFFE

U knjizi 'O političkom' naznačujem dva cilja: prvi se odnosi na političku teoriju. Uvjerena sam da dva prevladavajuća modela u demokratskoj političkoj teoriji – a to su agregativni model s jedne, i deliberativni model s druge strane, zastupljeni, primjerice, u radovima Jürgen Habermasa – nisu adekvatni za razumijevanje izazova s kojima se danas suočavamo. Željela sam doprinijeti teorijskoj raspravi u političkoj teoriji predlažući jedan drugačiji model kojeg nazivam agonističkim modelom demokracije. Moj drugi cilj tiče se moje središnje motivacije, one političke. Pokušavala sam shvatiti zašto u ovoj vrsti društva u kojoj danas živimo – koje ja nazivam postpolitičkim društvom – raste nezadovoljstvo demokratskim institucijama. Već me neko vrijeme brine sve veći uspjeh desničarskih populističkih stranaka, ali isto tako, odnedavno, i razvoj terorizma u stilu al-Quaide. Osjećam da nam nedostaju teoretski alati pomoću kojih bi zbilja shvatili što se događa. Ne tvrdim, naravno, da je

politička teorija dovoljno moćna da sve objasni, ali vjerujem da politička teorija može odigrati ključnu ulogu u našem razumijevanju aktualne situacije u kojoj se nalazimo. Do sada, nije bila ni od kakve pomoći. Zapravo, moglo bi se čak reći da je bila kontraproduktivna. Živjeli smo u uvjerenju da je cilj demokratske politike postizanje konsenzusa. Naravno, postoje različiti načini na koje je ovaj konsenzus zamišljen. Ali, zajednička im je ideja da distinkcija između lijevog i desnog nije više primjerena. Ovu ideju nalazimo kod Ulricha Becka i Anthony Giddensa. Oni tvrde kako bi svi trebali početi razmišljati izvan pojmova lijevog i desnog i, prema Becku, ponovno izmisliti politiku u okvirima 'subpolitike'. Ovakvo je razmišljanje, naravno, tipično za liberalnu misao, koja, kako je Carl Schmitt naznačio, nikada nije bila u stanju razumjeti specifičnost političkog. Kada liberali žele govoriti o politici, oni ili razmišljaju u okvirima ekonomije – a to bi definitivno bio agregativni model – ili u okvirima moralnosti, što predstavlja deliberativni model. Ali ono specifično političko uvijek izmiče liberalnoj misli. Ovo smatram ozbiljnim nedostatkom, jer za sudjelovanje u politici potrebno je razumjeti dinamiku političkog.

#### — Da li bi to onda bila glavna postavka knjige?

Da, zato u knjizi inzistiram na tome da je dimenzija političkog nešto što je povezano s dimenzijom sukoba koji postoji u ljudskim društvima, jedna stalno prisutna mogućnost antagonizma: antagonizma koji je neiskorjenjiv. Ovo znači da će konsenzus bez isključenja – oblik konsenzusa iznad hegemonije, iznad suverenosti, uvijek biti nedostupan.

#### — Možete li, molim Vas, objasniti vezu između Vaše teorije i radova Carla Schmitta?

Mislim da je snaga Schmittove kritike liberalizma baš u tome što je pokazala da liberalizam jest, i mora biti, slijep za ovu dimenziju antagonizma, te da nije u stanju priznati da je specifičnost političkog razlikovanje između

đu prijatelja i neprijatelja. Schmitt je definitivno u pravu kad inzistira na toj tvrdnji. Moje se glavno neslaganje sa Schmittom tiče zaključaka koje on iz toga izvlači. Schmitt je vjerovao da je liberalna pluralistička demokracija neodrživ režim, te da je – uslijed već spomenute dimenzije antagonizma koja postoji u svim ljudskim društvima – jedina vrsta uređenja koja se može uspješno uspostaviti ona autoritarna. Prema njemu, pluralizam ne bi mogao biti prihvaćen unutar političke zajednice jer bi neizbježno doveo do borbe između prijatelja i neprijatelja, pa time i do uništenja političke zajednice. Ovo je za mene predstavljalo pravi izazov, budući da se – s jedne strane – slažem sa Schmittom kad je riječ o neiskorjenjivosti antagonizma. S druge strane, želim uspostaviti mogućnost pluralističke demokracije. Zbog toga sam razvila ovaj model koji nazivam agonističkim modelom demokracije, u kojem pokušavam pokazati da je glavni zadatak demokratske politike, ukratko, transformirati antagonizam u agonizam.

#### — Na koji je način ovaj model izražen?

Pod njim podrazumijevam postojanje dvaju načina na koja ova dimenzija antagonizma može biti izražena u društvu. Jedan je ono što možemo nazvati 'pravim antagonizmom', a tiče se odnosa između prijatelja i neprijatelja. Schmitt je bio u pravu kad je tvrdio da je ovo nešto što bi dovelo do uništenja političke zajednice kada bi mu se dozvolilo da se odigrava unutar političke sredine. Međutim, postoji jedan drugi način na koji se antagonistički konflikt može odigrati, i to je ono što ja nazivam agonizmom. U ovom slučaju, mi se ne suočavamo s odnosom prijatelja i neprijatelja, već odnosom onih koje nazivam suparnicima. Ključna razlika između neprijatelja i suparnika jest da su ovi drugi, da se tako izrazim, 'prijateljski neprijatelji' u smislu da imaju nešto zajedničko: dijele isti simbolički prostor. Zbog toga među njima može postojati ono što ja nazivam konfliktualnim konsenzusom. Oni dijele etičko-političke principe koji informiraju političku zajednicu, ali ne dijele interpretaciju

ciju tih principa. Uzmemo li da su ti principi 'sloboda i jednakost za sve', jasno nam je da se oni mogu razumjeti na mnoge različite i proturječne načine, a ovo će dovesti do sukoba koji se ne mogu racionalno razriješiti. Nikad ne možete reći: ovo je ispravna definicija slobode i jednakosti. Tako ja zamišljam agonističku borbu, kao borbu različitih interpretacija zajedničkih principa, konfliktualni konsenzus: konsenzus o principima, neslaganje oko njihove interpretacije.

— **Tvrdite da bi demokratski proces trebao za cilj imati stvaranje borilišta u kojem bi se mogle suprotstaviti različitosti. Možete li nam, molim Vas, pojasniti na koji bi to način agonizam kao konstruktivni oblik političkog sukoba mogao ponuditi mogućnost konstruktivnog izražavanja neslaganja?**

Mislim da je vrlo važno predvidjeti zadatak demokracije u okviru stvaranja institucija koje će dozvoliti sukobima, kojih će neminovno biti, poprimanje agonističkog oblika, odnosno omogućiti im da postanu sukobi među suparnicima. Ne među neprijateljima. Ne bude li takav agonistički oblik dostupan, vrlo je vjerojatno da će, kada se sukobi pojave, oni poprimiti antagonistički oblik.

— **U ovom kontekstu, što točno podrazumijevate pod institucijom?**

Riječ 'institucija' koristim u vrlo širokom smislu, u smislu grupe praksi, jezičnih igara, diskursa, ali također i tradicionalnih institucija poput stranaka i ostalih institucija, kao i različitih oblika sudjelovanja najrazličitijih ljudi na lokalnim i drugim razinama.

— **Zanima me Vaša kritika Michaela Hardta i Antonia Negrija. Možete li molim Vas, obrazložiti Vaše razlikovanje njihove ideje 'apsolutne demokracije' od onoga što Vi nazivate 'oblicima stvaranja nas/njih usklađenih s pluralističkim uređenjem'?**

Naravno. Institucionalni aspekt je nešto oko čega se ne slažem s pogledom kojeg zastupaju Hardt i Negri u *Imperiju* ('Empire'), a kasnije i u *Mnoštvu* ('Multitude'). Njihovo je viđenje stvari vrlo anti-institucionalno, oni se protive svim oblicima lokalnih, regionalnih i nacionalnih institucija, koje sve proglašavaju fašističkima. Oni vjeruju da je pripadnost određenom mjestu nešto što bi trebalo nadići, a vjeruju i da bi svi trebali poticati neku vrstu kozmopolitkog pogleda i shvaćanja stvari. Mnoštvo ne bi trebalo osjećati nikakav oblik pripadanja. Mislim da je ovo teoretski potpuno neprimjereno, jer ono što oni ne priznaju – a to im je zajedničko s većinom liberala – jest važnost onoga što ja nazivam 'strastima' za političke kolektivne identitete. Oni ne shvaćaju važnost strasti – Freud bi ih nazvao libidinoznim investicijama [pridavanje snažnog emotivnog naboja nekom pitanju, osobi ili konceptu], koje su mobilizirane u stvaranju lokalnih, regionalnih ili nacionalnih oblika identiteta. Oni vjeruju da bi ovakve privrženosti mogle i trebale biti prevladane. Zapravo, u tom uvjerenju nisu jako daleko od Habermasa i njegove ideje postkonvencionalnih identiteta, kao i njegove ideje postnacionalne Europe. Sa stajališta filozofske antropologije, nalazim ovo potpuno neprimjerenim. Moje glavno razilaženje s Hardtom i Negrijem tiče se mogućnosti 'apsolutne demokracije', demokracije iznad svakog oblika institucije. Meni je teško čak i zamisliti što bi to moglo biti. U njihovim je stavovima primjetan mesijanski ton. Oni vjeruju da bi mi mogli dostići stupanj savršene demokracije u kojoj više neće biti nikakvih odnosa moći, neće biti sukoba ni antagonizma. To se potpuno protivi stavovima koje ja zastupam i koji su temelj većine mog rada, a to je činjenica da je antagonizam neiskorjenjiv. Može ga se pripitomiti, agonizam pokušava postići upravo to, ali nikada nećemo doći do točke u kojoj će biti potpuno prevladan.

je participe  
tu participes  
il participe  
nous participons  
vous participez  
ils profitent

ATELIER  
POPULAIRE

69

Veljača 1965.  
SAD započinje s nizom  
bombardiranja DR  
Vijetnam.



— **Postoji li netko kome ste bliži u ovom kontekstu nego Hardtu i Negriju?**

Kada razmišljam o demokraciji, puno sam više zainteresirana za npr. Jacquesa Derridu i njegovu ideju 'demokracije budućnosti'. Ustrajući na činjenici da će ova demokracija uvijek biti 'u budućnosti', nikada ne stižemo do točke u kojoj možemo reći da je demokracija realizirana...

— **...dok Hardt i Negri čekaju da se to desi.**

Onog trenutka kada kažemo da je demokracija realizirana, pretvaramo se da smo u situaciji u kojoj možemo reći: postigli smo savršenu demokraciju. Takva bi demokracija morala prestati biti pluralistička, zato jer ne bi više bilo nikakve mogućnosti rasprave ili sukoba. Ovo je ideja koja se potpuno protivi mojoj ideji agonističke demokracije. Za mene, demokracija postoji dok postoji sukob i dok se postojeće uređenje može osporavati. Ako dođemo do točke u kojoj ćemo kazati 'ovo je krajnja točka, osporavanje nije više legitimno', to ujedno označava i kraj demokracije. Imam još jedan problem s Hardtom i Negrijem. Njihovu cjelokupnu teoriju doživljam kao neku vrstu reformulacije – čak i kada se radi o drugačijem rječniku, onom pod utjecajem Deleuzea i Guattarija – one vrste marksizma prisutne i za vrijeme Druge Internacionale. Radi se o istoj vrsti determinizma u kojem mi, zapravo, nemamo što raditi; osim čekati trenutak u kojem će proturječja Carstva dovesti do vladavine Mnoštva. Sva ključna i fundamentalna pitanja vezana uz politiku su automatski napuštena. Evo vam jedan primjer – oni alter-globalizacijski pokret doživljavaju kao jednu od manifestacija moći Mnoštva. I ja mislim da se radi o zanimljivom pokretu, ali je problem s tim pokretom što je on vrlo heterogen. Unutar alter-globalističkog pokreta možemo pronaći mnoge grupe s mnogim različitim, a često i sukobljenim ciljevima. Što se mene tiče, politički je zadatak pronaći način stvaranja lanca jednakovrijednosti među tim različitim borbama. Kako ih natjerati da konvergiraju u pokret koji bi pred-

MOUFFE, CHANTAL  
*Artikulirani odnosi moći*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

stavljao neki oblik jedinstva. Ovo je nešto s čim se Negri i Hardt, naravno, ne slažu. Oni vjeruju da upravo u heterogenosti pokreta leži njegova snaga. Tvrde da je, budući da ove grupe unutar pokreta nisu povezane na horizontalnoj razini, već idu izravno vertikalno do moći Carstva, njihov subverzivni kapacitet mnogo veći.

— **Kakav je Vaš stav spram toga?**

Mislim da je to potpuno neadekvatno. Jedan od razloga zbog kojih ovaj alter-globalizacijski pokret trenutno nailazi na poteškoće jest upravo taj što još nisu uspjeli uspostaviti dovoljno oblika koordinacije među različitim oblicima borbe.

— **U kakvoj je to vezi s institucionalnom razinom?**

Oni ljudi unutar ovog pokreta koji su pod utjecajem Hardta i Negrija ne žele imati nikakve veze s postojećim institucijama kao što su stranke ili sindikati. Oni žele čisti pokret civilnog društva, jer se boje – a mislim da su tu u pravu – da će ih u kontaktu s postojećim institucijama iste pokušati neutralizirati ili pridobiti. Ova opasnost postoji. Ne bih ju željela negirati. S druge strane, bez nekog oblika sinergije između alter-globalizacijskog pokreta i tih institucija, mislim da ne mogu biti postignuti neki važni napredci. Mogu vam dati i primjer za to: ovi ljudi, primjerice, veličaju pokret Piqueterosa.

— **Pokret nezaposlenih radnika u Argentini...**

Da. Ovo je upravo vrsta pokreta civilnog društva protivna svakom obliku institucije kakvu zagovaraju Hardt i Negri. Ovdje treba priznati da je ovaj pokret uspio srušiti de la Rúinu vladu [Fernando de la Rúa, predsjednik Argentine na vlasti od 10. prosinca 1999., do 21. prosinca 2001.]. Njihov je glavni slogan bio 'que se vayan todos' ['svi moraju otići, ne želimo imati nikakvog posla s političarima']. Međutim, problem se pojavio kada je došlo vrijeme uspostavljanja neke vrste uređenja, u vrijeme izbora, na kojima su Piqueterosi bili potpuno nemoćni budući da nisu imali nikakvih veza s

institucijama ili strankama. Tako se na izborima opet radilo o borbi dviju tradicionalnih stranaka, one Menemove [Carlos Menem, predsjednik Argentine od 8. srpnja 1989. do 10. prosinca 1999, predstavnik peronističke *Partido Justicialista*] i one Kirchnerove [Nestor Kirchner, predsjednik Argentine od 25. svibnja 2003.]. Bogu hvala, Menem je izgubio. Kirchner je pobijedio, i ispostavilo se da je puno radikalniji no što se od njega očekivalo. Pokušao je uspostaviti kontakt s Piqueterosima kako bi ih uveo u vladu. Uspio je surađivati s jednim dijelom tog pokreta. Postoje još dijelovi koji ne žele imati nikakve veze s vladom. Ti su ljudi sada vrlo izolirani. Mislim da ovaj primjer pokazuje da, kada ti pokreti takozvanog Mnoštva nisu artikulirani kroz tradicionalnije oblike politike, ne dopijevaju jako daleko.

— **Zar ne bi ovaj 'jedan glas' – odnosno, Vašim riječima, 'tradicionalniji oblik politike' - zahtijevao i neki oblik konsenzusa? Meni se čini da zahtijeva određeni oblik pregovaranja kako bi se uskladili ovi različiti glasovi, ili ne?**

Pa gledajte, tu će se raditi o konfliktualnom konsenzusu. Jednoj vrsti artikulacije, draži mi je taj pojam, među različitim pokretima tako da će uspjeti postići neki oblik zajedničkog cilja. Ne volim u ovom slučaju koristiti koncept konsenzusa zato jer ima teže značenje no što mislim da je potrebno. Konfliktualni konsenzus nagoviješta rad prema zajedničkom cilju. To je dovoljno.

— **Možete li, molim Vas, pobliže opisati kakve bi to ove prakse i institucije mogle biti, odnosno kako bi došlo do njihovog nastanka? Naročito me ovdje zanima nastanak alternativnih institucija i prostora znanja.**

Osnovne razlike i sukobi će opstati, ali barem je tu artikulacija. Što se tiče Hardta i Negrija, ono što treba preispitati jest njihova ideja neophodnog procesa. Nisam sigurna kopa li to kapitalizam vlastiti grob. Ovo je njihova tvrdnja, a također i tvrdnja Druge Internacio-

nale. Oni vjeruju da će Carstvo uništiti samo sebe. Tradicionalna je marksistička tvrdnja da će proizvodne snage doći do faze u kojoj će nužno stvoriti pojavu sile – odnosno Mnoštva – koja će srušiti prevladavajući sistem. Nažalost, ja ne dijelim njihov optimizam. Ne vjerujem da je ovaj proces nužnost. Mislim da je on mogućnost i samo mogućnost, te da je – kako bi se dogodio – potrebna politička intervencija. Ovo oni jednostavno ne vide. Pogledala sam njemački film ‘Was Tun?’. Film tematizira alter-globalizacijski pokret i utjecaje Hardta i Negrija na njega. Na kraju filma, autori obojici postavljaju pitanje: ‘Dakle, što nam je činiti?’ Negri odgovara: ‘Čekajte i budite strpljivi’. A Hardt odgovara: ‘Slijedite vaše želje’. Ovo je njihova vrsta politike, i zbilja mislim kako to nije dovoljno. ‘Samo čekajte, razvoj kapitalizma dovest će do vladavine Mnoštva’. To nije način na koji danas zamišljamo radikalnu politiku. Zapravo, imam još mnogo spornih pitanja s Hardtom i Negrijem, ali nemoguće mi je ovdje ulaziti u svako od njih.

— **Budući da smo danas – kako kažete – suočeni sa situacijom u kojoj je od ključne važnosti razmisliti o obliku zajedništva koji dopušta sukob kao oblik produktivnog angažmana, bi li model ‘bohemske sudjelovanja’, u smislu autsajderskog ulaska u raspravu, dopustio ‘autsajderu’ da postane uzor za budućnost?**

Što se mene tiče, ono što je danas zbilja neophodno jest stvaranje agonističkog javnog prostora, agonističke vrste politike. Ovo nam zbilja nedostaje. Živimo u situaciji koju u knjizi ‘O političkom’ nazivam postpolitičkom, u kojoj nam se stalno govori kako je partizanski model politike prevladan, kako ne postoji više lijevo i desno: postoji jedna vrsta konsenzusa centra u kojem zapravo nema mogućnosti za alternativu. Govori nam se da, s obzirom na stanje globalizacije, ne postoji ništa što možemo napraviti. I zato se većina socijalističkih ili laburističkih stranaka toliko približila centru. Ono što one nude zaista nije tako fundamentalno različito od

onoga što nude stranke desnog centra. Danas postoji općeniti konsenzus kako nema alternative, što je po mom mišljenju jako opasno. Smatram da je ovakva situacija i stvorila teren za uspon desničarskog populizma u Europi. To su jedine stranke koje šalju poruku: ‘Postoji alternativa ovom konsenzusu centra, i mi ju nudimo. Mi ćemo vratiti vama, narodu, glas koji vam je establišment oduzeo. Mi ćemo vam omogućiti izražavanje narodne suverenosti’. Naravno, alternative koje oni nude su neprijemljive i neprihvatljive, jer su obično artikulirane ksenofobičnim jezikom. Međutim, budući da su desničarske populističke stranke jedine koje pretendiraju predstavljati alternativu, mislim da nije uopće iznenađujuće što privlače sve veći broj ljudi. One, osim toga, jedine pokušavaju mobilizirati strasti i ponuditi oblike identifikacije sa snažnom afektivnom komponentom. Vrlo je važno da ljevica shvati da umjesto reagiranja kroz moralnu osudu mora razumjeti razloge uspjeha tih stranaka, tako da bude u mogućnosti ponuditi primjeren odgovor.

— **U ovom kontekstu, što specifično podrazumijevate pod disenzusom?**

Mislim da je važno potkopati konsenzus koji postoji u toliko mnogo područja, te iznova uspostaviti dinamiku konfliktualnosti. I stoga, s tog stajališta, shvaćam kako bi onaj kojeg Vi nazivate ‘autsajderom’ mogao odigrati važnu ulogu. Osobno, ja bih to definirala drugačije, jer se tu radi više o osobi koja se ne slaže, koja će imati drugačije stajalište. Ne radi se nužno o autsajderu. Može se raditi o nekom unutar zajednice koji se ne slaže i ima drugačije mišljenje, tko nije dio prevladavajućeg konsenzusa. On ili ona dozvolit će drugima da stvari vide drugačije.

— **Da, ali ne radi li se tu upravo o izvanjskom glasu koji ulazi u borilište? Ovisi o onima koji će biti u stanju pristupiti postojećim raspravama i diskursima neopterećeni svojim neodobranjem.**

71

17. travnja 1965.  
Organizacija Students  
for Democratic So-  
ciety (SDS) okupila u  
pohodu na Washin-  
gton 20,000 ljudi.  
Najveći antiratni pro-  
svjed do tada.

MOUFFE, CHANTAL  
*Artikulirani odnosi moći*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

Naravno. U nekim slučajevima to može biti netko izvana tko će odjednom otvoriti drugačiji pogled i kazati: 'Gledajte, postoje i neke druge stvari koje vi ne uzimate u obzir'. Da, može se raditi o autsajderu, ali i ne mora. Postoje također neki glasovi unutar zajednice koji su utišani. Ali, slažem se, i za njih bi se moglo reći da su autsajderi u odnosu na konsenzus. Mislim da je važno čuti većinu glasova koji su utišani, ili koji se nisu bili u mogućnosti izraziti. Ne mislim ovdje nužno na ljude kojima nije dano pravo glasa, već više možda na glas koji se još nije pojavio, zato jer cijela kultura konsenzusa jednostavno ne dozvoljava ljudima da zamisle da bi stvari mogle biti i drugačije, razumijete. Ovo je ono što mi se sviđa u sloganu alter-globalističkog pokreta: 'Drugačiji je svijet moguć'. Mislim da je za sve nas važno da počnemo razmišljati u ovom smjeru. Drugačiji je svijet moguć. A današnja neoliberalna hegemonija nas pokušava uvjeriti da stvari mogu biti samo ovakve kakve jesu. Srećom, to nije istina. Svi oni oblici onoga što nazivamo produktivnim angažmanom kako bi se uzdrmao konsenzus važni su kako bi se, u budućnosti, na svjetlo dana iznijele sve one stvari koje je konsenzus pokušao gurnuti u pozadinu. U stvaranju onoga što nazivam agonističkim javnim prostorom, postoje mnogi različiti glasovi i vrste ljudi koji će odigrati ulogu. Na primjer, smatram da je ovo definitivno polje u kojem će umjetnici, arhitekti ili ljudi vezani za cjelokupno polje kulture odigrati nevjerojatno važnu ulogu, budući da oni nude drugačije oblike subjektivnosti od onih koji trenutno postoje.

— **Čini mi se da postoji hitna potreba za tim da se poništi nevinost sudjelovanja. Nije li ta vrsta prakse upravo *modus operandi* kakav pronalazimo u toliko mnogo 'društveno relevantnih' praksi danas? Čini mi se zanimljivim kako su određene prakse preuzele ideju sudjelovanja kao neupitno pozitivno sredstvo angažmana prilagođeno korisniku. U ovom bi kontekstu bilo korisno razmisliti o konceptu 'konfliktual-**

### **nog sudjelovanja' kao produktivnog oblika intervencionističke prakse.**

Mislim da je ovo vrlo važno pitanje. Danas se nalazimo u fazi koju nazivam fazom post-vašingtonskog konsenzusa. Naravno, vašingtonski konsenzus je još uvijek važeći. Srećom, sve ga se češće preispituje, naročito u Južnoj Americi, gdje se događaju zanimljive stvari. Sve više zemalja jednostavno odbija biti poslušno MMF-u ili Svjetskoj banci i želi organizirati stvari na svoj način. Moć globalizacije je počela shvaćati da mora koristiti drugačiju strategiju. Strategiju sudjelovanja. I zbog ovoga je riječ sudjelovanje postala tako pomodna. Međutim, sudjelovanje u mnogim slučajevima predstavlja samo-eksploataciju. Ljudi dakle, neće samo prihvatiti stvari kakve jesu, već će i aktivno doprinijeti ovom konsenzusu, prihvatiti ga. Zato Vašu ideju 'Nasilja sudjelovanja' ('Violence of Participation') nalazim vrlo zanimljivom. Moramo shvatiti da sudjelovanje može biti i vrlo opasno.

### — **U čemu je ta opasnost?**

Bila sam sudionicom rasprave na LSE-u [London School of Economics] gdje je bilo ljudi koji su sudjelovali na Svjetskom ekonomskom forumu u Davosu, kao i onih koji su sudjelovali u Porto Allegreu. Svi su oni u raspravu unijeli svoja različita iskustva. Osoba koja je sudjelovala u Porto Allegreu ispričala bi priču o nekom događaju, a onda bi osoba iz Davosa rekla: 'Ali to je nevjerojatno, radi se o istoj stvari koju smo analizirali u Davosu. Potpuno istoj stvari'. I ta bi osoba na ovu činjenicu gledala kao na nešto optimistično, a onda bih ja rekla: 'Ali, čekajte malo, nemoguće je da govore o istoj stvari'. Činjenica da se radi o istom rječniku samo znači da su ljudi u Davosu shvatili da moraju promijeniti svoj rječnik. Potrebno je ljude nagnati da se osjećaju dijelom tog pokreta. Vrlo sam sumnjičava glede ideje sudjelovanja. Kao da će sudjelovanje samo po sebi dovesti do stvarne demokracije. Naravno, postoje mnogi različiti oblici sudjelovanja. Ako se radi o nekoj vrsti agonistič-

kog ili konfliktualnog sudjelovanja, kako ga vi nazivate, u kojem postoji stvarna konfrontacija različitih pogleda, onda da, mislim da je to vrlo dobro. Međutim, sudjelovanje može značiti i sudjelovanje u nekom obliku konsenzusnog pogleda u kojem nitko zapravo nije u stanju poremetiti konsenzus i u kojem je određena vrsta dogovora unaprijed pretpostavljena. To definitivno ne smatram nečim pozitivnim. Sudjelovanje zbilja ovisi o tome kako ga shvaćate. To definitivno nije nevinna ideja.

— **Bilo kakav oblik sudjelovanja već znači oblik sukoba. Kako bi sudjelovao u bilo kojem okružju ili danj situaciji, čovjek mora razumjeti sile sukoba koje djeluju na to okružje. Kako se čovjek može odmaknuti od romantizirane ideje sudjelovanja i približiti proaktivnim, konfliktualnim modelima angažmana? Što biste Vi nazvali mikropolitickim okružjima i što su ona, te gdje egzistiraju mikropoliticki pokreti?**

Kad se radi o prostoru, mislim da nema velike razlike između onoga što nazivate mikropolitickim, makropolitickim ili geopolitickim, budući da vjerujem kako je ova dimenzija politickog nešto što se može manifestirati na svim razinama. Važno je ne živjeti u uvjerenju kako su neke razine važnije od drugih. Na neki način, to je vraćanje na ono što sam ranije rekla u vezi Hardta i Negrija. Kada smo počeli organizirati Europski društveni forum, oni su bili protiv njega. Po njima, borba se trebala voditi na globalnoj razini. Nema smisla imati Europski društveni forum jer to automatski privilegira Europu. Ali, ja vjerujem da je vrlo važno imati Društvene forume na svim razinama: gradskim, regionalnim, nacionalnim – sve su te razine i razmjeri od velike važnosti. Agonistička borba trebala bi se odvijati na mnoštvu razina i ne bi trebala privilegirati geopoliticku razinu ili onu mikropoliticku, već shvatiti da je politicka dimenzija nešto što se ne može lokalizirati na privilegirani prostor. To je dimenzija koja se može manifestirati u svim vrstama društvenih odnosa, bez obzira kakav bio

specifični prostor. U skladu s tvrdnjama modernih geografa, prostor je uvijek nešto što je isprugano, da upotrijebim izraz koji Deleuze i Guattari kritiziraju. Kad razmišljaju o prostoru, oni razmišljaju o jednom uglačanom i homogenom prostoru, dok Doreen Massey tvrdi da je svaki oblik prostora neka vrsta konfiguracije odnosa moći. Ovo znači da bi se ono što bih ja nazvala hegemoništickom borbom, ili politickom borbom trebalo odigrati na svim tim razinama. Postoji i mnoštvo razina na kojima bi trebalo započeti agonističku borbu. Zbog toga vjerujem da postoji potencijal za politizaciju na višestrukim razinama i važno je angažirati se na svim tim razinama, a ne tek reći, ah, pa globalna je razina najvažnija; zato jer to nije slučaj. Trebamo zbilja pokušati promijeniti i artikulirati odnose moći na svim razinama na kojima postoje.

Objavljeno uz dozvolu Chantal Mouffe  
© Markus Miessen, London, siječanj 2007.  
s engleskoga prevela Kristina Saywell

73

**Svibanj 1965.**  
Militantni Stokely  
Carmichael smjenjuje  
Johna Lewisa na čelu  
SNCC.

**MOUFFE, CHANTAL**  
*Artikulirani odnosi moći*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

# RETOUR A LA NORMALE...



ATELIER  
POPULAIRE

**MO»»NIK,**

**RASTKO**

**Utopizam s onu stranu utopije**



## MO»NIK, RASTKO

Utopizam s onu stranu utopije

### Aktualnost misli Guya Deborda

Debordu<sup>01</sup> bi naravno mogli zamjeriti utopizam neposredovanosti, prisnosti, neotuđene prisutnosti itd. Ono što je Lenjin, doduše duhovito, ali ipak isključivo polemički, dijagnostici-  
rao kao 'ljevičarstvo',<sup>02</sup> a što je sve vrijeme bilo nelagodan sudrug u naprednim i revolucionarnim pokretima, u *isti mah* predteorijski zahtjev, skoro dječja mušica i sve dragocjeniji, ako ne već i jedini, branik od specifičnih oblika postrevolucionarne vlasti (od 'staljinizma' i od 'totalitarizama'). Danas je 'ljevičarstvo', kako to čine Derrida<sup>03</sup> i Althusser,<sup>04</sup> moguće *teorijski* analizirati i *konceptualno* opovrgnuti.<sup>05</sup> Takvo čitanje samo bi potvrdilo dvojben dojam koji nam danas izaziva već površno listanje Debordovih spisa. Najzad, svaki tekst vrijedan toga imena možemo čitati 'unazad' ili 'unaprijed'. Svaki tekst žrtva je ograničenosti svoga vremena, okovan u horizonte svojih teorijskih i ostalih tradicija, svaki tekst zarobljenik je svoga rječnika, žrtva je ograničenosti svoga pisca. Tko bi htio da se naslađuje talogom svih prijašnjih generacija, koji poput more pritiska svako pisanje, taj ne bi tekst čitao samo "unazad", već bi pogotovo riskirao da "čita" samo *gradivo* koje tekst *obrađuje*.<sup>06</sup> Čitao bi svakako sam 'talog', a ne ugrušak onoga čega je moguća regresivna dimenzija teksta; unazadnom čitaocu u horizont bi ušlo upravo ono što je tekst morao *isključiti* da bi se proizveo.

Kada bi nam već bilo do mistifikacije 'neposrednosti', prije nego li u marginalca Deborda, radije bi se latili tih motiva u danas hegemonskim ideologijama, u vladajućim politikama svakodnevnog života, u pedagoškim doktrinama, u institucionalnim ideologijama umjetnosti, u nacionalnim kulturama, literarnim kanonima, u institucionaliziranom opskurantizmu itd.; ako bismo željeli raskrinkavati 'istinskost', radije bi obradili nove nacionalizme, zločinačke ideologije, institucije i prakse etničkih spontanizama, latili bi se novih fašizama.<sup>07</sup> U *toj* kritici Debord je na našoj strani. Ma koliko da razina izjavljivanja Debordova teksta i tako provocira nestrplji-

vu gestu teorijskog purizma, takva kritika bila bi svejedno nekako prebrza i svakako prekratka.

Nakon što je maj 1968. razglasio parolu 'Komunizam – staračka bolest ljevičarstva', pošto su posvuda, uzмимо upravo ovdje, postrevolucionarnu "komunističku" vlast potkopale prakse, pokreti i politike kojima ljevičarstvo nije bilo strano, a bio im je blizak spontanizam 60-ih – nakon povijesnih potresanja zadnje četvrtine stoljeća, svakako vrijedi pobliže razmotriti nastojanja koja su željela doprijeti onkraj ortodoksija naprednih i revolucionarnih pokreta koja su htjela biti dio masovnih revolucionarnih *praksi* i koja su barem pokušala misliti povijesnu inovativnost u *praksama* kulturne, socijalne i političke samoorganizacije masa.

### Osvajanje 'civilnog društva'

Nakon što su u velikom dijelu 'komunističkog' svijeta mase srušile postrevolucionarnu vlast 'boljševičkog' tipa, a demokratska revolucija, barem zasada, paradoksalno skončala u likvidaciji još i onih skromnih socijalističkih nastavaka kojima je uspjelo probiti se kroz 'realni socijalizam'; nakon što su udružene sile reakcije zatukle napredne naboje demokratskih gibanja, pomoću restauracije kapitalizma u perifernoj varijanti i s parlamentarnom demokracijom buržoaskog tipa; nakon svega toga pomalo trivijalno zvuči Debordova polazna točka, kako se '*proleterska revolucija ne može ugledati u prijašnje revolucije*'. Manje trivijalno je njegovo daljnje izvođenje, koje 'mjesto' antikapitalističke revolucije smješta u sferu 'svijesti' i koje iz *toga* izvodi njen *univerzalizam*, a ne, primjerice, iz hegelske konstrukcije 'proletarijata' u Marxa i kod njegovih štreberskih učenika. Demokratska revolucija osamdesetih pokrenula se baš na tome području, na *političkom* i *ideološkom* području i na tom polju je doživjela i svoj (privremeni?) poraz.

Debord je dakle pravilno dijagnosticirao *mjesto* na kojemu se izražavaju klasni sukobi suvremenosti: područje komunikacijskih tehnologija i društvenih odnosa

01 Guy Debord, *La société du spectacle*, Gallimard, Pariz, 1992. (treće izdanje; prvo izdanje: Buchet.Chastel, Pariz, 1967) [vidi i hrvatsko izdanje, G. Debord, *Društvo spektakla & komentari društvu spektakla*, Arkzin, Zagreb 1999.]

02 V. I. Lenin, 'Levičarstvo, otroška bolest komunizma', 1920., u: *Izbrana dela IV, CZ*, Ljubljana, 1950. [hrvatski prijevod, V. I. Lenjin, 'Dječja bolest 'ljevičarstva' u komunizmu', u. *Izabrana djela*, Tom II knjiga druga, Kultura, Zagreb, 1950.]

03 Još od prvih i pogotovo od prvih spisa: *L'écriture et la différence*, 1967., *La voix et le phénomène*, 1967. (slo. prijevod *Glas in fenomen*, ŠKUC/FF, Ljubljana, 1989.) [vidi i bosansko izdanje J. Derri-da, *Pisanje i razlika*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007; i srpsko J. Derri-da, *Glas i fenomen*, SSOS, Beograd, 1989.]

04 Još od *Pour Marx*, 1969. dalje: teorijski antihumanizam, kritika 'mladog Marxa', epistemološki rez, teorijska praksa, nadodređenost, struktura s dominantom itd. [vidi, L. Althusser, *Za Marxa*, Nolit, Beograd, 1971.]

05 Teorija iz 60-ih godina nam je zaista najbliža, a i *politički* je najviše utjecala – no teorijski nastavci za kritiku 'spontanizma, autenticizma' stariji su i sežu, kako danas možemo vidjeti, vjerojatno nazad do Maussa i njegovoga *Eseja o daru* (1923. – 1924.; slo. prijevod ŠKUC/FF, 1996). [srpski prijevod 'Ogled o daru. Oblik i smisao razmene u

arhaičnim društvima', u Marsel Mos, *Sociologija i antropologija* (2), Biblioteka 20. vek, Beograd 1998.] Maussova teorija pokrenula je tako različita, ali u kritici utopizma neposredovanosti ipak tako podudarna usmjerenja kakva su kasnije djelo Georgesa Bataillea (od ustanovljenja Collège de sociologie, godine 1937.) i djelo Clauda Lévi-Straussa (pogotovo naravno 'Uvod v delo Marcela Maussa' iz 1950., slovenski prijevod u spomenutom izdanju Maussovih spisa.) [srpski prijevod u spomenutom izdanju M. Mos, *Sociologija i antropologija* (1)]

06 Nije teško vidjeti, niti kritički napomenuti, da je Marxova shema radnoga procesa u *Kapitalu* 'aristotelovska'. A to da element iz te sheme Marx organizira u *generativnu matricu*, koja je osnova za teoriju načina proizvodnje, stvarno je "pročitao" još Balibar. Cf.: "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", u: L. Althusser et al., *Lire le Capital*, treće kritičko izdanje, Quadrige, PUF, Pariz, 1996. [hrvatsko izdanje: E. Balibar: 'O temeljnim pojmovima historijskog materijalizma', u L. Althusser i E. Balibar, *Kako čitati Kapital*, Izvori i tokovi, Zagreb 1975.]

07 Neke od tih analiza sabrali smo u knjizi *Extravagantia II. Koliko fašizma*, Studia humanitatis – minora, Ljubljana 1995. [hrvatski prijevod, *Koliko fašizma?*, Bastard, Arkzin, Zagreb 1998/99.]

77



Lipanj 1965.

Iskravanje prvih američkih snaga u Vijetnamu. Ugoslavenska savezna vlada objavila privrednu reformu kojoj je za cilj preći s centralizirano državnog na samoupravni socijalizam.

MO»NIK, RASTKO

Utopizam s onu stranu utopije

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.

koji se na njihovoj podlozi uspostavljaju; dakle, *područje ideoloških aparata države*. Kod sadašnje restauracije kapitalizma redosljed odvijanja kontrarevolucionarne ofenzive upravo je 'debordovski': reakcija je najprije zauzela ideološke aparate države,<sup>08</sup> potom je konstituirala svoju političku sferu (državu 'nove klase'), da bi na kraju pomoću državnog nasilja uspostavila vlasničke i produkcijske odnose restauriranog kapitalizma.

Debord je naslutio i kako će logika kasnog kapitala zauzeti i instrumentalizirati, 'investirati' 'svjetskopovijesnu tekovinu' buržoaske revolucije, naime *apstraktne jednakopravne i slobodne individue*. Oko apstraktne individue i njezinih 'ljudskih' prava cijelo vrijeme demokratskih borbi pod jednostranačkom državom odvijala se zagrijana diskusija, koju je teorijski možda najbolje izoštrio Claude Lefort. Kao i u svoj dosadašnjoj povijesti, upravo je 'ljeвица' (još preciznije: upravo je 'ljevičarstvo') najpredanije branila 'progresivne' elemente buržoaske revolucije.<sup>09</sup> Opće linija te bitke bila je u tome da političku emancipaciju treba 'presjeći' kako bismo je nekako 'proširili' u druge sfere, naročito dakako u sferu produkcijskih odnosa. Kardeljevu koncepciju samoupravljanja bilo bi moguće razumjeti upravo u tome duhu, što danas zvuči možda ironično, ali je vrijeme promišljanja. Još u vrijeme jednostranačke države tu i tamo smo upozoravali na 'proudhonističke' elemente u kardeljevskoj ideologiji: samoupravljanje bi danas mogli razumjeti upravo kao 'ljevičarsko' proširenje humanističke ideologije preko granica njene materijalizacije u građanskoj političkoj emancipaciji, proširenje na druge sfere, osobito u sferu produkcijskih odnosa i 'javnih poslova', a to znači para-državnog uređivanja zajedničkih društvenih poslova. A to i nije tako daleko od tadašnjeg samorazumijevanja kardeljevske ideologije – ta upravo je u tome duhu formulirala svoju opreku s 'realnim socijalizmom' sovjetskoga tipa.

Ali i reakcija se angažirala baš u tom smjeru. Politički 'apstraktni pojedinac' bio je već u Marxovoj kritici, da se donekle anakronistički izrazimo Althusserovim

08 Još pod starim režimom: u Sloveniji već u sedamdesetim godinama došlo je do nove 'podjele vlasti', između političke elite i kulturnjačke elite, a to znači između birokracije političkoga aparata i birokracije ideoloških aparata jednostranačke države.

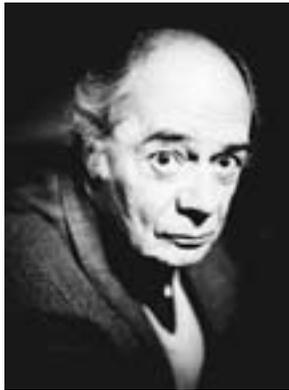
09 Spomenimo samo teorijski humanizam grupe oko jugoslavenske revije *Praxis*, a još prije toga i barem neke struje u slovenskoj reviji *Perspektive*. Taj humanizam nije bio naivan, ta njegova je glavna referenca – mladi Marx – već prožeta kritikom 'ljudskih prava' i građanske konstitucije političke sfere: politička emancipacija čovjeka za tu je poziciju uistinu iluzija – ali baš kao iluzija doprinosi revolucionarnom procesu povijesne emancipacije 'generičkoga čovjeka'. Cf. posebno Marxova spisa 'Kritika Heglove pravne filozofije' i 'K judovskemu prašanju I i II', oboje u: K. Marx, F. Engels, *Izabrana dela I, CZ*, Ljubljana 1967. [hrvatski prijevod Marxovih spisa 'Prilog kritici Heglove filozofije prava' i 'Prilog jevrejskom pitanju', oboje u: Marx i Engels, *Rani radovi*, Peto izdanje, Naprijed, Zagreb 1976.] – O teškoćama povijesne obrade tadašnje kulturne produkcije i političkih zauzimanja cf. naš spis: 'Zgodovinisje o Perspektivah – epistemološka opomba', u: *Slovensko perspektivovstvo*, ur. T. Kermauner (Borec, 48, 551-552). Ljubljana, 1996.; cf. i oba priloga Tarasa Kermaunera, *idem*.

riječima, temeljni element u političkim aparatima države kapitala. Ofenziva neoliberalizma je odlučujući napredak dosegla s time što je taj element političke države 'izvozila', prenijela ga van iz okvira političkih aparata – učinila ga *ideološkim aparatom kapitalističke države*. Time je figuru apstraktnog individua, koja je isprva bila puko političkom i pripadala je *državnoj sferi*, učinila temeljnim elementom *buržoaskog civilnog društva*. Iz područja otpora protiv jednostranačke države civilno društvo tako je postalo 'ideološki aparat' kapitalističke države. Način društvene integracije, koji proizlazi iz 'jednagog i slobodnog' apstraktnog pojedinca *kao civilno-društvene, a ne državno-političke kategorije*, upravo je 'narod' ili 'nacija'. U specifičnim okolnostima periferne restauracije kapitalizma pod neoliberalnom ideologijom, ta je integracija pala pod 'etničku' nadodređenost i dovela do sadašnje etno-nacionalističke konstrukcije većine restauracijskih društava.

Kada je 'apstraktni pojedinac' postao glavna breša, kroz koju su odnosi gospodstva počeli okupaciju izvan-državnih ('civilnodruštvenih') područja, pojedinac je postao i poluga preko koje država nove klase zaposjeda, investira u one dimenzije spram kojih je klasična buržoaska država bila indiferentna i koje u njenim ustavima spadaju pod rubriku 'nediskriminacije'. Životni stil, uvjerenje, religija, način oblačenja, slobodno vrijeme, status, prestiž, čak i simbolička aura bračnog stanja itd. – sve je to postalo *ideološki aparat kapitalističke države* u njenom neoliberalnom razdoblju. To je možda jedna od temeljnih činjenica sadašnjosti: odnosi kapitalskog gospodstva sada prodiru u sfere koje bi po idealnom modelu kapitalizma bile 'slobodne', tj. 'indiferentne'.

### Debord s onu stranu granica marksovske sheme

Taj 'idealni' tip naravno nikada nije stvarno postojao – čini se kako je nešto pogrešno sa samom teorijom koja stoji iza toga 'idealnog tipa'. Marx s mnogo progresističke patetike razgllašava da će kapitalizam pomesiti sve 'pred'-kapitalističke oblike 'naturalizacije' društva



Claude Lefort

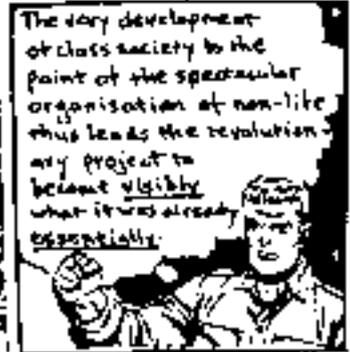
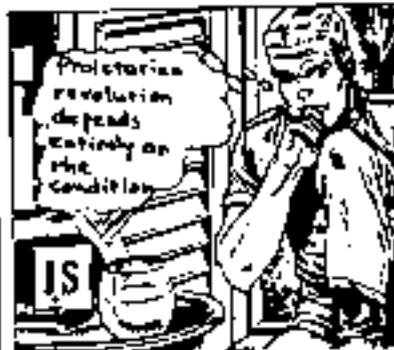


Edvard Kardelj

LE PROLÉTARIAT  
COMME SUJET  
ET COMME  
REPRÉSENTATION

LA SOCIÉTÉ DU SPECTACLE  
par Guy Debord

(Bachel-Chantel)



79

**Kolovoz, 1965.**  
U prvim velikim crnač-  
kim nemirima četvrti  
Watts u Los Angelesu  
poginulo je 34 osobe.

**MO»NIK, RASTKO**  
*Utopizam s onu stranu utopije*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

venih odnosa, kako u kapitalizmu ništa više nije *naturwüchsig*, kako je sve izmjerljivo, zamjenljivo itd.. U *Komunističkom manifestu* Marx i Engels pomoću učinkovite retorike ponavljaju tu shemu, ali tu postaje očitom i njena uloga u ekonomiji cjelokupne revolucionarne konstrukcije: *kao što se u kapitalizmu društvo povijesno uzdiže do 'društvenosti', tako se sa proletarijatom klasa uzdiže do 'klasnosti'*. U kapitalizmu 'padaju maske', odnosno podređenosti i gospodstva više se ne maskiraju u odnose osobne ovisnosti, lojalnosti, vjernosti, časti, od boga date vlasti, 'prirodnih' genealogija, plave i ostale krvi itd., društveni odnosi u kapitalizmu su neposredno društveni, pokazuju se takvima kakvi su 'u stvarnosti' (čitaj: u svojem pojmu), nad kapitalističkim društvenim odnosima ne prevladava više ideološka dominantna (ni pravo, kao u Rimu, niti katolicizam, kao u srednjem vijeku) – u kapitalizmu (ideološka) dominantna koincidira s (ekonomskom) determinantom,<sup>10</sup> društvo povijesno nastupa u svojoj društvenosti, u konkretnoj općosti 'svojega pojma'. *Zato što je tome tako*, proletarijat može biti 'klasa uopće', u proletarijatu je povijesno sadržana klasnost klase, proletarijat je klasa koja se uzdignula do svoga pojma. *Upravo stoga* će proleterska revolucija (kao revolucija 'klase svih klasa') moći ukloniti samu klasnost društva, bit će zadnja revolucija, revolucija klase uopće protiv klasnosti uopće – dakle i revolucija koja će uvesti besklasno društvo.

Vidimo kako je Debordov koncept revolucije zapravo u proturječju s konceptom proleterske revolucije iz *Komunističkog manifesta*. Dok je za Marxa i Engelsa proleterska revolucija nekakvo *ispunjenje* prijašnjih revolucija, za Deborda 'proletersku' revoluciju nije moguće misliti niti sanjati u terminima prošlih revolucija. Za Marxa i Engelsa proleterska revolucija je tako reći 'jedina prava' revolucija – ta ona proizlazi iz 'klasnog interesa', koji više nije 'ograničen', *koji više nije 'klasni interes'*, koji je interes 'društva uopće', jer je 'interes' proleterske klase u najmanju ruku *ukidanje klase uopće*. Za Marxa i Engelsa proleterska će revolucija probiti tjesne

10 Zbog udobnosti i stenografije upotrebljavamo althusserovsku terminologiju; pretpostavljamo da je dovoljno poznata; cf. inače: L. Althusser, *Zbrani spisi*, Založba /cf\*, Ljubljana, 2000. [Što se tiče recepcije Althusserovih spisa u Hrvatskoj puno govori činjenica da je slavni esej 'Ideologija i ideološki aparati države' u nas svojedobno preveden do pola u jednom pedagoškom zborniku, kasnije više nikako. Vidi ur. Sergej Flere, *Proturječja suvremenog obrazovanja*, radna zajednica RKSSO, Zagreb, 1986. op.p.]

11 Navedimo odlomak gdje se Marx možda najviše približava 'debordovskom' razumijevanju; iako Marx tu određuje razliku između proleterske revolucije i prijašnjih revolucija, te uspostavlja suprotnost između obje vrste revolucija, on to čini *na pozadini i s pojmovnim aparatom* kakvi u Deborda nisu moguću (K. Marx, 'Osemnasti brumaire Ludvika Bonaparta', 1852.): 'Socijalna revolucija 19. stoljeća ne može crpiti svoju poeziju iz prošlosti, već iz budućnosti. Ne može početi dok se ne otrese prazne vjere u prošlost. Prijašnjim revolucijama bila su potrebna sjećanja na minule dane svjetske povijesti da bi se mogle opajati svojim vlastitim sadržajem. Revolucija 19. stoljeća pak mora pustiti mrtvima da pokopaju svoje mrtve, želi li se dokopati svoga vlastitog sadržaja. Tamo je fraza presežala sadržaj, tu sadržaj preseže frazu.' (Preveo Mirko Košir, u: K. Marx, F. Engels,  *Izabrana dela III, CZ*, Ljubljana, 1967., str. 45-456.) [vidi i 'Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte'a', u: *Glavni radovi Marxa i Engelsa*,

okvire prijašnjih revolucija koje su morale svoje 'ograničene klasne ciljeve' prikrivati pod opću frazu: proleterska revolucija biti će 'opća revolucija', zato će u njoj događaji pretjecati frazu, a ne obrnuto, kao kod buržoaskih revolucija, gdje je 'frazu pretjecala događanje'.<sup>11</sup>

Marxova shema revolucije vrijedila bi samo ako bi vrijedila Marxova koncepcija kapitalističkog društva: onog u kome dominantna koincidira sa determinantom, a to znači društva u kome je odnose iskorištavanja moguće osigurati i reproducirati *samo pomoću ekonomskih sredstava*, bez 'izvan-ekonomske' prisile. A to opet znači da bi shema proleterske revolucije po Marxu i Engelsu vrijedila samo ako bi klasna borba kapitalističke klase bila sposobna *totalizirati društvo, proizvoditi i reproducirati učinak društvenog totaliteta* zajedno sa svojim 'osnovnim oblikom', naime *sa specifičnim kapitalističkim načinom proizvodnje viška vrijednosti*.

*A to već u okviru Marxove teorije kapitalizma nije moguće*. Postoje barem dva razloga.

### Zašto marksovska shema revolucije nije moguća već u Marxovoj teoriji

1. *Prvi razlog* je u tome što je 'kapitalistička društvena formacija' onaj način formiranja društva u kome *prevladava*, *dominira* kapitalistički način proizvodnje. 'Prevladava' znači da *nije jedini*. Te teorijske postavke ne treba razumjeti u empirijskom smislu – stvarna društva nisu čista, empirija je svagda šarena i bogata, čuva stare oblike, bogatstvo stvarnoga života nije moguće stegnuti u tjesne oblike teorijskog modela itd. Obrnuto: mnoštvo stvarnih produkcijskih načina *strukturna je nužnost i zato i teorijski zahtjev*, a ne 'koncesija' empiriji. Povijesne analize mogu pokazati kako 'stvarno postojeći' kapitalizam nikada nije bio 'čist' – ne zbog empirijskih slučajnosti, već radi, ako tako možemo reći, nužnih uvjeta za svoj opstanak.

Na primjer: ugnjetavanje i iskorištavanje žena sigurno je 'pred-kapitalistička' crta; u kapitalizmu

se nastavlja, iako nije u 'logici' kapitalizma i važan je izvor viška vrijednosti dobivenog na 'ne-kapitalistički' način. Pa ipak, u društvu u kojemu kapitalistički način prevladava, i taj izvor i njegov produkt zadobivaju funkciju u kruženju kapitala. Na primjer: neka suvremena središnja kapitalistička društva rješavaju problem nezaposlenosti pomoću 'neortodoksnih načina zapošljavanja' (npr. Velika Britanija, SAD); u tim načinima zapošljavanja dolazi do iskorištavanja koje 'nije kapitalističko', a ipak je cjelokupna enklava neortodoksnih radnih odnosa sasvim u funkciji reprodukcije kapitalističkog načina proizvodnje i ona tim društvima daje značajnu prednost u razmjerima svjetskog kapitalističkog sistema. U perifernim društvima dolazi do 'ne-kapitalističkog' iskorištavanja djece i do kvazi-ropskih odnosa, *upravo zbog uključivanja tih rubnih društava u svjetski kapitalistički sistem*; 'ne-kapitalistički' oblici iskorištavanja tu nisu samo kapitalski funkcionalni, već su u potpunosti *posljedica uvođenja kapitalizma*.

2. *Drugi razlog* je neovisan od prijašnjeg i sastoji se od toga da čak i kapitalističko iskorištavanje u svojoj 'čistoj, ideal-tipskoj' varijanti *zahtijeva ekvivalentnu razmjenu radne snage za nadnicu u sferi razmjene i 'ne-ekvivalentnu' produkciju viška nad vrijednošću radne snage u proizvodnom procesu*. Kapitalistički odnos nije moguć bez *nagodbe i razmjene između jednakopravnih vlasnika roba* (između vlasnika radne snage i vlasnika kapitala) i *bez odvajanja sfere razmjene od sfere produkcije*. Minimalni strukturni uvjeti za kapitalizam su slijedeći: *neka odredljiva strukturiranost pravne sfere* (slobodni i jednakopravni pojedinci, pojedinke; institucija vlasništva itd.); i *neka odredljiva strukturiranost ekonomske sfere* (odvajanje između razmjene i produkcije). Jedno i drugo reproducira konstitutivnu strukturnu granicu u kapitalističkoj matrici 'faktora proizvodnje', naime *razdvajanje (Trennung, Scheidung) pred-*

Stvarnost, Zagreb, 1979.] – Marx se tu izražava prilično 'debor-dovski', vjerojatno i zato jer piše u okviru konkretne povijesne analize. Svejedno, razlika je temeljna: u Marxovom tekstu opozicija 'prošlost/budućnost' ima smisla; u Deborda nema teleologije: radi se u najboljem slučaju (i metaforički) o 'budućnosti u sadašnjosti'.

- 12 Temeljni prilog teoriji 'matrice faktora proizvodnje' je već spomenuti Balibarov članak u *Lire le Capital*.

- 13 '...neki određeni društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagorični oblik odnosa među stvarima' (K. Marx, *Kapital I*, Prva knjiga, Prvi oddelek, Prvo poglavlje, D. Denarna oblika, 4. Fetišna narava blaga in njena skrivnost.) [hrvatski prijevod ovoga odlomka iz *Kapitala*: Roba, D. Novčani oblik, 4. Fetiški karakter robe i njegova tajna, vidi u *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost, Zagreb 1979.]

- 14 Ovdje možemo izraz 'dispozitiv' upotrijebiti u precizno konceptualnom značenju koji mu je dala Melita Zajc: dispozitiv je ideološki aparat *zajedno s u njega interpeliranim subjektom*; Marx naime kaže: 'odnos među ljudima uzima za njih fantazmagorični oblik'. Robni fetišizam bi dakle bio, ako tako možemo reći, 'kapitalizam *from the native's point of view*, s domorodačkog stajališta. (Cf.: M. Zajc, *Nevidna vez*, Znanstveno in publicistično središte, Ljubljana, 1995., posebno str. 44 ss.)

meta rada i sredstva za rad od radne snage. Onu crtu razdvajanja koja se, prevedena u 'govor kapitala', pokazuje kao suprotnost između 'konstantnog kapitala' (sredstava za rad, predmeta rada) i 'varijabilnog kapitala' (radne snage kao izvora viška vrijednosti).<sup>12</sup>

Zato što je kapitalistički način proizvodnje strukturno ovisan od ideoloških aparata, poput institucije vlasništva, institucije slobodnog i jednakopravnog pojedinca itd., naravno, postaje shema, po kojoj bi u 'kapitalističkom društvu' dominantna koincidirala s determinantom, duboko problematičnom. Logika te sheme je dalekosežna i ima značajne konceptualne posljedice. Ako bi naime 'u kapitalizmu' izvan-ekonomska (ideološka) dominantna koincidirala s ekonomskom determinantom, onda *ekonomska sfera* 'u kapitalizmu' *mora biti sposobna sama si osiguravati vlastite strukturne uvjete mogućnosti*. A zato što su ti uvjeti 'ideološki', logika Marxove sheme *zahtijeva* da ekonomska sfera u kapitalizmu mora biti sposobna iz sebe 'cijediti', proizvoditi minimalne *ideološke* uvjete za svoju mogućnost. Ti uvjeti, koji bi doduše bili ideološki, dakle simbolički, istodobno ne smiju biti nigdje drugdje već u samoj ekonomskoj sferi. Moraju biti simbolički, a istodobno ne smiju biti izvan ekonomije; moraju ostati unutar ekonomske sfere, a moraju biti i 'ideološki'. Na taj proturječan zahtjev, koji diktira sama logika sheme, odgovara Marxova teorija *robnog fetišizma*. Robni fetišizam<sup>13</sup> je prema tome 'simbolička organizacija', 'ideološki dispozitiv'<sup>14</sup> kao učinak specifično kapitalističke koincidencije dominante s determinantom.

### Teorijski problem 'robnog fetišizma'

Već smo pokazali kako je ta teorija, kao što bi rekli analitički filozofi, 'prejaka' ili 'prezahtjevna': od svojega predmeta 'previše' zahtijeva, pripisuje mu preveliku 'moć'. Totalizacijski učinak 'društvene cjeline' nije pak u

# 81

**Jesen 1965.**  
na sveučilištu Antony  
nedaleko Pariza  
započinje pokret za  
postizanje seksualnih  
sloboda u student  
skim domovima.  
Uprava doma odobra-  
va studentima starijim  
od 21 godine me-  
đuspolne posjete i  
tako Antony postaje  
putokaz ostatku sveu-  
čilišne Francuske.

**MO»NIK, RASTKO**  
*Utopizam s onu stranu utopije*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

moći nijedne posebne 'društvene instance', zato što, da se telegrafski izrazimo, niti jedna pojedinačna instanca u svojoj posebnosti nije moguća bez totalizacijskog učinka. Nije moguća kao 'instanca' 'prema unutra' (u svojoj makar i 'relativnoj' zaokruženosti, samodovoljnosti), niti 'prema vani, kao 'posebna' instanca, a to znači u svojim odnosima spram drugih instanci. Učinak 'cjeline', totalizacija, svaki puta je krparija, *bricolage*, efemeran učinak koji treba prosto unaprijed krpati – pomoću tisuća postupaka društvene 'mikrofizike', da upotrijebimo Foucaultov izraz.<sup>15</sup>

Ako je dakle teorija robnog fetišizma 'iznuđeni potez' koji u Marxovom problemskom polju zahtijeva doduše elegantna, ali problematična teorijska shema povijesne posebnosti kapitalizma, onda je još problematičnija gesta pomoću koje Debord svoju teoriju spektakla zasniva u terminima posuđenim iz Marxove teorije 'fetiškog karaktera robe'. Ta gesta potkopava Debordov pokušaj da 'proletersku revoluciju' mislimo izvan marxovskoga horizonta – zato što je teorija robnoga fetišizma, kao što smo vidjeli, uhvaćena u istu 'hegelovsku' formulu kao i Marxova hipoteza o proleterskoj revoluciji. I više od toga: Debord, time što teoriju spektakla razvija po jednostavnoj analogiji s Marxovim robnim fetišizmom, upropaštava najvažniju tekovinu svoje intervencije, naime svoju temeljnu ideju da se kapitalizma 'teorijski i praktično' lati na nivou njegove *simboličke ekonomije*. Slabo pomaže to što problematiku najprije premješta na područje ideologije i ideoloških aparata, u oblast kapitalističke simboličke ekonomije – ako nakon toga unazad likvidira specifičnost toga nivoa i koncipira ga po uzoru na robni fetišizam, tj. po uzorku 'imanentne simboličke oblasti' kapitalističke ekonomije u Marxovoj hipotezi. Prodor humanističkog, spontanog, neposredovanog rječnika u Debordovim izvodima stoga je samo simptom koji označava mjesto na kojemu Debordova teorija, ako možemo tako reći, *promašuje samu sebe*.

15 To je naravno centralni problem društvene teorije; ovdje ga ne možemo detaljnije obraditi. Radoznala čitateljica i čitalac naći će nešto više o tome u našem spisu 'Marcel Mauss – klasič humanistike', u: M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*, ŠKUC/FF, Ljubljana, 1996. (Cf. i naše napomene o Marxovom konceptu *Gliederung* u: *Raziskave za sociologijo književnosti*, DZS, Ljubljana, 1983., str. 178 ss., posebno 196 ss.)

## Humanistički fetišizam liberalizma

Sama ideja o tome da logika koja se razvila na jednom području može preći i na druga područja gdje ona nastupa kao 'stranac' i gdje je njezin nastup *naddeterminiran* upravo zato što je za područje 'importa' 'heterogen', ta ideja je naravno zanimljiva i vrijedna pažnje. Debordovo rukovanje s tom idejom svejedno je naivno, jer upravo u toj točki ostaje zarobljenikom marxovske paradigme – kada zapravo drži da minimalna imanentna simbolička logika kapitalističke ekonomske sfere s vremenom polako probija i na druga područja. Ako Debordovu zamisao formuliramo tako grubo, tada vidimo kako je ona zapravo samo varijanta na 'ekonomsku određenost u zadnjoj instanci'.

Najnoviji izazov 'neoliberalizma' navodi nas na misao kako se 'prenošenje logika' događa u smjeru suprotnom nego što pretpostavlja Debord. Čini se kao da se *politička* 'fikcija' apstraktnog individua prenosi u izvan-političke sfere i da je posljedica toga prijenosa paradokсна: *društveni odnosi podređenosti i gospodstva za upletene dobivaju fantazmagorični oblik odnosa među slobodnim i 'jednakim' pojedincima*. Taj proces ne vodi u 'postvarenje', u 'fetišizam stvari' i sl., već, upravo suprotno, *humanizira društvena djelovanja*. Društveni odnosi hijerarhija, vlasti i podređenosti, institucionalni odnosi, sve to zadobiva 'fantazmagorični oblik' odnosa među osobama. Ti odnosi opet postaju, kao u pretkapitalističkim formacijama, odnosi osobne ovisnosti, podređenosti i nadređenosti, a njihovi društveni uzroci maskiraju se u fantazije o osobnoj vrijednosti, o osobnoj 'izvrsnosti', osobnim 'zaslugama' ili 'pogreškama', nedovoljnosti itd.. Društvene tenzije koje ti odnosi pokreću, upleteni subjekti doživljavaju kao međusobna trenja, a klasna borba za upletene zadobiva fantazmagorični oblik osobnih intriga. Sama 'doživljajna forma' toga događanja *već je klasna pozicija* u tim borbama. Ako se naime sav taj splet odnosa gospodstva, podređenosti i nadređenosti, iskorištavanja i tlačenja, doživljava kao

biografija pojedinih osoba, kao intriga, kao osobni uspjeh ili neuspjeh, kao 'karijera' i životna uspješnost – tada se *odnosi čuvaju i reproduciraju upravo kroz te predodžbe, bez obzira na to koji subjekti se uspinju, a koji padaju*. U svome naguravanju, međusobnom istiskivanju itd., subjekti samo slijepo reproduciraju strukturu vlasti. Taj način doživljavanja najpouzdaniji je branik koji štiti strukturu gospodstva da nikada ne bude dovedena u pitanje, da ju nikada nitko i ne pokuša potkopati. Onaj tko svoj život doživljava kao 'karijeru', tko si umišlja da živi 'priču o uspjehu', tko svoje uspjehe i neuspjehe psihologizira, 'uzima osobno', doživljava ih kroz optiku međusobnih ribanja – *taj je već na strani ugnjetača, bez obzira na to je li sam parazit ili iskorištavani*.

### 'Novi feudalizam'

To je vjerojatno i temeljni mehanizam onih procesa koje na nivou neposrednoga dojma opažamo kao *ponovnu feudalizaciju društvenih odnosa*. Kapitalističko gospodstvo nikada nije moglo preživjeti, ako se nije oslanjalo na 'pred'-kapitalističke odnose gospodstva. Danas se možemo i ispraviti: 'ne'-kapitalistički oblici vlasti jedan su od bitnih elemenata suvremenog kapitalističkog gospodstva.

Debord je pravilno naslutio da kod suvremenog kapitalističkog gospodstva neće biti presudna ona sfera u kojoj se klasični apstraktni ('slobodni', 'jednakopravni') pojedinac konstruirao i iz koje crpi povijesnu legitimnost: to je naime sfera političke države. Preobrazba apstraktnog individuuma u ideološki aparat države odvija se tako da se načelo apstraktnog individualizma širi u sferu 'individualnih posebnosti', u sferu gdje pojedinac i pojedinka više nisu 'apstraktni', naime u sferu 'civilnog društva'. Stil života, oblačenje, 'imidži' i zabave, cjelokupno područje indiferentizma građanske države postalo je 'ideološki aparat' države novoga kapitalizma. Otuda i najotrovniji plodovi kasne liberalne demokracije – vjerske ludosti i crkveni totalitarizmi, etničke identifikacije i politike 'priznanja'.

Ponovnu 'feudalizaciju' društvenih odnosa prvi je u nas spoznao i o njoj pisao Jože Vogrinc, u vezi sa univerzitetom. Tu je 'refeudalizacija' posebno drastična, karikaturalna, izričita i doslovna, jer barem je univerzitet tako reći 'prirodna okolina' za takve procese, obzirom na to da je 'pred-kapitalistička' struktura gospodstva. Ali iz istog razloga univerzitet nije karakterističan za kasno-kapitalističku 'feudalizaciju'. U slučaju univerziteta zanimljivo je sljedeće: dok se sve oko njega mijenja, univerzitet ostaje sve više 'isti'. Nije se univerzitet integrirao u refeudalizacijske procese kasnoga kapitalizma, nego se kasnokapitalističko društvo sa svojom feudalizacijom ponovo približilo univerzitetu.

Karakterističniji oblik 're-feudalizacije' je nova korporativna 'etika', nove tehnologije vlasti pri upravljanju ljudima u 'menadžmentu'. Radi se o mitologiji uspjeha, lojalnosti nadređenima i poduzeću, korporaciji, personifikaciji odnosa gospodstva u velikim birokratskim institucijama privrede, administracije, javnih službi itd.. 'Obučena u boje uspjeha', ovdje je zaista u pohodu nova *noblesse de robe*.

### Društvo spektakla temelji se na mehanizmima šminkerske svijesti

Ekonomija tih mehanizama zapravo je zanimljiva zato što konsolidiraju vladajuće klase ujedno i postavljaju ustanove za njihovu vladavinu. Istovremeno postavljaju klasnu etiku vladajućih i proizvode pristanak podređenih.

Pomoću političkih, tj. ideoloških, mehanizama uspostavljaju se novi odnosi iskorištavanja i zatiranja – a ujedno se uspostavlja i pozadina na kojoj novo gospodstvo i novo iskorištavanje djeluju 'normalno'.

Ti rituali dakle kompletno montiraju mehanizme za reprodukciju odnosa vlasti i podređenosti. To je naravno samo jedna od dimenzija u produkciji 'javnog mnijenja'. Pa ipak je ta dimenzija privilegirana – vjerojatno upravo stoga što djeluje na području 'ukusa'. A to znači na području gdje – kao što je pokazao već Kant

# 83

**24. siječnja 1966.**  
Studenti Sociološkog fakulteta u Trentu zauzimaju sveučilišne u znak protesta protiv promjene naziva akademskog stupnja (iz diplomirano sociologa u politologa. Drže sveučilište do 10. veljače. To je prva okupacija neke talijanske visokoškolske ustanove. Tokom iduće dvije godine iz raznih čelloga još nekoliko puta zauzeti sveučilište.

**MO»NIK, RASTKO**  
*Utopizam s onu stranu utopije*

**UP&UNDERGROUND**  
Proljeće 2008.

(ironično je da je upravo on mislilac kojega novi liberalizam tako jako zloupotrebljava) – dolazi do aporija u ‘neposrednom’ dodiru, u kratkome spoju između najposebnijeg, slučajnog i univerzalnog, ‘načelnog’. To je mehanizam kojeg poznaje i masovna psihologija: neposredna ljubav masovnoga pojedinca i pojedinke spram ‘vođe’. Ali *diktat ukusa* je još sofisticiraniji (prema tome i uspješniji) nego što je to diktatorska politika.

Ovdje nam je od velike pomoći Freudova masovna psihologija. Ako masu uspostavlja identifikacija (eventualno u unarnom potezu, s ‘*einziger Zug*’), pomoću koje se masovni pojedinci i pojedinke *istodobno* identificiraju s vođom i međusobno prepoznaju – tu je, u stvarima ukusa, mehanizam zamršeniji, jer se radi o *dvojnjoj identifikacijskoj zamci*: za identifikacijsku konstituciju (vladajuće) ‘grupe’ (u političkim terminima: za konstrukciju koalicije između vladajućih grupa) – i za identifikaciju, koja može biti uporištem za dobrovoljno sluganstvo. Prema tome, treba proizvesti identifikacijsku točku koja će moći *istovremeno djelovati u oba registra*. ‘Ugledni pojedinci, pojedinke’, *koji ne pripadaju niti jednoj od grupa*, među kojima se uspostavlja hijerarhijski odnos, za tu su ulogu pogotovo primjereni. Otuda vrijednost koju imaju ‘slobodno lebdeće’ grupe (intelektualci, umjetnici, slobodna zanimanja i sl.) u tim mehanizmima.

Uostalom, postupanje s uglednim osobama je već starodrevno – uzmimo, u ranim klasnim društvima (Grčka, Rim), gdje su nekadašnji kulturni heroji iz ‘rodovskog’ društva dobili novu ulogu u konstituciji klasnoga društva. Neosporan su uzor za prirodnu identifikaciju svih grupa koje se razvrstavaju u nove hijerarhije i sl.

Kod nas je – upravo stoga što se radi o uspostavljanju novoga tipa klasnih odnosa – glad za tim mehanizmima velika: od dodjeljivanja Prešernovih nagrada, do elitnog slovenskog plesa u Beču. Stvar poprima i neke komične elemente. Zbog svoje ideološke slabašnosti nove vladajuće klase nisu sposobne uspostaviti distancu, proizvesti ‘alijenaciju’ koja je uvjet

16 Johan Huizinga, *Patriotisme en nationalisme in de Europeesche geschiedenis tot het einde der 19de eeuw*, Tjeenk Willink & Zoon, Harlem, 1940. [vidi i srpski prijevod: J. Huizinga, *Patriotizam i nacionalizam u Evropskoj historiji do kraja devetnaestog veka*, Prometej, Novi Sad – Tertsit, Beograd, 1996.]

17 Cf. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Norton, New York, 1969. [srpski prijevod L. Trilling, *Iskrenost i autentičnost*, Nolit, Beograd, 1990.]; Charles Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994. (drugo prošireno izdanje; prvo izdanje 1992.); Rastko Močnik, ‘Strpnost, sebičnost in tolerantnost’, *Časopis za kritiko znanosti*, br. 164-166, 1994. (godina XXII).

uspješnosti tih postupaka. Zato su ugledne osobe doduše jako odvojene od podređenih masa – ali ne i od nadređenih grupa. Vlastodršci se vole slikati zajedno sa ‘uzorima’. Kao pandan psihičkome mehanizmu koji vrijedi za mase, za sebe nisu sposobni uspostaviti estetske norme i etičke ustanove koje bi ih integrirale, nego traže utočište u proizvodnji vizualne blizine. Umjesto psihologizacije politike dolazi do njene estetizacije. Oboje je inače karakteristično za fašizme. Možda je naša sreća samo u tome što su oba postupka za sada još odvojena: psihologizacija kod Janše, estetizacija kod nove klase. Možda je u tome prilika da ta klasa ne uzme Janšu za svoga zastupnika. Takve plebejske figure nikada nisu sami po sebi uzeli za svoje. Pa i Mussolini i Hitler su ih morali na to prisiliti nastupom ‘psihologiziranih’ masa.

Te bismo mehanizme morali još detaljnije proučiti: ‘uzore’, a to znači paradigme, koje same po sebi, po svojoj vlastitoj logici, djeluju ‘metaforički’, ta ideologija upotrebljava ‘po blizini’, a to znači metonimijski. Jedna od posljedica toga je da zbog kulturne jalovosti, zbog nesposobnosti da potakne nastanak i razvoj svoje vlastite (vladajuće) kulture, nova vladajuća klasa blokira samostalnost ma koje kulture. Lijepi se na one koji su joj blizu, s obzirom na funkciju, koju od njih očekuje (*glamour*, razne društvenosti, otvorenja izložbi, premijere, proslave: i one su ponovo u modi, čak su i regredirale u nekakvo modernističko čitaoničarstvo) – a druge pak brutalno uništava. Komunisti su terorizirali kulturu zbog svojega intelektualizma – sadašnja nova klasa ju uništava radi svojega antiintelektualizma. A i zbog nečega što je već Huizinga<sup>16</sup> godine 1935. primijetio kao karakteristiku naše civilizacije i što je očito postalo tako samorazumljivo, da je već neprimjetno: zbog *infantilizma* te kulture. Huizinga je mislio na naci-faši parade, sportske igre i političku demagogiju – mi smo to izrazitije opazili u raznim amerikanizmima, a sada je ta Amerika došla i ovamo. Infantilizam postaje posebnom ‘estetskom’ kategorijom, koja se ukršta s drugim mitom egalitarnosti – s ‘iskrenošću’.<sup>17</sup>

Mi, koji svoj kanon još uvijek oslanjamo na razne romantike – na ono što je pravo, te na *fin de siècle*, socijalno-utopijske romantizme i sl., još smo ranjiviji na taj mit iskrenosti. Sada smo, čini se, već na stupnju kada kao iskreno vrijedi samo ono što je infantilno. Rituali 'iskrenosti' kao strategije infantilizma jedan su od značajnih, ako već ne i prevladavajućih, postupaka pri uređivanju odnosa unutar vladajućih grupa, oni su ono što nadomješta odsutnost klasne etike. Ti rituali jedan su od postupaka pomoću kojih se sprečava da se pripadnici, pripadnice vladajućih i sličnih kasta međusobno ne potuku. Tu je opet vrlo važan seksualni kriterij: pravila vladanja su za žene bitno drugačija negoli za muškarce. Pomoću tih razlika bilo bi moguće dokazati da su žene strukturno u podređenom položaju: njihovi rituali unaprijed su udešeni na niže uloge.

Ali vratimo se uzornim osobama i k *imitatio*. Možda je kod nas 'iskrenost' ideološko ime za otpravljanje metaforičke distance i za uvođenje metonimijske blizine – a to znači za lijepljenje na uzore, nećemo reći za 'interiorizaciju' uzora, jer se radi o potpuno 'izvanjskom', ritualnom, čak konvencionalističkom postupku, a ne o 'psihologiji'. (Psihologija je, barem u vladajućim grupama, izumiruća vrsta: tko želi preživjeti, mora ju u sebi ubiti. To je suviše smjelo: otuda priručnici o tome kako nadvladati svoje slabosti – a to znači ono što nas čini jedinstvenima, što nas čini ljudima. – 'Psihologija' je možda još jedina privilegija koja je dopuštena plebejskim masama – jer je eto poluga za njihovo dobrovoljno ropstvo.)

### Trodijelna ideologija vladajućih kultura

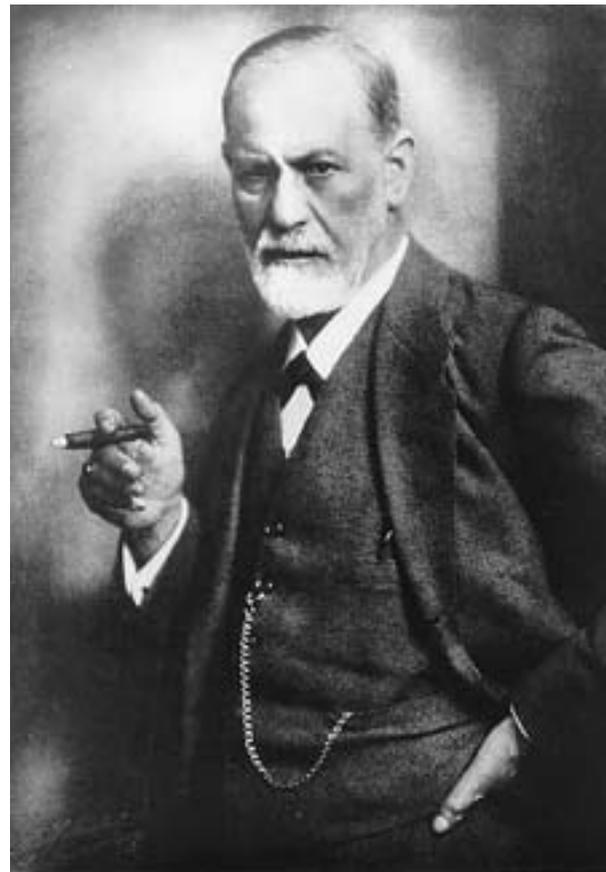
Kada bi se ideološka konstitucija vladajuće koalicije dalje razvijala 'normalno', vjerojatno ne bi išla u smjeru psihologizacije, već u smjeru uspostavljanja etike i estetike – a to znači nove vladajuće kulture. Da se to događa tako sporo i s teškoćama, vjerojatno ne treba pripisati samo 'neobrazovanosti' novih vladajućih klasa i njihovih političkih štitonoša (na kraju krajeva većinom



Adolf Hitler



France Prešern



Sigmund Freud

85

4./5. veljače 1966.  
 Studenti u Berlinu i  
 Münchenu prvi put iz-  
 laze na ulice akcijom  
 lijepljenja plakata izra-  
 ziti nezadovoljstvo  
 ratom u Vijetnamu.

MO»NIK, RASTKO  
 Utopizam s onu stranu utopije

UP&UNDERGROUND  
 Proljeće 2008.

se novače iz prijašnjih 'elita'), već i ograničenjima u samoj sferi 'kulture'. U trenutno vladajućoj kulturi glavnu riječ još uvijek ima književnost, a ona je trenutno prilično fašistoidna institucija. Obzirom na približavanje većinskih dijelova sadašnje *političke* klase katoličkoj crkvi (uz iznimku eks-komunista i nestajućeg dijela 'liberala', svi guraju u tome pravcu), pitanje je hoće li razvoj ići u 'normalnom' evropsko-američkom smjeru – van iz literarizacije, ka vizualnim tehnologijama. Svaka-ko, možemo očekivati da ćemo neko vrijeme živjeti u nekakvom 'trojstvu' vladajućih kultura:

1. tradicionalna literarna nacionalna kultura s fašistoidnom primjesom;
2. katoličko-reakcionarna kultura, bez pravih tehnoloških baza; ili, preciznije, bez svjesnoga iskorištavanja tehnologija – upotreba tehnologija na nivou 'samorazumljivosti, spontanosti i samoniklosti', s postupcima preuzetim iz tradicionalne nacionalne kulture, a to znači s pretežno literarnim obrascima - više kič i narodno štivo, iako sa značajnim osloncem u trivijalnom pisanju-čitanju časopisnih medija i u svakodnevici određenoga segmenta TV: ne samo na TV 3, već i na značajnim dijelovima nacionalne TV; te bismo strukture morali tražiti već u nekim elementima televizijskih 'dnevnik' (tamo gdje je riječ jača od slike, gdje prodiru elementi kućne intimnosti), možda i u sportu, a možda i u nekim segmentima kulture – u onoj kulturi koja se pravi apolitičnom (politizirani dio TV-kulture ide u smjeru tipa 1).
3. pretežno vizualna kultura novoga liberalizma; progresistički dio vladajuće koalicije, oni koji se oblače 'u boje uspjeha', koji su 'etični i uspješni', a to znači prava nova elita postkolonijalne epohe (financijski kapital, dijelovi političke klase – možda oni koji su više ortho-komunističkoga porijekla, neki dijelovi privredno-industrijskog i trgovačkog kapitala, iako bi za te mogli pretpostavljati da u većem dijelu idu više u patrijarhalno katolički

smjer; moguće i dio akademskih mandarina, iako manji dio – obzirom na to da na univerzitetu prevladava katolicizam; zanimljivo je da katolicizam sa svojom crkvom i strankom sve izravnije zastupa najtvrdokornije i najkonzervativnije institucionalne strukture iz prijašnjih vremena – one koje je prije zastupao zadržati dio komunističke stranke). Zanimljivo je da ta – za sada tek nastajuća – kultura svoje obrasce uglavnom uvažava i da je nesposobna za 'literarnu' artikulaciju, a to znači artikulaciju riječima; uveseljava njena nesposobnost da crpi iz ovdašnje vizualne alternativne produkcije – iako ju to dovodi do njihanja između njemačko-austrijskog i američkog modela. Zanimljiva je i odsutnost talijanskog modela koji je možda suviše sofisticiran, odveć kultiviran; možda je to i posljedica netrpeljivosti spram katoličke tradicije, koja je nekako utkana u mediteranski vizualni praznik i raskoš; ta vizualna kultura novoga liberalizma automatski je privlačna netradicionalnim intelektualcima, intelektualcima, možda bi bilo bolje reći 'kulturnom menadžmentu' - i time je postala uzgajalište korupcije, politikantstva i političkog lobiranja, podmetanja pod noge i sl., svega što je prijašnjim tipovima 1 i 2 nekako tuđe, zbog njihovog moralizma (1 i 2 idu zato sirovo i eksplicitno direktno, ne preoblače se i ne maskiraju).

Ako 1, 2, 3, razmjestimo u ideološku matricu, dobivamo 'lessingovsku' opoziciju *Poesie vs. Malerei*, književnost (1) vs. vizualnost (3) – 'neutralni termin' je pak katoličko-reakcionarni tip (2): možda je to razlog da se tip 2, usprkos svestranoj inferiornosti, uopće može održati – i da, barem za sada, možda samo privremeno, igra 'glavnu ulogu', koja je pak vezana na tu (vjerojatno privremenu) strukturu. – Ako struktura ipak nije tako privremena, vjerojatno će se razviti u smjeru stratifikacije: onda bi bila elitna vladajuća kultura tipa 3 popularno-narodna varijanta vladajuće kulture tipa 2, tip 1 visio bi u zraku i strašio fašizacijom – u dosta dobroj poziciji,

ta ovladava školskim aparatom i tradicionalnim civilno-društvenim ustanovama necrkvene vrste. Nekadašnja alter-kultura bila bi cijelo vrijeme u opasnosti ili pak u iskušenju, da se rastvori u 3 ili u 2.

### Današnji spektakl je birokratska epopeja

Smanjimo li apstrakciju i pogledamo li čime se zapravo vladajuća koalicija bavi, vidimo da je njen rad u svim varijantama (političkoj, ekonomskoj, kulturnoj, državno-administrativnoj) upravljanje birokratskim organizacijama – daleko od proizvodnje, daleko čak i od trgovine, pretežno špekulativno ponašanje u raznim registrima, svagda pak organizirano na način birokratskih hijerarhija. Monolitnost svakodnevnog radnog iskustva je iznenađujuća – i dobra podloga za konsolidaciju novih vladajućih grupa. Otuda vjerojatno nova mistika menadžmenta. Umjesto nekadašnjih seminara za mlade aktiviste i političkih škola – ‘menagement and business administration’. Tolike glorifikacije birokratizma još nismo doživjeli. O prošleme režimu možemo misliti štošta – ali je kritika birokratizma ipak bila utkana u njega. Bila je čak jedan od mehanizama tadašnje vlasti – a ona je bila pravo prosvjetiteljstvo, u usporedbi sa sadašnjom apologijom kancelarijske vlasti. Iz toga proizlaze dvije značajne posljedice:

1. Povratak arhaičnih tehnika vlasti, na način interpersonalnih odnosa; nekad *grand seigneur* i njegovi vazali, danas glavni direktor i njegovi područni menadžeri. Ritualni lojalnosti, fingirane korporativne solidarnosti, cehovskih praznika i ‘tihe službe’... ovdje spada i opsjednutost ‘etikom’: novo viteštvo; također novo pljačkaško viteštvo i krda privrženika feudalnih gospodara. Heroizam laskanja. *I naravno, diktatura ‘ukusa’, kao mehanizma socijalne komfornosti.*

U toj stvari sadržano je i više nego li što to proizlazi iz gore navedenog. Ako je ‘smisao’ birokratske organizacije između ostaloga i u depersonalizaciji odnosa, u formalizmu i eksplicitnoj rigidnoj

regulaciji (proceduralnost, jednakost pred propisima i sl.) – tada je naravno paradoks da upravo suvremene birokracije re-feudaliziraju polje svojega djelovanja. One djeluju protiv svoje vlastite logike. Iz toga svakako proizlazi da se odnosi nadređenosti/podređenosti mogu zaoštriti preko mjere koja u suvremenoj civilizaciji vrijedi za podnošljivu. Iz toga proizlaze i kršenja političke jednakosti – tako reći na nivou ‘civilnog društva’. Recimo, ugnjetavanje žena obzirom na ‘izgled’, frizure, oblačenje (propisi u kojima se zahtijeva ‘*profesional look*’, čak i interiorizacija tih ustanova ugnjetavanja u malim oglasima i sl.: ‘uspješna poslovna žena traži stan’, što je samo-opis insinucija toga da neće imati djece, da možda uopće neće imati obitelji, da nema stalnog partnera i da možda niti nema seksualnog života, jer svoju želju sublimira u karijerizam – možemo si misliti kakvi su odnosi na radnom mjestu, ako su tako libidinalno preopterećeni... itd.). Ukratko, tu je cijeli kompleks ‘viška terora’, koji bi morali istražiti.

A to implicira još nešto: da nema niti jednog drugog nivoa odnosa među ljudima – ili barem da nema nivoa koji bi bio nešto drugo, a ne taj institucionalizirani, ‘ritualni’ javni nivo, na kojemu djeluju mehanizmi ideološke interpelacije. Kaže se da nema uzmaca, da ne postoji ništa drugo osim te ustanove koja ‘vara’, jer se pretvara da djeluje ‘javno’, a stvarno nas lovi na ‘privatnom’ – i koja je očito već uništila svaki drugi nivo, dimenziju u kojoj bi bilo moguće uspostavljati međuljudske odnose. Prevedeno u žargon: izvan mehanizama reprodukcije odnosa gospodstva nema više prostora za međuljudske veze. Taj je prostor bio uništen, okupiran, likvidiran. A nije svagda bilo tako. Sada je mogućnost ‘samostalne produkcije’ alternativnih registara društvenosti gotovo uništena. Prostor je monopoliziran. Nema javnosti – postoji samo više-manje monopolizirana proizvodnja nadziranog javnog

mnijenja; nema niti privatnosti, jer je sama javnost strukturirana na način odnosa međusobne ovisnosti i sl. Ovdje naravno 'privatnost' ne razumijemo u građanskom smislu: mislimo na dodatni prostor uzajamnosti, međusobnosti – na prostor koji je u ranijim epohama bio možda bitno značajniji i veći negoli prostor 'javnog djelovanja', 'politika', ukratko, kao prostor javnih stvari.

2. Niže plemstvo množi se silazno, s jedne strane postaje suviše brojno, a s druge omogućuje socijalni kontinuitet među pravim parazitima, naniže, sve do njihovih *valets de chambre*. To potiče ono što se u marksizmu zove malograđanskim mentalitetom: cijelo vrijeme u vrebanju promocije, cijelo vrijeme u strahu pred degradacijom. To potiče klasnu solidarnost preko granica vladajuće klase – poniženi i uvrijeđeni su to riječju i ideologijom. To također nudi 'prirodni', naturalizirani, pseudo-samonikli kontinuitet kroz ogromno socijalno područje, gdje se bez teškoća uspostavljaju mehanizmi za reprodukciju postojećih odnosa.

Stroj ugnjetavanja djeluje tako da se i 'poniženi i uvrijeđeni' identificiraju s idealom svojih ugnjetača i iskorištavača. To su naravno tajne proizvodnje javnog mnijenja, instalacije prisilnih mehanizama identifikacije i razbijanja solidarnosti na svim nivoima. To znači: ne samo da ti mehanizmi uspostavljaju neke ideološke odnose – istovremeno moraju uništavati druge međuljudske odnose – najprije time da im oduzimaju mogućnost artikulacije.

### Trodijelna evropska ideologija i njen kraj

Otkada su u Evropi vladare i njihove štitonoše prestali određivati pomoću genealoškog automatizma, imaju velikih teškoća da barem za ideju vodilju, ako već ne kao stvarnost, očuvaju misao da bi 'mjesto vlasti' bilo prazno, kao što je lijepo, iako ne suviše realistično, zapisao Claude Lefort: u dalekim vremenima, kada je,

18 Georges Dumézil, *Trodijelna ideologija Indoevropljana*, (1958.), ŠKUC/FF, Ljubljana, 1987.

barem na Istoku, još bilo moguće boriti za ideju demokracije. Ako su si Indoevropljani, kako je mislio Georges Dumézil,<sup>18</sup> društvo tisućljećima uređivali po uzoru 'triju redova', ratnika, govornika i zemljoradnika, morali su izaći iz svoje kože još prije mnogo stoljeća, kada su vojnu aristokraciju počeli prepravljati u državnu birokraciju: a epoha, koju su na dnevni red historije postavile intermundijalne klase trgovaca, obrtnika i lihvara, kasnije industrijalaca, financijera i ta monstruoza klasa industrijskog proletarijata – ta epoha dotukla je Evropljane. Da bi katastrofa bila još gora, vrag nesposobnosti da uredi sami sebe gonio ih je na osvajanje svjetskih horizonata: dok su s križem i mačem izvažali samo paniku pred sudnjim danom i iskupljivali narode svijeta ne bi li se pri bliskom kraju vremena mogli naći na prvoj strani strašnoga bijelog boga – dotle je još išlo. Vjerske ratove i svete pohode poznavali su i drugi, ali znali su kako se sačuvati od ludosti. Četvrti Jeruzalem mogao je u ta vremena ostati jednostavno u Istanbulu, nije mu trebalo seliti se na barbarski Zapad. Ali katastrofu se više nije moglo izbjeći kada su ognjeve i mačeve kršćanske ljubavi zamijenili knjigovodstveni računi Istočnoindijske kompanije, plantažnu poljoprivredu trgovina robovima, a heroizam granice ubijanje 'divljaka'... Ako Evropa danas u ljutnji i strahu kleca pred sirovim prostaštvom s one strane Atlantika, možda će joj vremenom sinuti kako se nad nju nadvila njena vlastita ustrojućena karikatura – ta 'Amerika', koja je samo moderna Evropa 'na čisto', njena dosljedna provedba u pustoši, očišćena od svakojakog folklor, kako od evropske trodijelne ideologije, tako i od svih domaćih, utopljenih u krvi, alkoholu i evropskim bolestima.

Demokracija svojom općenitom raspravom, oblikovanjem opće volje, disciplinom izvršavanja i jednokomjernom općenitošću pravila, pokreće koliziju između funkcije 'govora', nekada u monopolu duhovničke kaste i funkcije 'moći', tradicionalno rezervirane za ratničke staleže. Već u vremenima kada je taj obrazac vrijedio, on nije bio stabilan i poticao je sukobe, krize i



ratove. Kada se u dvadesetom stoljeću učinilo da je demokratska formula konačno prevladala, došlo je do zanimljivog recidiva: agenti moći su ili uzurpirali polje govora, često i pomoću oružane sile – ili su govor jednostavno izgnali iz društvene relevantnosti, na obrube čudačkih sektu, jalovoga intelektualizma ili akademskog uredovanja. Kada se konačno oduprla radnička klasa, tiha podloga svim ranijim formulama, na trenutak se moglo nadati da će pomesti militarističke taloge 'trodi-jelne ideologije Indoevropljana' i pomoću kritičkog rasuđivanja teorijske geste slomiti paradokse u koje je ideju demokracije preobrtila profilerska purgerska zatucanost. Revolucionarnu nadu čovječanstva su doduše ubrzo zadržali pomoću nekakvoga atavizma 'trodi-jelne formule' u monstruoznim razmjerima – a oni koji su im uzeli govor, snagu i ponos, bili su sposobni izvesti patetični podvig da upravo na dvjestotu obljetnicu revolucije ljudskih prava i po drugi puta požanju parazitski tandem generala i popova, da već po drugi puta u domašaj historije postave zahtjev svijeta u kojemu onaj koji radi može i misliti i govoriti, gdje je snaga samo snaga riječi i misli, a 'mjesto vlasti' je prazno, stvar svijetu i ničije vlasništvo. Istina je da je i revoluciju 1989. zatekao njen tamni termidor – rezervne armije druge evropske formule, buržujске formule profitera, špekulanata i unajmljenih proroka, iznenadile su ju kamuflirane u neonsku kulturu supermarketa: ali taj protu-udar ne može uspjeti, jer u sebi nosi crva svoga poraza, naime u pretpostavci da za život između rada i potrošnje nije potrebna ni misao ni govor.

Neoliberalna vulgata poznaje samo taj raspon između proizvodnje i potrošnje: pomoću smanjenja poreza potaći ulaganje u proizvodnju: time se otvaraju nova radna mjesta, dakle povećava se potrošnja, što potiče proizvodnju...itd. u plamene zore preporođenog kapitalizma. Demontaža države blagostanja samo je sporedni učinak – breme preživljavanja prenosi se na 'pojedince', a on je navodno zbrinut, ta nosi ga uspinjuća spirala preporođenog kapitalizma. Nažalost, račun ne ispada dob-

ro: rast proizvodnje ne pokreće rast zaposlenosti i ne donosi blagostanje. U zadnjih dvadeset godina se bruto domaći proizvod u Francuskoj povećao za sedamdeset posto, a nezaposlenost je četiri puta veća.

Prijenos ideologije samodovoljnog pojedinca na područje socijalne sigurnosti, javnog blagostanja itd. prouzrokuje samo jedno: povećanje klasnih razlika. Povećanje razlika pak je najpouzdaniji put u neuspješnost, krizu, napetost i sukobe: najveći rasponi u prihodima su u 'nerazvijenom' Brazilu, najmanji u 'uspješnom' Japanu...Kao što je zapisao već stari Marx: kapitalizam sam proizvodi uvjete za svoje ukidanje.

Prvi puta objavljeno u tematu "Spektakularna raskritja", Časopisa za kritiku znanosti, br. 182, 1997. godine u Ljubljani; poslije i u knjizi R. Močnik: Teorija za politiko, Založba /\*cf., Ljubljana 2003. Uskoro i u novoj zbirci Močnikovih političkih eseja na hrvatskom jeziku.

Sa slovenskog preveo Srečko Pulig

89



1. srpnja 1966.  
Na Brionskom Plenu-  
mu smijenjen Alek-  
sandar Ranković,  
dugogodišnji ministar  
unutrašnjih poslova i  
šef jugoslavenskih  
obavještajnih službi.  
Nastavak liberalizacije  
započete prethodne  
godine privrednom  
reformom.

MO»NIK, RASTKO  
*Utopizam s onu stranu utopije*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

# TRAVAILLEURS FRANCAIS IMMIGRES TOUS UNIS

A TRAVAIL EGAL SALAIRE EGAL

A LAVORO UGUALE SALARIO UGUALE

A TRABAJO IGUAL SALARIO IGUAL

ΙΑΙΑ ΔΟΥΛΕΙΑ ΙΔΙΑ ΠΛΗΡΟΜΗ

A TRABALHO IGUAL SALARIO IGUAL

KAKAV UČINAK TAKVA ZARADA

لأعمال مساوية أرباح مساوية



# MIKULIĆ, BORISLAV

**Politički nađon filozofije i njegove  
sudbine, ili 'dijalektika  
prosvjetiteljstva' u doba debakla**



# MIKULIĆ, BORISLAV

**Politički nađon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla**

*Predsjedniku Republike  
i predsjedniku Saveza komunista Jugoslavije  
Beograd*

*Studenti i nastavnici Zagrebačkog sveučilišta, okupljeni na svom velikom revolucionarnom socijalističkom zboru u Studentskom centru, izražavaju ti punu podršku za dosljednu humanizaciju i revolucionarni preobražaj našega društva na načelima socijalističkog samoupravljanja.*

— *Studenti i nastavnici Socijalističkog sveučilišta '7  
Sekretara SKOJ-a' u Zagrebu<sup>01</sup>*

**O**pće je mjesto da se odnos filozofije sa svojom političkim 'okolinom' – ukoliko se pod *odnosom* podrazumijeva ambicija filozofije da racionalne sadržaje svoje specifične teorije prenese iz idealnog medija misli u 'vanjsku stvarnost' – povezuje s dobom prosvjetiteljstva i apsolutizma u 18. stoljeću. To je začudno kašnjenje jer, s jedne strane, *ta* ambicija filozofije u *takvim konfiguracijama* nije specifično moderna, poznata je najkasnije od Platona i njegova 'poslovnog putovanja' na Siciliju, ako ne i od pitagorejskih vremena; s druge strane, moderna filozofija poznaje i bitno drugačije, sebi imanentnije i specifičnije konfiguracije *odnosa* s 'vanjskom stvarnošću' koje je formulirao Hegel: filozofija je *zahvaćanje svoga vremena mislima*. Za Hegela, filozofski *odnos* sa svijetom nije tek isporučivanje gotovih misaonih proizvoda u paketu od metafizike do etike elitnim političkim konzumentima, od vlastodržaca do njihovih konkurenata, kako je u nizu od Platona preko Spinoze mislio još i Fichte, neposredni Hegelov prethodnik i učitelj, koji se nakon niza političkih udaraca svojoj teoriji o ukidanju vlasti nesretno povezao s masonima.<sup>02</sup> Od Hegela, odnos filozofije sa svijetom i sâm mora biti filozofski, i zato se taj odnos više ne može bez regresije postavljati kao *eksport formi* nego, naprotiv, kao *import građe*, tj. kao refleksivna prerada i uvođenje društvenih i epohalnih

uvjeta filozofije u samu filozofiju, tj. 'postajanje umnog zbiljskim'.

Taj zahtjev nije, dakako, puka suprotnost metafizičkoj tradiciji filozofije, koja kulminira s racionalno-filozofskom kolonizacijom politike u prosvjetiteljstvu, nego se kao *ukidanje* naslijeđene dihotomije filozofija-svijet, metafizika-kozmos, ponaša prije kao prevrat sublimnog zadovoljenja erotičkog nagona – koji *filozofija* u svome tradicionalnom samorazumijevanju tako rado sebi pripisuje kroz figuru *ljubavi za mudročću svijeta* premda je ime *philo-sophia* zapravo formulacija celibata ili apstinencije – u nagon za smrću kroz ostvarenje. Utoliko, navodni kraj ili smrt filozofije kroz zamjenu 'ljubavi za znanje' apsolutnim znanjem krivo je ime za pravi predmet Hegelova ukidanja: za dvojnost filozofija-stvarnost kao *unutrašnji rascjep* filozofije a ne njezin izvanjski rascjep sa svijetom, u kojem joj čak i njezino vlastito znanje ostaje izvanjsko i nedostižno. Umjesto te hipokrizije ljubavi za znanje hegelovski kraj filozofije nije tek sunovrat u smrt i suspenzija povijesti u aktualnoj pruskoj monarhiji nego novo stanje stvari u kojem ni filozofija ni njoj tuđa fizička i politička stvarnost ne postoje u starom stanju u kojem je filozofiji, da bi bila svjetovna, potrebna ta stvarnost kao politička proteza ili aparat za hodanje.

To staro stanje otuđenosti filozofije od političke stvarnosti i obrnuto, bilo je i ostalo *prije i poslije* Hegela takvo da se položaj *politički mislećeg* filozofa dade glatko, gotovo bez ostatka, opisati položajem prirodnih znanstvenika koji su u 20. stoljeću preuzeli ulogu 'savjesti čovječanstva'. Bez obzira na staru vezu između metafizike i etike, koju u klasičnom obliku ne nalazimo samo kod racionalista Platona, Spinoze ili Leibniza, nego i kod empiristički realnih racionalista poput Hobbesa i racionalnih empirista Lockea, sva razlika između suvremenih metafizičara, poput matematičkog filozofa Russella, i fizičara poput Einsteina, Oppenheimera ili današnjih genetičara leži u većoj popularnosti ovih drugih, koja je bez sumnje rezultat suvremene idolatrije znanstvenog

znanja. Njihova zajednička crta je preskok ili ireducibilni jaz između teorijskih sadržaja visoko specijalnih i apstraktnih znanja i njihove opće političke prakse u službi (ovog ili onog) 'čovječanstva'.<sup>03</sup> Upravo taj jaz je ono što stvara tlo za historijsku pojavu subjekta filozofije kao *nastajućeg posrednika*, i to kako se čini, od nastanka filozofije kao takve, ali upravo to je također i tlo koje je svojim konceptom apsolutne misli preorao i uništio Hegel. Marxovo ukidanje filozofije kroz 'ozbiljenje', čija teorijska istina leži možda ipak samo u Hegelovu ukidanju zbilje i filozofije u apsolutu, izražava razloge za prestanak postojanja klasičnog modernog intelektualca u njegovoj povijesti od Zole do Sartrea, iako te razloge iskušavamo tek u postmodernom doba kao pojavu *nestajanja* posrednika. No, čini se da ona ipak ne predstavlja posljednju riječ historije u vezi sa 'smrću' intelektualca. Osim što njegov grob sublimira produktivne napetosti u diskursu postmodernog doba, sudeći prema recentnom sukobu Vatikana s 'griehom znanosti', prirodni znanstvenici su ti koji ne samo da moraju braniti svoje cehovsko pravo na autonomiju istraživanja nego će time, *nolens volens*, zadovoljiti potrebu za posrednikom slobode kao općeg interesa, tj. postati novim 'posljednjima na svijetu' koji osim loših plaća mogu izgubiti još samo destruktivne i suspendirajuće uvjete svoga rada.

### 1. 'Dijalektika' intelektualca

Na toj pozadini, i prosvjetiteljski ulog u igri odnosa filozofije s empirijskim političkim svijetom uhvaćen je u tradicionalni strukturni procjep između teorijskog-i-praktičkog, misli-i-stvarnosti, razuma-i-prirode, metafizike-i-politike, i po tome nije nipošto specifičan. Ono što ga odlikuje od klasične tradicije kao *početak* modernog doba nije toliko utemeljenje racionalne metafizike u subjektu nasuprot objektu koliko *funkcionalni eksponent kartezijske metafizike subjekta* – figura filozofirajućeg uma kao kritičkog intelektualca *umjesto* herojskog otkrivača istine. Taj početak tentativno možemo identificirati sa *zabranom* Voltaireovih *Filozof-*

01 Citat prema: *Praxis* 1-2, 1969., 'Jun-Lipanj 1968. Dokumenti', str. 190.

02 Usp. Johann Gottlieb Fichte, *Philosophie der Maurerei*, Leipzig: Felix Meiner, 1923. (neu herausgegeben und eingeleitet von W. Flitner); prijevod *Filozofija zidarstva*, u: Tajna kultura. Mistika političke ekstravagancije (tematski blok, ur. Kiril Miladinov), *Treći program Hrvatskog radija* 37, 36-61, preveo i priredio s dodatnim bilješkama Borislav Mikulić; doradeno i prošireno knjižno izdanje Zagreb: Jesenski i Turk, 1999.; za kulturno-historijsku pozadinu ove Fichteove epizode usp. osobito studiju Wilhelma Flitnera (nav. mj.).

03 Poznato je da je još Husserl koristio izraz 'Menschheit' (čovječanstvo, čovječstvo) u množini, u značenju partikularnog collectivuma 'ljudstvo', nacija. Svoj program 'europizacije tuđih ljudstava' iz tzv. *Krisis-Schrift* iz 1937. Husserl je mogao doživjeti na vlastitoj koži samo da je uživao do pokretanja logistike za 'konačno rješenje' te europizacije u Auschwitzu; umro je 1938. ne dovršivši spis, ali je dočeka vrijeme zabrane objavljivanja svojih radova. Spis je objavljen djelomice u izbjegličkom časopisu *Philosophie*, br. 1, Beograd, 1938., a u cijelosti je Husserlov nedovršeni nacrt objavljen tek 1954. (Husserliana sv. VI, Haag-Dordrecht: 1954.; prijevod: *Kriza evropskih znanosti i transcendentala fenomenologija*, Zagreb: Globus, 1990.)

04 Pisma su izvorno najprije objavljena u Londonu 1733. na engleskom jeziku kao anglofilsko štivo jednog Francuza, da bi tek potom izašla na francuskom u Parizu 1734. gdje su izazvala skandal, osudu pariškog parlamenta i zaplijenu, a Voltaire, koji se u strahu od hapšenja sklonio u provinciju, smio se vratiti u Pariz tek godinu dana kasnije. Cf. *Letters concerning English Nation* by Mr. de Voltaire, London MDCCXXXIII; *Lettres philosophiques*, Paris MDCCXXXIV. Pisma su u nizu brojnih reizdanja nedavno doživjela i tzv. 'kiosk' izdanje u ediciji *Le Monde* (Paris: Le monde de la philosophie-Flammarion, ur. Roger-Pol Droit, 2008. — Usp. hrvatsko izdanje *Filozofska pisma*, Zagreb: Demetra 2003. (I. sv.), 2006 (II. sv.).

05 Bez toga uvjeta, čini se da važi pravilo 'jednom kritičar — uvijek kritičar', koje potvrđuje podozrivost prema intelektualnim disidentima koji i nakon emigracije u tzv. slobodni svijet 'i dalje' ostaju kritični, socijalno 'neadaptabilni', 'melankolici', 'vječni nezadovoljnici' itsl., ili pak svoj kritički habitus adaptiraju na diskurs veselih neurotika i postaju duhovitim intelektualnim zabavljačima nove kulturne publike. Među novim, tranzicijskim emigrantima, u prvi tip bi spadali intelektualci poput Dubravke Ugrešić, u drugi, Slavoj Žižek i rusko-njemački pisac Boris Kaminer.

*skih pisama*.<sup>04</sup> Ta zabrana čini međutim samo funkcionalnu pozadinu ali ne i supstanciju *nastajućeg* posrednika. Moderni heroj kojeg nazivamo intelektualcem nema supstancije pa otud ni integriteta ni poštenja koje bi ga legitimiralo *prije* ili *nezavisno* od funkcije intelektualca. Izvan te funkcije on je samo istraživač i, utoliko, udarnik istine i heroj znanosti, najčešće politički naivan apologet ili oportunistički šutljivac. On ne postaje intelektualcem po tome što iz svoga zabrana prelazi u areal općosti, bilo kao pozitivno angažirani apologet (društveni radnik, nacionalno svjestan itsl.) bilo kao kritički nastrojeni aktivist (disident), nego po tome što – rečeno hegelovski – nešto izvana, iz stvarnosti kao drugog, ulazi u njega, ali bez hegelovskog ukidanja drugog u mislima ili marxovskog ukidanja misli u drugom. Taj neukinuti moment, koji ne mijenja privilegirani položaj subjekta i ne ukida rascjep između misli i stvarnosti, nazvat ću *strukturom cinizma* nužnom da heroj istine (znanstvene, filozofske ili literarno-mitotvorne) postane intelektualcem. Voltaire je njegova historijska paradigma i ujedno nevidljiva, cinična strana sjajne plejade intelektualaca-disidenata u zapadnoj kulturi 19. i 20. stoljeća, od (najkasnije) Heinea i Zole do 'šezdesetosmaša' Sartrea i Marcusea i njihovih izdanaka do vremena *nestajanja* s padom 'zida' 1989.

Premda se može činiti da je citirana zabrana samo još jedan istovrstan događaj u nizu zabrana filozofskih knjiga i spaljivanja njihovih grešnih autora, čega se bojava još Descartes, ne treba zanemariti da zabrana Voltaireovih *Filozofskih pisama* nije akt crkvene vlasti nego *građanske*, *takoreći demokratske vlasti*, i nije izazvana toliko sadržajima koji bi pogodili crkvenu ili svjetovnu *auctoritas*, koliko *impertinentnim tonom* ironiziranja svih autoriteta, i nebeskih i zemaljskih. Nakon Hobbesove kritike crkvene države u *Leviathanu*, otkazivanje snishodljivog tona prema eklezijastima činilo se manjim prijestupom nego ignoriranje doličnog tona prema svjetovnim, pa čak i 'građanskim' eminencijama poput članova gradskog parlamenta Pariza. Ipak to nije glavni

razlog za epohalni zasjek ove zabrane. Naime, premda bi se pojava filozofa kao novog tipa kritičkog intelektualca historijski mogla locirati čak skoro jedno stoljeće ranije, od Hobbesova vanjske emigracije u Francusku ili od Spinozine 'unutrašnje emigracije' u Amsterdamu u profesiju optičara, ovi su mislioci zajedno s Voltaireom, a za razliku od prethodnog doba *tragičkog herojstva* slobodnog duha – za koje stoje figure poput Galileja, Bruna ali i Jana Husa – pronašli emigraciju ne samo kao oblik spašavanja golog života nego *disidenciju* kao *kalkulirajući modus vivendi* s progoniteljskom silom. Ako je engleski kralj za Voltaireove obrazovne emigracije u Londonu (1726–28.) bio bolji nego vlast u Engleskoj 80-ak godina prije, u doba građanskih ratova 1642–51., to ne znači da je francuski kralj za Hobbesova (preventivnog) bijega i egzila u Francuskoj 1640–51. bio išta bolji od loše engleske države. No zato je engleski kritičar engleskog vladara, kao i francuski kritičar francuskog kralja, u svako doba mogao ipak računati na 'toleranciju' tuđeg kralja, pod uvjetom da je ovaj svjedočio o prednostima njegova kraljevstva, kao Voltaire sa svojim *Pismima*.<sup>05</sup>

No, ipak se moment emigracije, bilo vanjske ili unutrašnje, ne čini dovoljno diskriminativan da bi obilježio *moderno* doba. I Anaksagora i Aristotel morali su otići u progonstvo iz istog razloga kao i moderni: kao teoretičari došli su na zub 'javnom mnijenju'. Diskriminativni moment postaje uočljiviji ako uzmemo u obzir *izvanjske* okolnosti, naime to da su antički emigranti pobjegli iz Atene, iste države u kojoj je u međuvremenu još jedan od njihove sorte stradao zbog *odbijanja emigracije*. Riječ je, dakako, o Sokratu, tragičkom heroju dosljednosti u stvari od koje se *patološki* nije mogao odvojiti – od vjernosti *novootkrivenom principu svoje istine* koja je ujedno i *istina sama*. Ono patološko leži u sâmoj vrlini dosljednosti. Naime, premda je Sokrat kao sâmo-svojebrinitelj izgubio na sudu, što znači da je sâmo *načelo nezavisne istinitosti* izgubilo sudski proces pod *kontingentnim* okolnostima neumnosti gomile, nije htio primijeniti te iste uvjete kontingencije na svoju empirijsku

sudbinu, koju je također smatrao kontingentnom, i – pobjeći, nego je odbijanjem da pobjegne u emigraciju omogućio trijumf kontingencije i nepravde nad istinom i pravdom, i zato je kriv. Sokrat je izvan svake sumnje odgovoran za slijepu dosljednost principu *neposredne* istovjetnosti između subjektivne i intersubjektivne istine, što znači, za nedostatak politike s istinom kao da ona transcendirira i sâmo stajalište uma s kojeg on govori i koji je, nasuprot religiji i običaju, postao izvorom praktičkog djelovanja teorije zahvaljujući upravo *kontingentnim* uvjetima njegove osobnosti.

Ono što čini osobitim Voltaireov ulog u *Traktatu o toleranciji* iz 1763.<sup>06</sup> nije sâmo zauzimanje za istinu, koje bi, kao takvo, bilo samo ponavljanje sokratovskog momenta. Novum je to što se zauzimanje za istinu kao univerzalnu vrijednost ne odvija kao proces za svoj partikularni slučaj nego za *tuđi slučaj*, i što kao intervencija nema kvalitetu *osobne strasti*. Voltaireovo zatvorsko iskustvo Bastille ima, čini se, drugačiju funkciju.<sup>07</sup> Na mjesto subjekta, koji je u slučaju Sokrata još bio ujedno stranka-i-advokat, na pragu moderne s Voltaireom ponovo nastupa ono ‘pred’-sokratičko, *sofističko* udvojenje na advokata i stranku, ali *sub specie* višeg, plemenitog, *sokratičkog* načela. Radikalno zauzimanje za istinu nije, dakle, više radikalno zato što žrtvuje svoga nosioca nego zato što ustrajava u paradoksu da se herojstvo neustrašive beskompromisnosti po cijenu vlastita života pretvara u cinizam zamjene žrtve: Voltaireova *strast istine* preko obrane jednog (već mrtvog) hugenota odvija se u dvostruko *otuđenom* obliku kao zauzimanje za *drugu osobu*, čija je sudbina (osuda na smrt) već toliko gotova stvar da nimalo ne aficira ni osobni položaj filozofa-branitelja spram vladara niti stvar koja je zapravo predmet apologije: to nije više istina, ni osobna ni interpersonalna nego – *načelo vjerske tolerancije* ili pravo drugog na njegovu zabludu.

U toj perspektivi, Voltaireov ulog nije, kako bi se moglo pomisliti s obzirom na Sokratovu autoapologiju, *depatologizacija strasti za istinu* niti *depersonalizirajuća objektivacija interesa* subjekta za spašavanje *načela* vjer-

ske tolerancije i njegovo uzdizanje iz partikularnog prava u *opće* ljudsko načelo. Obrana jednog hugenota skriva u sebi taktiku zamjene ili podmetanje drugog krivca za žrtvenog jarca umjesto filozofa, jer se *načelo tolerancije*, iako genuino filozofsko-teorijsko dostignuće i (tada kao i sada) još *ne-ozbiljeni* princip društvenog života, zahtijeva u obliku surogata: kao pravo na različitost kroz individualnu (i kolektivnu) slobodu *vjeroispovijesti* ili života u *neracionalnom* obliku svijesti, ali ne i kao izravni zahtjev političkog prava na *bezuovjetnu slobodu* filozofske kritike. Jer, kao što to pokazuje i Hobbesov nesigurni položaj i u Francuskoj i nakon povratka u Englesku, sloboda kritike uvijek je pod sumnjom bezbožništva kao ultimativnog oblika nepoštivanja autoriteta.<sup>08</sup>

Naravno, tajna paradoksa je u tome da je filozof svojom borbom za filozofsko načelo tolerancije već implicitno, *ipso facto*, uzeo slobodu kritičkog filozofiranja, ali da bi izbjegao sukob i pogibelj, nije ga javno deklarirao kao svoje *građansko pravo* jer se, za razliku od jednog hugenota koji svojom vjeroispoviješću odudara od totalne hegemonije katolicizma ali ostaje u sistemu vjere, uzdiže na metapoziciju kritike koja delegitimira samo *mjesto* vladara. U tom smislu, Sokratova iskrenost ili strast istine bila je čista naivnost; budući da je praksu kritičkog ispitivanja običajnosti predstavio u žargonu te iste običajnosti (kao glas demona ili ‘unutrašnjeg božanstva’), ipak je umro kao običan hugenot među katolicima. Da bi njegova ‘istinska vjera’ transcendirala horizont vjerovanja, koji je smatrao doksastičkim, on sam je morao ludički transcendirati sebe, potuđiti se u svoje drugo – postati sofistom poput Gorgije. To podvojenje ili shizofreniju istine kao načela borbe proveo je tek Voltaire i time, iako u filozofiji ništa više od eklektika, postao najorginalnijim izumom filozofije – intelektualcem ili konceptualno proturječnom ali realnom figurom *iskrenog cinika*.<sup>09</sup> Ako je Zola drugi pravi historijski početak beskompromisne principijelnosti, borba za ljudska prava “drugih” danas legitiman je nasljednik Voltaireove supstitucije direktne kritike moći za pravo

06 *Traité sur la tolérance. À l'occasion de la mort de Jean Calas*, tiskano u Ženevi 1763.

07 Jedanaest mjeseci 1716–1717. zbog stihova protiv regenta i na kraće 1726. zbog uvrede viteza de Rohana, nakon čega emigrira u Englesku na dvije godine.

08 Slično potezu pariškog parlamenta sa zabranom Voltaireovih *Pisama* odmah po njihovoj objavljivanju 1734., i engleski Donji dom (House of Commons) još 1666. tražio isljedivanje o ‘*Levijatanu* gospodina Hobbesa’ pozivajući se na svoj *Ukaz protiv ateizma*, na temelju kojeg su “neki biskupi digli uzburu kako bi starog dobrog gospodina [sc. Hobbesa] spalili kao krivovjerca”. Vidi npr. kronologiju Hobbesova života u: *Leviathan*, edited with an introduction by J. C. Gaskin, Oxford University Press, 1996. [Prijevod: *Levijatan*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2004.]

09 U svojoj prezentaciji *Le Monde* ova kiosk-izdanja Voltaireovih *Pisama*, *Traktata o toleranciji* i *Posljednjih spisâ o Bogu*, Roger-Pol Droit propagira kontinuitet ‘moderne intelektualnosti’, koju uspostavlja Voltaire, s linijom koja počinje s ‘pojavom filozofije’ od Sokrata, Diogena kinka preko Lukiana do Rabelaisa i Montaignea, koji su prije Voltaira također “znali upotrijebiti kaustički pogled kao način filozofske intervencije” (nav. mj. str. XV). Droit ne uvida ireducibilnu strukturnu razliku u pozicijama Sokrata i Voltaira, kao i kulturno-historijsku okolnost da je Voltaire usprkos stalnim prijetnjama vlasti i moćnika, pa i batinama i zatvoru u Bastilli, sudjelovao u svim formama života tipičnim za društvenu elitu: putovao je, bio je književna zvijezda i junak salona. Utoliko, njegova posmrtna rehabilitacija hugenota Jeana Calasa, stradalog zbog vjerske netolerancije, ima sve karakteristike Gorgijine ‘Obrane Helene’.

na vjeroispovijest, kao što je i pohvala Engleske bila zamjena za kritiku Francuske.

Na drugom kraju moderne kao doba prosvjetljenog cinizma, u 20. stoljeću, koji mnogi entuzijasti apokalipse – nadahnuti bilo Heideggerom bilo njegovim antipodima, Adornom i Horkheimerom – vide kao početak kraja svjetskih dobâ u kulminaciji instrumentalističkog uma kroz eskalaciju tehničke moći metafizike i slom humanističke civilizacije u II. svjetskom ratu i eksploziji prve atomske bombe, to filozofsko prisvajanje ‘svoga vremena’ obilježeno je posebnim oblikom koji je ostao više ‘preboljen’ u filozofskoj zajednici nego filozofski reflektiran. Poznat je kao (navodno) otrežnjenje upravo fundamentalnog kritičara *tehničke vladavine metafizike* od nacifikacije filozofije, naime Heideggera, čiji je abruptni kraj rektorovanja u Freiburgu eufemistički nazvan ‘povratkom filozofa sa Sicilije’. U tome rasponu od početka do kraja moderne – sa sviješću o ponavljanju loše sudbine političkog nagona filozofije da kao (navodno) čista apstraktna misao izade iz sebe – ocrta se njezin odnos sa svijetom kao sâm *politički projekt filozofije*. Manje uzvišeno rečeno, to prelaženje filozofije iz ‘sebe’ u ‘drugo’ ponaša se kao neka vrsta permanentnih pregovora filozofâ s vladarima oko *realnog* udjela filozofije u metapoziciji koja joj pripada po pojmu i porijeklu. Drugim riječima, filozofski posao kao zahvaćanje svoga vremena u mislima, nije samo refleksija svijeta, s opredmećujućim smislom objektivnog genitiva, u kojemu se svijet pojavljuje onoliko totalno raspoloživ koliko subjekt ostaje nevidljiv, nego nosi sobom kao nužnu, ali manje tematiziranu, stranu odnosa s drugim subjektima, usljed koje bismo *filozofiranje* morali istinitije nazvati ‘suživotom’ (*syzên*) filozofije s političkom moći ili čak ‘zajednicom’ (*koinônia*), sve do personalne unije. Ako je subjekt efekt epistemičkog nagona po svome porijeklu, taj nagon je politički po svojoj sudbini. Platon mu je u *Državi* dao idealističku formulaciju i razrješenje postavivši filozofe za vladare po prirodi, ali sukladno zakonima druge ili umne ljudske

prirode. Međutim, to rješenje je manje ‘idealističko’ u ontološko-teorijskom smislu, kako smo ga navikli shvaćati, nego u strukturno-političkom smislu, i to zbog *transparentije* i *demokratske dostupnosti* položaja filozofâ i *kontinuiteta* njihove pozicije s ostatkom *politeie*. Suprotno tome, u *Zakonima* je metapozicija filozofâ-vladara dobila *realnije* rješenje upravo zato što istina plaća danak politici da bi ostala vjerna svojoj želji: kao aparat vlasti u liku ‘noćnog savjeta’ filozofski vladari su mistično otuđeni poput izvora Mojsijevih zakona od Boga koji se krije iza vela.

Historijat te nagodbenjačke sudbine političkog nagona filozofije ima, dakako, i svoju veseliju stranu. Ona je do sada pokazala neke poznate rezultate barem na jednoj strani pregovaračkih stolova: nekoliko puta smo kroz historiju (visoke) kulture saznawali tko je filozof među vladarima, od Marca Aurelia, preko Friedricha Velikog do Franje Tuđmana. Na drugoj strani, osim filozofa na sceni antičkih i renesansnih vladarskih palača, preko prosvjetiteljskih savjetnika apsolutnih monarha do radikalnih kritičara iz ‘68. i njihovih današnjih nasljednika među konformistima tranzicijskog debakla modernih društava s obje strane ‘zida’ od 1989. naovamo, nismo saznali tko je kralj među filozofima usprkos brojnim pretendentima. U nekim institucionalnim oblicima te sublimne povijesti političkog nagona filozofije njezini empirijski subjekti – filozofirajuće osobe u ‘svome’ vremenu i prostoru – izivljavaju ga u krajnje različitim oblicima, u rasponu od životno pogibeljne oporbe do egzotičnog poltronstva. U nastavku ću kroz revijalni pregled tih naizgled ireducibilnih oblika poštenja i pokvarenosti pokušati identifikirati točku njihove reducibilnosti.

## 2. **Prijevara vladara**

Utopijski spisi kasnog Srednjeg i ranog Novog vijeka važe doduše, s jedne strane, kao povijesni amalgami klasično-antičke filozofske protreptičke literature za vladare na tragu Platonovog projekta filozofske

**Studenti 1966.**  
 U organizaciji Nacionalnog odbora za Vijetnam (CVN) u pariškoj dvorani Mutualité održan skup "6 sati za Vijetnam".



**MIKULIĆ, BORISLAV**  
*Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla*

UP&UNDERGROUND  
 Proljeće 2008.

10 O tajni u samom srcu javnog v. npr. moj esej 'Tajno društvo — svrhe javne. O zavjereničkom avanturizmu filozofije' u: *Tajna kultura. Mistika političke ekstravagancije* (tematski blok, ur. Kiril Miladinov), *Treći program Hrvatskog radija* 37, 1992., str. 17-25. Za novije priloge iz različitih (filozofsko-teorijskih, političko- i pravno-filozofskih, arhitektonsko- i filmsko-teorijskih) pristupa problematici tajnosti u samom javnom v. sada Petar Bojanić (ur.), *Politike tajne. Tajna, tajna služba, služba države bezbednosti*, Beograd: Narodna biblioteka Srbije-Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2007., osobito Boris Buden, 'I poslije zida zid. O društvenom karakteru tajne', str. 373-386.

11 Za složenost dihotomije egzoterijsko-egzoterijsko u odnosu teorije i (političke) javnosti kod Platona od naslijeđenog modela interpretacije kroz tradiciju v. Thomas A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, 1993, prijevod: *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Zagreb: Jesenski i Turk 2000., pogl. (26), 'Razlika između ezoterije i tajnosti'.

države (i njegove sicilske političke avanture, o kojoj on s rezignacijom izvještava u *VII. pismu*); s druge strane, oni su još izravnije reminiscencija na Augustinovu ideju Božje države. No, dok ovi antički utopijski projekti nose izravno pečat želje za neposrednom stvarnošću sadržaja mudrog filozofskog nauka o pravednoj i sretnoj državi, dakle za *neposrednom* stvarnošću umnih sadržajâ filozofije u kojoj bi filozofi imali jedno od mjesta u dobrom i mudrom poretku stvari – pa zato Sokratova *aktivna kritika polisa* djeluje kao apsolutna historijska iznimka ili, doslovno, kao zemaljska kritika među oblacima – u modernističkoj se refleksiji o dobroj i pravednoj državi na prvom mjestu javlja filozof kao historijski *subjekt kritike* ili, manje emfatično rečeno, kao korektor knjige svijeta. Time je ono što se u klasično-filozofskoj antičkoj kritici oblikâ vladavine, kao u Platonovu *Politiku* ili u Aristotelovim prikazima ustavâ pojedinih grčkih gradova-državica, javljalo samo *implicitno* – naime kritika političke zbilje nastala iz duha političko-filozofske teorije – u modernizmu stupilo programatski na historijsku scenu politike: filozof kao kritik političkog stanja unutar općeg stanja svijeta i kao korektiv vladara, ili bolje rečeno – kao (samoprolašeni) nosilac *savjesti* koji više ne želi umrijeti nego biti suvladar. Na mjesto filozofskog savjetnika vladara, stupio je, upravo s Voltaireom, filozof kao 'savjesnik' modernog društva i javni branitelj načelâ modernosti kao prvih žrtava tog istog društva.

Ipak, u toj se promjeni odnosa filozofije i zbilje, u prijelazu iz implicitne u eksplicitnu političku poziciju filozofije, ne događa tek promjena medija, još manje izmjena vidikovca, a ponajmanje izlaženje nutarnje misli u izvanjskost, apstraktne ideje u objektivni duh. Ta razmjena duha filozofije za stvarnost, filozofske konstrukcije svijeta za svjetovnost filozofskog subjekta, nije ni apsolutni historijski *novum* – već je, naime, za pitagorejce kao filozofsku sektu posvjedočen neposredni utjecaj na ondašnju lokalnu politiku<sup>10</sup> – niti ona u sebi sadrži moment historijske nužnosti. Naime, od kartezijanskog

prevrata u samoj nutrini filozofije, u tradicionalnom filozofskom realizmu ideja iz kojeg tradicionalna metafizička filozofija crpi vjeru u neposrednu stvarnost svoje slike svijeta i gradi materijalne oblike te vjere, filozofija sad ponovo *zna* ne samo za *razliku* između mišljenja, svog intrinzičnog medija, prema tzv. stvarnom svijetu – razliku poteklu iz iskustva nemoći da se filozofsko mišljenje neposredno svede na svijet, iz iskustva *otpora svijeta prema filozofiji* – nego također i za nesvodivu razliku zbilje spram mišljenja. Metafizika neposredne *istovjetnosti svjetovâ* (svijeta idejâ i svijeta stvari) samo je ekstrapolirani analogijski model sâme metafizičke teorije, koja uvijek iznova mora tražiti kriterij svoga važenja ili će vječno ostati izložena izvanjskom rascjepu sa 'stvarnošću' i iznutra ostajati pred lošom dilemom egzoterijsko-egzoterijsko.<sup>11</sup>

Ono što određuje modernističko raspoloženje same teorije, pa i same metafizike u obliku racionalizma, jest upravo uvjerenje o nesvodivosti dvaju svjetova – svijeta mnoštva i svijeta henoteističke jednote. No, suprotno zatvorenoj shemi svijeta u racionalističkoj evropskoj filozofiji, to uvjerenje o nesvodivosti svijeta mnoštva na svijet jednote, empirijskog na metafizički svijet, probija u onom unutrašnjem momentu racionalističkog filozofiranja u kojem se smješta prijelaz između umnog i osjetilnog svijeta – u moment volje. *Volja* je, kao filozofski topos, onaj umno nikad posve prerađeni ostatak psihe o kojemu se odvija prijelaz iz višeg duha, u kojemu filozofija po pretpostavci oduvijek već jest, u svijet osjetilnosti. Ali istovremeno, volja je kao srednje mjesto između umnosti i osjetilnosti, ono *nerealno*. Ona, koja nije više puko prirodno htijenje ili poriv, ali je po svome prirodnom porijeklu izvanjski moment za filozofski duh, poželjni je osnov empirijskog subjekta, ono njegovo objektivno stanje s kojim filozofija jedino može i smije računati: jedino 'dobro' za Kanta, jednako kao i za Platona, koje se istinski još smije zvati dobrim, jest dobra ili umna volja; štovise, nikakva vrsta volje, koja već po sebi ne bi bila dobra, ne bi mogla biti nazvana ni voljom;

ona bi bila ime za neprikazivo i nepodnošljivo stanje prevlasti osjetilne prirode čovjeka nad njegovom moralnom ili pravom prirodom. Tako je *istinski dobra volja* onaj nerealni, poželjni umni oblik stvarnosti, koji postoji tek i samo u prosvjetljenoj glavi filozofa s tendencijom da prijede u glavu vladara. To je, dakako, nezgoda s *umnom voljom*.

Ako je, dakle, za antičku i srednjovjekovnu filozofiju sve do utopijski autora, prijenos mudrog sadržaja u stvarnost izgledao moguć, barem u idealnom vidu, neposredno kao utiskivanje filozofskog 'dobra' u stvarnost, kao svođenje stvarnih oblika države na jedan paradigmatički, i to takav da sami filozofi-projektanti u njemu zamijene vladare preuzimajući upravljačko, ali nipošto van- ili nadzakonsko mjesto, za modernističkog mislioca u razdoblju krvavih evropskih ratova za dinastička nasljeđa – ratova koji okončavaju evropsku geopolitičku usitnjenost i feudalističku samovolju – taj prijelaz postaje zamisliv samo putem subjektivno-psihološke intervencije filozofa u glavi vladara kao jedine osobe iznad poretka. Njemu, kao *prirodno i po Božjoj milosti* povlaštenom i izvanrednom pojedincu, pripada teret da postane prenosioцем filozofskog projekta umne volje u stvarnost i čast da ujedno ostane izvan nje. Vladar time postaje izvanjskim uporištem, zapravo *namjesnikom*, nutarnjeg težišta samog uma u vanjskom svijetu, koji je izvorno tuđ filozofiji kao mediju uma, a da pri tome – barem prividno – sâm ne bude ukinut kao vladar. U odnosu na do tada dominantan platonički, klasično-filozofski projekt filozofskog vladanja svijetom na temelju *ideje pravednosti* radi *boljeg života* (*euzên*) prosvjetiteljska indoktrinacija vladareve glave *idejom razuma* ne doima se toliko kao napuštanje autarkičnosti filozofije i njezina zamjena za svjetovne, ljudsko-historijske svrhe, nego upravo obrnuto – kao filozofska prijevarena politike radi razuma kao *samosvrhe*. Razum (ili razumna duša) jedino je uistinu dobro. Takozvana 'dijalektika' prosvjetiteljstva ne leži, stoga, primarno u totalizirajućem karakteru *razuma* nego u inherentno *regre-*

*sivnoj* naravi toga povratka moderne racionalističke filozofije *čistom* principu, koji je izgradila još antika, ali sada kroz izvanjski, tuđi oblik politike. Pakt filozofije s politikom izgleda kao loša trgovina za ovu drugu: neprocjenjivo blago filozofije, *razum* kao ono *sâmo dobro*, vladar plaća gotovim novcem svoje do tada ničim ograničene moći. To je obrat macchiavelizma u teoriji politike u macchiavelizam filozofske teorije.

Naime, ako je u prijenosu unutrašnjeg umnog projekta filozofije na vanjski svijet sadržan i specifično novovjekovni *mehanicizam* odnosa filozof-vladar, razum-poredak, shema-svijet itd., onda upravo volja predstavlja moment raskida s mehanicističkom nuždom izomorfije prirodnog i moralnog koji ogoljuje svijest o potrebi za umnošću: volja je moment kontingencije na kojem se uspostavlja empirijski subjekt. Na mjesto stare moći iz *prohtjeva* treba stupiti *umna volja* – ono za što filozofi, takoreći već iz kućnog odgoja, znaju da nije naprosto dano, već da se mora steći, budući da nije osigurano ni u ljudskoj prirodi, a još manje u tadašnjoj političkoj kulturi, u kojoj su vladarevom dušom dominirali strast i gola volja u smislu prohtjeva, a u državnoj politici paranoja, nasilje i lukavstvo. Za razliku od renesansnog filozofa, kojemu je profesionalni zadatak održavanje vladareva uvjerenja da je dobar i pravedan upravo kad je moćan, iako u sebi paranoičan i zao prema svima kao potencijalnim protivnicima, filozofski podanici evropskih apsolutista obrću lukavstvo vladara prema podanicima prema samom vladaru: za konkordat filozofije i političke moći nije potrebno da filozofija ostane teorijska apologija moći, da se filozofsko uvjerenje bez ostatka podudara sa subjektivnim uvjerenjem vladara kako bi se prevarili podanici nego sâm vladar. Da bi ostvarili stari platonički naum 'filozofikacije' političke moći, prosvjetitelji posežu za prijevaram vladara učeći ga da bude uman: umjesto da – poput renesansne teorije uspješne vlasti – laskaju realnom i zlom liku vladara i da ga uče kako da kontrolira podanike, novi filozofi, ustali iz pepela svojih kolega spaljenih

99

**Prosinac 1966.**  
SPD po prvi puta ušao u vladu stvorivši veliku koaliciju s demokrišćanima (CDU). Jedan od razloga je i donošenje paketa specijalnih zakona o ograničavanju građanskih prava i sloboda pojedinaca i skupina koji desničari pokušava progurati još od 1959.

**MIKULIĆ, BORISLAV**  
*Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

12 Za fragmentarni prijevod *Arthaśāstre v. Počeci indijske misli*, ur. Rada Iveković, Beograd: BIGZ, 1981.

13 O tome kako danas, u neoliberalno doba prepuno novih velmoža jačih od centralne vlasti, izgleda proces 'refeudalizacije' svijesti, govora, oblačenja i ponašanja u samom srcu *lifesty-lea* elite usp. zapažanja u R. Močnik, 'Utopizem onkraj utopije. Aktualnost misli Guya Deborda' u: *Teorija za politiko*, Ljubljana: založba/\*cf, 2003., str. 15-39 (izvorno u: *Časopis za kritiko znanosti* br. 182, 1997.; prijevod ovdje).

na lomačama, laskaju sad njegovu *idealnom Ja* poput psihoanalitičkih konzultanata vlasti *ante literam*: sâm kralj, odnosno njegovo vladarsko mjesto, predstavlja po sebi sâm težište racionalnog svjetskog ustroja i, našavši se u njemu, kralj treba da realizira *svoj* idealni lik. Kraljevsko mjesto je ono što ga čini dobrim i umnim po poziciji ali ujedno i najbriljantnijim filozofom, najnadarenijim skladateljem, najvirtuoznijim glazbenikom, najduhovitijim zabavljačem u salonu, najboljim ljubavnikom u budoaru itd. – što je regresija u *Ja-ideal* i egomanska degeneracija psihe, ali je teorijski uračunata kao nužna šteta, kolateralna pojava koja će postati predmetom salonskih ogovaranja. Tako je ideju da uistinu može vladati samo već po sebi dobar vladar, tj. vladar koji zna da je najbolji zato što ga konstituira dobra vladarska volja, kulturno-historijski iznijela borba protiv u biti kontingentnog i subjektivnog momenta taštine, a ne toliko formalistički metafizički nauk filozofije o racionalno ustrojenom mehanizmu svijeta i o automatskoj prednosti znanja pred vjerom.

Na toj pozadini, a barem iz razloga kulturno-historijske korektnosti, treba istaknuti da tzv. 'indijski Macchiavelli', kako se često u literaturi naziva Kautilya, ministar na dvoru Čandragupte Maurye (IV. st. pne., dakle u Aristotelovo doba), predstavlja treće stanovište između macchiavelizma i prosvjetiteljstva, koje na neki način objedinjuje ili nadvisuje oba. Kautilya je autor ekonomsko-političkog traktata *Arthaśāstra* o praktičnim dobrima (*artha*) i vladavini (*dandaniti*), u koje, iako brahmanski učevnjak, zastupa krajnje neortodoksna shvaćanja o bogatstvu kao osnovi sistema društvenih odnosa (*dharma*), o racionalnom karakteru filozofije i potrebi da svaki vladar u svoje vrline, osim dobrote, blagosti i budnosti, uvrsti i logičke vještine, a daje i prvi opis racionalne ideologije kao cinične svijesti; logika i razložno filozofiranje (*ānvikṣiki*) potrebni su vladaru za intelektualnu samostalnost, duševnu uravnoteženost, sposobnost prosudbe kako sâm ne bi vjerovao u ono u što želi da vjeruju njegovi podanici, pa i lukavi ministri-

savjetnici, osim, implicitno, sâmog Kautilye kao meta-savjetnika. Iz toga je vidljivo da posljednja riječ u odnosu filozofija-vladar pripada filozofiji kao 'majci svih znanja' i vodilji svih djela, koja se služi kraljevskom glavom (i palicom) kao instrumentom.<sup>12</sup> Ovakvo shvaćanje nije nipošto tek orijentalno a najmanje svjedoči o orijentalnoj despociji kao 'slobodi (samo) jednoga'.

Historijska i kulturološka tajna odnosa racionalističke i prosvjetiteljske filozofije s monarsima, koji su stupili na evropsku političku scenu kao pobjednici u dinastičkim ratovima, a čiji su učinak današnje vodeće evropske nacionalne država, jest prijevara vladara ili performativno lukavstvo filozofije da proizvede politički pakt s apsolutističkim vladarem ne dijeleći njegovo vlastito filozofsko mišljenje o sebi. To je mjesto prosvjetljenog cinizma moderne filozofije, trenutak kad je konačno izgubila metafizičku naivnost i pala u procjep između lukavstva i neželjene ne-iskrenosti, u kojemu se guši i danas kao s pretijesnim ovratnikom. Njega odaje, između ostalog, diskrepancija između snishodljivog podaničkog tona komunikacije prosvjetiteljskog filozofa s vladarem i njegove intelektualne nadmoći u sadržaju komunikacije, u rasponu od Voltaireovih pisama (budućem) Friedrichu Velikom i carici Katarini II. do Kantove prepiske s pruskim dvorskim kancelarijama i samim kraljem do poznatih telegrama 'podrške drugu Titu' zagebačkih i beogradskih studenata i nastavnika iz '68., za podršku koju je on dao studentima.<sup>13</sup> No, iako Kantova prepiska, vođena sa sveučilišne pozicije koja onda više nije bila pozicija dvorskog filozofa-plaćenika ili dovitljivog salonskog sugovornika, već je najavljivala kraj te ljubavi između filozofije i starih institucija vladarske moći, ona još uvijek dobro posvjedočuje transparentnu filozofsku igru s održavanjem iluzije o *umno-filozofskoj kvaliteti* vladara. Zato je posljednju partiju tog prosvjetiteljskog lukavstva filozofije, nakon filozofske smrti prosvjetiteljstva u Kantovoj i Rousseauovoj kritici, a prije bespoštedne *praxisovske* kritike birokracije uz pomoć vrhovnog birokrata s nadbirokratskom aurom,

odigrao Hegel. Svoju zadnju partiju s vladarem prosvjetiteljstvo je odigralo, povukavši se iz nevidljivog ropstva salona u relativnu slobodu strogo uređenog sveučilišta, na stupnju svog teorijskog ukinuća u Hege- lovoj filozofiji države i prava.

Opće je mjesto da s Hegelovim odazivom na Ber- linsko sveučilište nastupa tzv. desna, antirevolucionar- na faza Hegelova mišljenja, koja kulminira u filozofiji prava i države i u filozofiji povijesti. No također je poz- nato da se ne samo desno-hegelijanci, već i kritički reci- pijenti lijevo-hegelijanizma poput Marxa kao i egziz- tencijalistička reakcija na Hegelov panlogizam poput Kierkegaarda, otkrivaju kod Hegela kontinuitet u tom smislu da upravo u filozofiji prava, države i povijesti, odnosno u 'desnom' Hegelu, vide 'istinu' Hegelova revolucioniranja filozofije, u obratu njezina kritičkog pojmovnog aparata u zbiljsko-umni ili ostvareni proces mišljenja. Mnogo što kod Hegela protivrječi tom op- ćem vjerovanju u njegovu 'glorifikaciju države', no, kako god stajalo s time, to navodno skretanje revolucionarne filozofije 'udesno' nije ostalo bez svog 'lijevog' učinka.

Ta okolnost postaje dobro vidljiva na jednom posve izvanjskom detalju njegove profesionalne biografije: pozvan dakle od pruskog kralja na Berlinsko sveučilište da obznanjuje pravno-filozofski nauk o državi i suvere- nu kao najvišoj formi jedinstva i identiteta objektivnog duha, Hegel – takoreći pod maskom renesansnog dvor- skog filozofa-apologete – vrši prosvjetiteljsku prijevaru suverena koja je postala očitom tek poslije smrti filozofa: bilo je to 'zmajevo sjeme hegelovstva', filozofska teorija suverena koja ga je supstancijalno i povijesno učinila suvišnim dijelom sistema, ali je time označila i kraj prosvjetiteljskog projekta filozofije u stvarnosti. Taj slučaj se čini rasvjetljavajućim kako za situaciju prosvjetiteljstva tako i za posljedice po odnos filozofije i stvarnosti koje čine i programatski zalag Marxove kritike Hegela i situa- ciju posthegelovskih filozofija uopće.

Naime, gledano prema filozofiji prosvjetiteljstva, koja u figuri kralja nalazi i kultivira jednog mogućeg

posrednika svoje racionalne slike svijeta i ideala znanja s političkom stvarnošću, jer jedino on po svojoj poziciji posjeduje onu performativnu moć koja filozofiji po defi- niciji nedostaje, ali mu zauzvrat mora i teorijski i prak- tično potvrditi njegovu sistemsku i zbiljsku metapozici- ju, Hegel se odaziva kraljevskom pozivu na službu visokog apologete upravo u doba postrevolucionarnog otrežnjenja Evrope kad se utvrđuje njezino novo i *nepo- ništivo* političko iskustvo, ono koje u život provodi fran- cuski revolucionarni narod, a do pojma dovodi njemač- ka filozofija: naime, iskustvo da svrgavanje kralja nije puki *regicid* poslije kojega slijedi nova dinastija, već da mjesto kralja predstavlja instancu suverenosti uma. To je spoznaja da kralj može biti mrtav voljom svojih poda- nika, empirijskih subjekata, a ne nekog drugog suvere- na, odnosno da može *važiti kao mrtav*, makar nakon detronizacije ostao na životu. Stoga, parola s kojom možemo zamisliti da Hegel odlazi u Berlin glasi: 'Živio kralj jer je oduvijek već mrtav!' Praktički odnos koji je pruski kralj uspostavio između sebe i Hegela, svoga 'apologeta', za Hegela unaprijed postoji tako da teorijski vrijedi obrnuto: kralj-nalagodavac filozofije Hegelu se javlja kao proizvod njegova spekulativnog pravnog sis- tema. U zbilji stvari stoje doduše naglavačke, kako će pokazati Marx, ali pruski kralj u Hegelovu pravno-filo- zofskom sistemu uvijek je već bio interpeliran, uvučen u spekulativni sistem čijim umnim zahtjevima praktič- ki nikad neće moći udovoljiti, a da ne okrnji svoju stvar- nu apsolutnu vlast. Kralj je samo kontingentan element u pravno-filozofskom sistemu, prirodni moment koji tek *izvanjski* simbolizira unutrašnji poredak države i društva. Monarh je dakle oduvijek već 'prevaren' ali će to otkriti tek nakon smrti svog apologeta-varalice.

### 3. Društvena funkcija filozofije, ponovo

Raskid s Hegelovom zamjenom društvene revolu- cije za sistem filozofije može se, otud, razumijevati i kao raskid s imanentizmom povijesti filozofije i, ujedno s time, i kao kraj igre s varanjem kralja. Kralj je *idejnopo-*

- 14 Termin 'situacija nepreglednosti' uveo je Jürgen Habermas (v. npr. tekst 'Der Horizont der Moderne verschiebt sich' u: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Ausräuter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.), ali ga ograničava na filozofsku situaciju 20. stoljeća. Usp. također tekst 'Hegels Begriff der Moderne' u: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, loc. cit., esej II. (v. hrv. prijevod Zagreb, Globus 1988.)
- 15 V. Max Horkheimer, 'Društvena funkcija filozofije' u: *Kritička teorija*, Zagreb: Stvarnost, 1982., knjiga II. (*Kritische Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977).
- 16 Usp. 'Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere', objavljeno u: G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke in zwanzig Bänden, sv. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970. (prijevod u: *Jenski spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša, bibl. Logos, 1983.).

*vijesno* definitivno mrtav i zato historijsko-empirijski može biti još samo ili figura ili, u gorem slučaju, faktor restauracije i regresije, i utoliko, predmet neprestanih pokušaja faktičke likvidacije, kako to pokazuje politička povijest cijelog 19. stoljeća, uključujući i prva desetljeća 20. stoljeća. Ali da je on *filozofski mrtav*, to znači da je nestao kao ona instanca iz koje filozofiji, u paktu sa nad društvenim suverenom, pridolazi *performativna* snaga. Zato je filozofija sa smrću kralja u svjetsko-građanskom smislu, kako je konstituirana u prosvjetiteljstvu i dovedena do vrhunca u njemačkom idealizmu, nakon Hegelove smrti mogla postati samo društvenom kritikom bez privilegiranog mjesta govora, a to znači dospjeti u 'situaciju idejno-povijesne nepreglednosti'.<sup>14</sup> Za to se čini simptomatičnom okolnost da upravo praktička smrt kralja na giljotini, a potom i druga, teorijska smrt u filozofiji umne zbilje, u Evropi prve polovice 19. stoljeća oslobađa bujnu socijalno-utopističku literarnu tradiciju i da filozofi ponovo, sad bez vladarske protekcije, postaju akteri najrazličitijih utopijskih projekata stvarnosti.

U tom kontekstu i socijalistički svijet u svom projektivnom vidu i rana kritička teorija kao filozofija društva, postaju oživljavanje 'platonskog duha' u filozofiji, kako to u pozitivnom smislu izričito postavlja Max Horkheimer u svom spisu 'Društvena funkcija filozofije' iz 1940. godine.<sup>15</sup> Filozofija tu opet ima za svoj izravni predmet društvo u cjelini, ona sama se shvaća kao kritika totalnog ideološkog postava. Filozofija polazi od općeg stava da su znanost i svi oblici teorije, uključujući i filozofiju, integralni dijelovi proizvodnih snaga jednog društva, dakle dijelovi njegova pogona ideološke reprodukcije, i upravo zato je zadatak filozofije kao kritičke teorije društva da izradi *opći horizont emancipacije*. Tako Horkheimer na tragu klasično-filozofske, Platonove i Aristotelove, spoznaje o društvenom bogatstvu kao uvjetu 'filozofske države' u smislu umnog političkog poretka, koji opet sa svoje strane čini uvjet viših oblika sretne (filozofske) egzistencije, odbacuje kiničku filozofsku praksu kao nesretnu filozofsku svijest lišenu

pozitivnog projekta. Filozofija je ponovo koncipirana izravno kao prosvjetiteljski moment u aparatu države, premda je država implicitno predstavljena kao izvršni aparat filozofije.

Putevi kritičke teorije i srodnih marksističkih pozicija, poput 'jugoslavenske filozofije prakse', ovdje nisu od interesa u historiografskom smislu. Ono do čega je stalo, jest politička pozicija njihove refleksije i kritičkog, antibirokratskog pogleda na društvo *in toto* i stvarni doseg njihova projekta emancipacije od ideoloških matrica svijesti. Ta osnovna ambicija se u kritičkoj teoriji nije promijenila ni u kasnijoj skeptičkoj fazi koju označava Adornova i Horkheimerova *Dijalektika prosvjetiteljstva* iz 1944. U njoj je revidiran tek osjećaj sigurnosti koju je emancipirana subjektivna filozofska svijest vjerovala da može imati o umu i njegovoj ulozi u povijesti. Naprotiv, osnovni stav *kritičke teorije* o ključnoj ulozi filozofije u razgradnji ideoloških mreža društvene svijesti ostao je važećim do kraja intelektualnog života njezinih nosilaca, makar ne u istovjetnim oblicima. Ponajmanje se taj stav izmijenio kod jugoslavenskih predstavnika *praxis* filozofije, ali nije ništa manje doživio paradoksalnu izvanjsku sudbinu koja, kako se čini, razotkriva unutrašnja proturječja filozofskog načela angažmana i samopojmanja filozofije uopće, kako ga je, ne slučajno, formulirao upravo Hegel u pojmu filozofske kritike u uvodnom tekstu za prvi broj *Kritičkog žurnala filozofije* iz 1802.<sup>16</sup>

Paradoks te sudbine sastoji se u tome da je upravo onaj obrazac kritike *filozofije* kao 'bitka svijesti' sa stanovišta (navodno) 'stvarnog bitka' – kritike koja svoj začetak ima u Marxovoj kritici Hegela, a projekt u 'istin-skom socijalizmu' – iako je u oba slučaja riječ o *bitku teorije*, polučio idejnopovijesno nemoguć, ali zato ništa manje stvaran faktički historijski uspjeh – čudo uskrsnuća kralja, ili barem njegove paslike. Ta se resurekcija vladara u danim povijesnim uvjetima 20. stoljeća odvila u najgorem zamislivom empirijskom vidu, naime kao vraćanje suverena u liku autoritarnog generalnog sekretara Komunističke partije ili, na drugoj strani, nacio-



# 103

**2. lipnja 1967.**

Pri posjetu perzijskog šaha Berlinu pada prva žrtva policijske brutalnosti. Benno Ohne-  
sorg, dvadesetšestogodišnji student filozofije ubijen je metkom u zatiljak dok je bježio. To je prvi puta da je policija upotrijebila otvorenu silu.

**MIKULIĆ, BORISLAV**

*Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla*

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.

- 17 J. Habermas, 'Die philosophie als Platzhalter und Interpret' u: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frakfurt/M.: Suhrkamp, 1983.
- 18 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1985. (prijevod: *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988.), esej VI: 'Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentellen Rationalismus: Heidegger'.
- 19 O ulozi nekih filozofa iz grupacije *praxis* u dezintegracijskim procesima bivše Jugoslavije, djelomice će biti riječi u završnom dijelu ovog teksta. Specifično hrvatski slučaj, koji se odlikuje integrativnom mobilizacijom nacionalno svjesnih filozofa i institucija, kao što su časopis *Filozofska istraživanja*, *Hrvatsko filozofski društvo* i *Matica hrvatska* iz tih godina (1990. nadalje), za 'hrvatsku duhovnu obnovu' i 'uspostavu hrvatske države' komentirao sam u esejima iz zbirke 'Filozofija u pretlo doba', nav. mj., osobito esej 2.
- 20 Riječ je o navodnom biografskom detalju Heideggerove fascinacije izražajnošću 'ruku vođe' ('die Hände des Führers'), što je međutim stariji motiv iz njegove fenomenološke analize pokazivanja smjera kretanja automobila 'rukou vozača' (die Hand des Führers), pri čemu kontekst za povezivanje analize tubitka i strukture *značajnosti* iz ranije faze s pseudomistikom *izražajnosti* pruža analiza bezličnosti onoga 'se' kao neautentičnosti egzistencije. Usp. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegomena za povijest pojma vremena*, predavanja iz 1925.), § 23. Frankfurt/M.: Klostermann 1979 (3. izd. 1994.; prijevod: Zagreb: Demetra 2000.; pogovor: B. Mikulić, 'Ruka vozača... za trajanja bitka', nav. mj. str. 415-430).

nalsocijalističkog vođe. Iako se u svim empirijskim slučajevima socijalističkih kraljeva od Staljina do Ceausesca, radilo više o stvarnosti *simulacruma* nego o povratku stvarnog kralja, sa stanovišta filozofije i njezine formativne uloge u vanfilozofskoj zbilji, ta je resurekcija apsolutnog vladara u socijalizmu zadobila posebnu topičku vrijednost: ona je poništila onu metapoziciju filozofije kao kritike neumne zbilje koju je naslijedila nakon historijske smrti kralja i koju je konačno napustila s Horkheimerovom idejom o društvenoj ulozi filozofije, nerazlučivo vezanoj za uvjete svoje društvene reprodukcije, a koja ima i svoj klasično-filozofski, tradicionalističko-hermeneutički pendant u Gadamerovoj verziji hegelovske povijesnosti filozofije u hermenutičkom krugu: naime, da filozofija postoji uvijek samo tako da se odnosi na one povijesne prilike i oblike života iz kojih sama proizlazi. Da je taj dvostruki model samoodnošenja filozofije preko svijeta, i svijeta preko filozofije, postao standardom poimanja 'društvenog položaja filozofije', vidi se iz isto toliko sistematskog koliko i ideološkog pomirenja tih dviju hegelovskih struja, lijeve i desne, u Habermasovoj verziji filozofije kao 'namjesnice komunikativne umnosti',<sup>17</sup> u kojoj međutim teško da je sadržano više od onog što kritizira: Habermas nudi 'frankfurtizirani' Heideggerov pojam istine, u kojoj je model intersubjektivnosti isto toliko 'strukturno dan' koliko je 'misaono zadan'.<sup>18</sup>

Upravo to određenje filozofije da bude namjesnicom umnosti izravno evocira figuru 'smrti kralja'. Društvena funkcija filozofije ili – ako to hoćemo izraziti 'manje ideološki' tj. marksistički a više 'građanski neutralnije' – njezina hermeneutička situacija, određena je sad time da, nasuprot inherentnoj pretenziji na metasocijalnu i metapolitičku poziciju, filozofija zaposijeda i može držati samo partikularno mjesto, bilo akademsko-univerzitetsko bilo institutsko-istraživačko, i samo otuda ona može i mora argumentativno, tj. posrednom legitimacijom preko svoje univerzitetske pozicije pretendirati na društveno važenje, ali nikako u uvje-

tima društvene protekcije i osiguranog uspjeha. Taj, nazovimo ga tako, 'demokratski usud' nagona filozofije da bude *politična* – koji je možda već postdemokratski utoliko što filozofija ne samo da nikad nije stvarni dio demokratskog događanja, već to u najboljem slučaju može samo simulirati – očitovao se jako dobro u novijim događajima s kraja 20. stoljeća s globalnim političkim značenjem, kao što je bilo ponovno ujedinjenje podijeljene Njemačke, ili možda još bolje, na unutrašnjem planu takvog zapadnoevropskog društva blagostanja kakvo je njemačko, u oblicima ispita psihosocijalne, kulturološke i političke 'izdržljivosti', pod srazom horizonta očekivanja najrazličitijeg tipa: u rasponu od tzv. demokratske normalnosti, preko nekontroliranog priljeva ekonomskih, političkih i ratnih imigranata sa svih strana svijeta, do ponovno glasnih i agresivnih zahtijeva za 'narodskom autentičnošću Nijemaca'.<sup>19</sup>

U takvoj situaciji, filozofska kritika upravo kao namjesnica umnosti i ideje pravednosti, dakle kao nasljednica prosvjetiteljske tradicije, nema više nikakav privilegirani položaj. Iskoristivši prosvjetiteljski pakt s kraljem da bi na kraju idealizma teorijski su-proizvela njegovu smrt, moderna filozofija svoju naslijeđenu društvenu metapoziciju praktički može uživljavati samo imanentno, unutar društvenog polja, pod stalnom prisilom na samolegitimiranje. Filozofija nije i ne mora biti 'demokratska' zato što uzima slobodu od svakog političkog oblika, pa tako i demokracije, koji joj uvijek već prethodi. Osim toga, paktiranje s naddruštvenim mjestom društvene moći zabranjeno joj je iznutra – jer nakon *Dijalektike prosvjetiteljstva* nema privilegiranog mjesta umnosti i zato, kao kod Heideggera, filozofija u svome zaboravu bitka može još samo snatriti o 'Führerovim rukama'.<sup>20</sup> Ali zabranjeno joj je također i izvana: javne reakcije na skeptičke i kritičke sudove filozofa poput Jürgena Habermasa iz vremena ponovnog njemačkog ujedinjenja,<sup>21</sup> ili govor Manfreda Franka na 54. tradicionalnoj komemoraciji prvog dirigitiranog pogroma protiv Židova u Njemačkoj (tzv. 'Kristalna noć' 9. 11.

1938.),<sup>22</sup> nije izazvao osporavanje samo zbog svog kritičkog sadržaja, posebno onog koji se tiče političke vrijednosti 'glasa naroda'; isto koliko i kritički sadržaj osporeno je i samo posezanje filozofije za pravom da bude ona koja će artikulirati društveno i političko samopoimanje nacije. Nacija treba bolje mudrace nego što su filozofi (u pravilu su to književnici, potom prirodni znanstvenici), ili pak filozofi, da bi uopće služili naciji, prvo moraju postati narodnim mudracima, sjediniti se psihološki i moralno sa supstancijom. U tome je latentna i, po svemu sudeći, nepresušna fašistoidnost književnosti kao kulturne institucije.<sup>23</sup>

#### 4. Ostvarenje kritike, ponovo

U prevratno vrijeme početkom 90-ih, koje je neposredno prethodilo ideološkom i institucionalnom raspadu SFR Jugoslavije, situacija filozofije koja je imala pravo na titulu reprezentativne za jugoslavensko društvo očitovala se u dijametralno suprotnom vidu. Poznato je da se, nasuprot zagrebačkim predstavnicima *praxis*-grupe filozofa i sociologa (Petrović, Kangrga, Supek itd.), nekada vodeća trojka beogradske grupacije 1988. (Marković, Tadić, Stojanović) – za razliku od Zagorke Golubović, Nebojše Popova, a kasnije i Miladina Životića – bezrezervno stavila na raspolaganje novoj političkoj frakciji unutar bivšeg Saveza komunista Srbije.<sup>24</sup> Za podsjećanje, ta je frakcija najprije uništila samu republičku i saveznu partijsku strukturu Srbije, razrovala ujedno s time institucije savezne države i na koncu do te mjere hysterizirala srpski narod da ga je mogla gurnuti u prethodno nezamisliv rat protiv svih drugih članica Federacije. Riječ je dakako o već prohujaloj 'antibirokratskoj revoluciji' čija je eksplicitna političko-sistemska ambicija bila restauracija klasičnog državno-partijskog režima, ekonomska ambicija joj je bila kontrola svih društvenih resursa, prava teorijska supstanca bila joj je nacionalistička državotvorna ideologija, svjetskopovijesna ambicija vraćanje berlinskog zida na svoje mjesto, a stvarna pak posljedica zločin nad čovječan-

stvom. No doprinos spomenute filozofske trojke, koji se može pratiti unatrag u radu kulturnih – književničkih i filozofskih – institucija kao što su *Filozofsko društvo Srbije* i njemu pripadna glasila od 1981–1989., više je ekscesivan nego logičan sa stanovišta njihove ranije teorijske prakse. On se teško može izvesti izravno i neposredno iz njihovih političko-filozofskih i socijalno-teorijskih radova iz razdoblja od 1964–1974., kako se to nakon 1989., i osobito nakon 1991., od izbijanja rata do danas tvrdilo i uvijek iznova paušalno detektira kao kamuflaža za ideologiju nacionalizma 'ispod žita' *praxis*ovskog univerzalizma. Njihovo manifestno odustajanje od emancipatorskog političko-filozofskog projekta i izričito priklanjanje promociji 'srpskih nacionalnih interesa u Jugoslaviju' putem filozofije, koje je toliko šokiralo i jugoslavensku i internacionalnu intelektualnu javnost, ne mora se tumačiti kao išta više doli kao učinak potpuno kontingentne, cinične autointerpretacije, slične Heideggerovom opravdanju za članstvo u nacional-socijalističkoj partiji, kojom se njihova disidentska intelektualna uloga iz razdoblja titoizma – 'prosvjetljenog jugoslavenskog socijalističkog apsolutizma' – bez zazora i moralnih skrupula pretvara u eklatantan primjer naknadnog odustajanja, naknadne bolje pameti, 'samokritike' na račun 'nekadašnje naivnosti', dakle, kao primjer potpuno transparentne autobiografske laži, otvorene manipulacije vlastitom intelektualnom biografijom pred živim svjedocima, toliko karakteristične i raširene na cijelom bivšem jugoslavenskom prostoru.<sup>25</sup> Ta gesta proizvodi prividni paradoks javne laži koja njihovo nekadašnje teorijsko disidentstvo *a tergo* pokušava sadržajno desupstancijalizirati, pretvoriti u neautentičnu pozu da bi sada postao autentičnim i istinitim tek njihov izbor laži: ono na čemu su oni navodno tada 'zapravo' filozofski radili, bila je upravo i jedino ova 'sadašnja nacionalna revolucija' (Svetozar Stojanović). Sav intelektualni napor svoje generacije oni sad tumače kao 'teorijsku anticipaciju Žute grede' (Miladin Životić).

21 V. Jürgen Habermas, 'Die zweite Lüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder 'normal' geworden', u: *Die Zeit*, Nr. 51, 10. Dezember 1992.

22 Govor u frankfurtskoj 'Paulskirche', 9. 11. 1992.; publicirano u *Frankfurter Rundschau*, 20. November 1992. Za komentar toga govora i osporavanja od strane politički korektnih desničara koji se "groze" svake usporedbe jedinstvenosti zla Trećeg Reicha s 'današnjim događajima' (rasistički napadi na strance u Njemačkoj) v. daljnju kritičku refleksiju u: 'Deutschland den Deutschen?' *Nachdenken über 'Volk', 'Nation' und 'Konstitution' aus aktuellem Anlaß*, u: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 1993.

23 Rastko Močnik, *Koliko fašizma?*, Zagreb: Arkzin, 1998.

24 Miladin Životić je jedini iz grupe sveučilišnih profesora, izbačenih s beogradskog univerziteta početkom 70-ih godina, vraćen na Univerzitet 1988., u vrijeme uspona Slobodana Miloševića; iako je 60-ih i 70-ih godina bio teorijski i po svome intelektualnom habitusu bliži zagrebačkim *praxis*ovcima nego beogradskoj grupaciji, u kojoj je dominirao Mihajlo Marković, na prijelazu 80/90-ih postao je poznat po javno zabilježenim pokušajima da se priključi intelektualnoj eliti 'antibirokratske revolucije'; kasnije, Životić se priključio grupi beogradskih intelektualaca koji su početkom 1992. osnovali znameniti 'Beogradski krug', opozicijski forum prema Miloševićevom režimu i ideologiji koje preko 'memoranduma' širila Srpska akademija nauka i umetnosti.

25 Usp. epohalnu knjigu Dubravke Ugrešić, *Kultura laži*, Zagreb: Arkzin, 1996. (2. prošireno izd. 1999.), koja taj fenomen istražuje pretežno na području nacionalne književnosti, fenomenima visoke i svakodnevnice kulture.

**MIKULIĆ, BORISLAV**  
*Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla*

UP&UNDERGROUND  
 Proljeće 2008.

105

**Listopad – studeni 1967.**  
 Od 71 protesta održanog na američkim sveučilištima u tom razdoblju njih je 27 bilo usmjereno protiv Dow Chemicala, tvrtke koja je proizvodila napalm za američku vojsku. Na sveučilištu Wisconsin u Madisonu policija je sit-in prekinula upotrebom palica i sprejeva.  
 U listopadu je u Washingtonu u organizaciji Mobe-a održan veliki antiratni protest "Stop the Draft Week" o kojem je Norman Mailer napisao roman *Vojske noći*, a sudjelovao je 50-100.000 ljudi. Među njima Noam Chomsky i pjesnik Rober Lowell.  
 Skupina praških studenata prosvjeduje zbog slabog grijanja i rasvjete u studentskim domovima.

26 V. o tome Milan Kangrga, 'Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase' u: *Praxis* 3-4, 1971.; kao što je poznato, taj broj *Praxisa* zabranjen je zbog fusnote 11 (str. 440) u kojoj autor ondašnju podjelu Saveza komunista na republičke saveze i podjelu radničke klase na republičke odnosno nacionalne radničke klase ('6 klasa i 2 klasice') ironično tretira kao prikriveni višepartijski sistem i predlaže promjenu imena.

27 Vidi o tome Habermasov izvještaj u kratkoj 'Dopunskoj bibliografskoj bilješci (1971)' u studiji 'Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik' u: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (1963.), 3. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982., pod naslovom 'Zur marxistischen Phänomenologie und zum Strukturalismus', str. 281 id.

To naknadno retuširanje svoje intelektualne biografije, ma kako i samo bilo neiskreno, odgovara doduše modelu *praxis*-filozofije kao kritike neautentične, otuđene zbilje – ali u točno izvrnutom obliku. S filozofijom shvaćenom u smislu kritike društva, *praxis*-filozofija općenito dijeli pretenziju da izravno utječe na svoj predmet, na društveno stanje. No za razliku od kritičke teorije, koja je nakon odumiranja posljednjeg autoritarnog vladara demokratnog poretka (u liku Adenauera u Njemačkoj ili De Gaulla u Francuskoj), ostala izručena uvjetima djelovanja u demokratskoj nepreglednosti, u kojoj je svijet života sve manje izložen političkoj diktaturi a sve više diktatu decentraliziranih centara masovno-psihološke manipulacije, *praxis*-filozofija se u političkim i društvenim uvjetima prosvjetljenog jugoslavenskog socijalizma, dakle u uvjetima resurekcije dobrog autokratskog vladara u razdoblju od 1948. do 1968., osobito 1962-64., našla u izravnoj konkurenciji s njime oko rekonceptualizacije autentične socijalističke zbilje. U toj situaciji ona je, kao što je poznato, uspjela – a to se posve sigurno može reći o zagrebačkoj verziji *praxis*-filozofije – razviti misaoni pogon u mediju kritike neautentičnog, otuđenog socijalističkog stanja, pogon zasnovan na *pojetičkom* pojmu prakse, na ideji razotuđene ljudske djelatnosti kao samodjelatnosti i samoproizvođenja, i isto tako na kritici partijske birokracije i demokratskog centralizma kao otuđenih oblika socijalističke vladavine, preko kojih je partijska vrhuška vladala državom i društvom. Ta kritika neautentičnosti jugoslavenskog socijalizma priskrbila je *praxis*-filozofiji epitet 'apstraktnog humanizma', tj. prigovor da iz čiste kritike ne može zahvatiti stvarnu zbilju, da je i sama otuđena. Istovremeno međutim, ta je 'apstraktna kritika', iako vođena takvim 'kontrafaktičkim' misaonim figurama kao što je utopija, autentičnost, ljudska emancipacija itd., uspjela čak i uz pomoć svog apstraktnog pojmovnog aparata posve točno identificirati onaj danas – od 90-ih naovamo – svakako najdramatičniji i najzanimljiviji moment samoupravne socijalističke ekonomije,

pretvorbu dijelova partijske i upravljačke nomenklature ('tehnomenedžeri') u buduće, postsocijalističke vlasničke tvornice<sup>26</sup> – dakle one iste koji se od 90-ih nadalje, bez maski socijalističkih direktora i menedžera, postali novom društvenom elitom u rigidnom smislu riječi – vlasnicima dobara, ljudi i sudbina kroz razdoblje besprimjerno legalno pripremljenog banditizma političkih interesnih grupa preko mehanizma države za pljačku stoljeća, što je po općem slaganju postao hrvatski 'proces privatizacije'. Artikulacija nacionalnog ekonomskog interesa s kojom je krajem 70-tih godina počela ekonomska, politička i konačno moralna dezintegracija socijalističkog modela vladavine, okončala se u jugoslavenskim republikama-državama kao provala antagonističkih nacional-socijalizama.

Otud, razlog što se humanistička kritika birokratski otuđenog socijalizma pokazala 'apstraktnom' ne leži toliko u tome da se *pojetički* pojam prakse (tj. stvaralačke i slobodne ljudske samodjelatnosti svakog pojedinca) već po svome navodnom heideggerovskom porijeklu pokazao diskurzivno previše manjkav a da bi teorijski i praktički bio dovoljno 'operativan', kako je glasila paušalna Habermasova dijagnoza još iz 60-tih godina.<sup>27</sup> Pravi razlog diskurzivno slabosti pojma prakse leži, čini se, više u nečemu izvanjskom, naime, u tome što se lijeva filozofska kritika neautentične, birokratizirane zbilje odvijala na humanističkim pretpostavkama dovršenog individualizma s jedne strane i, s druge strane, u političkim uvjetima koji su po sebi poništavali svaki mogući efekt koji je njezina kritička strategija uopće mogla polučiti: naime, u uvjetima gotovo plebiscitarne političke legitimnosti partijske vlasti lijeve provenijencije nad društvom lijeva filozofska kritika lijevog političkog režima našla se – a to je osobito karakteristično za beogradsku grupaciju – u izravnoj političkoj konkurenciji sa subjektom vlasti (najužim partijskim vodstvom oličenom u Titu čija karizma vođe NOB-a, priznavaoca narodâ poput Makedonaca i bosanskih Muslimana i modernog vizionara nije gubila na intenzitetu) nad predmetom

vlasti. Prosvjetiteljska figura odnosa vladar-filozofija ovdje se cijepa i mijenja smjer: dok su filozofi na jednom krilu još samo djelomice i nedorečeno (poput zagrebačke grupe) tražili pristup društvenoj kritici preko prosvjećivanja vladara za prosvjećivanje birokracije (tj. demokratizaciju društva na pretpostavkama samoupravnog socijalizma), i dok se njihova kritika odvijala u glavnini filozofskim sredstvima, a samo sporadično akcijom, dotle filozofi na drugom krilu (beogradska grupacija *praxis* i liberalno republičko rukovodstvo) traže taj pristup preko demontaže vladara, ciljajući na radikalnu promjenu forme društvene vlasti u smjeru višepartijskog sistema, a njihova kritički posao time postaje neskriveno pragmatično-politička, a ne teorijska.

Na pozadini ovakvog podijeljenog shvaćanja uloge i pozivanja socijalističkog partijskog samodršca, postalo je općim mjestom da je Titovo priznanje iz vremena studentske pobune 1968., kako su 'studenti u pravu' i da su 'naši studenti dobri omladinci' bio savršen trik ciničnog autokrata koji je tada još uvijek uživao visok stupanj plebiscitarne političke legitimacije. Njegov potez, kojim je navodno smirio studente i dao zvono za nov početak nastave, protumačen je kao tipično Titovo lukavstvo, još jedna njegova prijevara, a to se smatra potvrđenim kasnijim tokom događaja, tj. zaustavljanjem procesa političke liberalizacije u društvu, smjenjivanjem republičkih kadrova itsl. Ipak, pretpostavka o ciničnom vladaru ne čini se ni nužna niti osobito rasvjetljavajuća, a pored ostaloga, ona implicira sljedeća tri momenta: pokvarenost vladara, naivnost inteligencije u koju su spadali upravo kritički nastrojani i kritički odgojeni studenti, ali ne samo studenti, i dvorsko-intrigaški karakter ukupnog političkog života u zemlji. Premda svi elementi mogu biti u igri, Kautilyina doktrina o vladaru koji vlada tako razumije logiku diskursu u kojoj je on sâm samo jedan igrač, uči nas da takva pretpostavka nije ni nužna, a teško da se može uzeti kao polazište za ozbiljnu analizu odnosa u ondašnjoj Jugoslaviji.

Ako je uopće riječ o političkom triku, onda se on može smatrati 'savršenim' samo i jedino uz pretpostavku subjektivne iskrenosti vladara ili njegove funkcionalne moralnosti ('dobrote'). Tito je bio i mogao biti iskren zato što zahtjevi studenata nisu izražavali zapravo ništa drugo do idealne sadržaje ili deklaracije društva za koje je simbolički stajao upravo on. Objektivno, međutim, upravo ti ideali su bili ono što je tada već bilo (tj. bilo učinjeno) 'nerealnim i nemogućim', dakle sâm zahtjev studenata koincidirao je s prikrivenom nemoć vladara da jamči proklamirano (idealno) stanje stvari ili barem ispravan kurs socijalističke plovidbe. Njegovo jamstvo je bilo ono *realno nemoguće*, u smislu notorne diskrepancije između real-politike – čije uvjete predstavljamo mi sâm i kao 'ljudi od krvi i mesa', podložni svakakvim 'slabostima i devijacijama' za koje je osobito razumijevanje imao upravo taj 'hedonistički raspoloženi' sin svih naroda i narodnosti – i idealističkih programskih zahtjeva, koje postavljamo mi sâm i herojskim trenucima nerealnih zanosa.

Studenti su dakle, osim zahtjeva za poboljšanjem svoga standarda i položaja u društvu, postavljali upravo taj glavni fundamentalni zahtjev na Savez komunista – zahtjev za radikalnim i dosljednim provođenjem socijalističkih načela – što znači: zahtjev za programskom dosljednošću sâmog Saveza komunista. Time je došlo do spekulativne fuzije one loše dihotomije realno-idealno u poznatu figuru, 'Budimo realni, tražimo nemoguće', koja se može prevesti u žargon lokalnih događanja kao: 'Budimo pragmatični, tražimo ono idealno', ili još bolje: 'Budimo praktički, tražimo ono utopijsko'. Jer u falsifikaciji idealnih normi, koja je bila na djelu u stvarnosti i zbog koje je uopće došlo do pobune 1968., jedino istinski realno bila je i mogla je biti upravo i samo ta utopijska volja – hoćemo ono što ste vi učinili nemogućim! Je li vladaru preostalo išta drugo osim da subjektivno iskreno prizna kako su studenti u pravu, tj. da su oni na njegovoj liniji, a to znači da su liniji Saveza komunista, pa su zato i 'dobri omladinci'!? Samo tim potezom

bezuvjetne iskrenosti mogao je socijalistički samodržac, slijedom logike diskursa autentičnosti, postupiti po uputama Kautilye i postići dobar trik, naime da studente prevede na pravu stranu onog objektivno nemogućeg, ali apsolutno nužnog, tj. da svojim priznanjem kako su studenti u pravu objektivno onemogućiti svaku realizaciju nužnog. Time su zahtjevi za autentičnošću prevedeni u žargon real-političkog i pokrenuta prva velika antibirokratska revolucija u kojoj avangardni antibirokrat – uz još jedan ‘Titov naprijed!’ – i dalje može ostati na poziciji najvećeg birokrata. Odatle vidimo da je jedini orijentalno-despotski moment Titova ‘lukavstva iskrenosti’ upotreba Kautilyinog načela vladanja logikom diskursa.

Zato se stvaranje demokratskih uvjeta za društvenu funkciju filozofije ‘lipnja-juna 1968.’ u Zagrebu još odvijalo samo u recidivima kao pokušaj lukavstva kritičke filozofije na razini dnevne pragmatičnosti da *telegramom istinske vjernosti prevari iskrenog vladara* održavajući u njemu iluziju je na dobrom putu ako prihvati *kritičniji* projekt društvenosti od onog vladajućeg. No, ista ona objektivna strana svijeta prepunog devijacijâ, koja je subjektivnu iskrenost vladara činila nemogućom ili politički nerealnom, neizbježno je bila i ono što je telegramu podrške Titu dalo jedino objektivno značenje – naime, da bude trik simboličke detronizacije partijskog glavara i vođe naroda, i u konzekvenciji, revizija političkog, društvenog i ekonomskog koncepta iz dirigitiranog socijalističko-samoupravnog u građansko-parlamentarno i tržišno-kapitalističko. Socijalistička ‘ultraljevica’, one navodno apstraktno-humanističke misleće glave, bila je na taj način promotor nasljeđa *građanske* revolucije, bilo u političko-teorijskoj bilo u humanističko-filozofskoj verziji.

Stoga nije slučajno da je *praxis*-filozofija na oba svoja kraja, kao i sva alternativna kultura prosvjetljenog jugoslavenskog socijalizma, sredstvima kritike održavala kult vladara u njegovu negativnom obliku, hraneći se iluzijom da je on jedini medij (ili zapreka) za filozofiju

na putu do upravljačkog mjesta nad društvom. U toj fascinaciji vladarem ona je ujedno održavala znatan dio svog uvjerenja o vlastitoj ispravnosti, za koje danas barem djelomice možemo reći da je bilo iluzorno i samosankcionirajuće. Odatle nije slučajno ni to da je ta radikalna kritika socijalističkog vladara s kraja 60-ih i početka 70-ih, i nakon svog debakla četvrt stoljeća kasnije 90-ih, pokazala svoj nereflektirani vid, ali u potpuno perverznoj formi: u unatražnoj autointerpretaciji beogradske *praxis*-filozofije ona se više nije iskazivala kao projekt radikalne reforme društva uz prethodnu detronizaciju vladara, već kao pokušaj puke supstitucije jednog neautentičnog vladara (Tita kao ‘jednog Hrvata’ na srpskom prijestolju) za njegovu novu i autentičniju, naime, srpsku verziju (Milošević kao ‘novi Tito’). *Praxis*-filozofija se u toj svojoj verziji unatrag, retrogradnom autointerpretacijom prikazala kao teorija *adventa* autentičnijeg samodršca ili Mesije koji je konačno došao a kojemu su oni oduvijek osvjetljavali put. Time je na mjesto jednog političko-filozofskog projekta stupila privatna autobiografska laž njegovih nosilaca; njihova moralna korupcija ne proistječe toliko iz neposrednog zbližavanja s pogubnom politikom, već iz zamjene filozofske refleksije retuširanjem povijesti filozofije.

No, neovisno o tom kasnom i kontingentnom raspletu odnosa kritičke filozofije i prosvjetljene socijalističke vlasti, vidljivo je da ‘apstraktna humanistička kritika vladara’ nije ostala apstraktna zbog ‘neoperativnosti’ svojih nosećih pojmova, kao što je pojetička praksa, nego zato što se dala fascinirati predmetom svoje kritike, svijetom otuđenog birokratskog aparata nad socijalističkim društvom, a da nije ni došla do njega. Njezino striktno kultiviranje kritike državnog aparata i zanemarivanje (ili nedovoljno kultiviranje) kritike izvaninstitucionalnih sfera društva, odnosno čuvanje ideološke nevinosti društva naspram otuđenog aparata, postala je početkom 90-ih samo znak zapuštanja retoričko-analičkog rada na kritici samog diskursa autentičnosti kao autentičnog ideološkog proizvoda kojemu je sama

kumovala. Drugim riječima, ona je radeći na filozofskom projektu boljeg socijalističkog društva gotovo posve zanemarila kritiku onih mehanizama što svaki žargon autentičnosti ili iskrenosti čine sposobnim za društvenu legitimnost, pa tako i iskreni govor potpuno neiskrene i nedemokratke vlasti. Otud je *praxis*-filozofiji ili ostao nepoznat fenomen autentičnosti u njegovoj negativnosti, u *ideologemu autentičnosti*, kao kod zagrebačke grupe, ili je o njemu cinički šutjela, kao glavnina beogradskih praksisovaca, da bi, četvrt stoljeća poslije, posljedicom takvoga neodgajanja teorije bio pad u prisilu ponavljanja: neprepoznavanje ideološkog jezika i naravi one autentičnosti s kojom je nastupila 'antibirokratska revolucija', taj posljednji trik birokratskog lukavstva. Filozofska fascinacija autentičnošću 'antibirokratskog' pokreta – bilo da je autentično naivna ili samo cinično hinjena gesta – značila je teorijsku i praktičku smrt same ideje autentičnosti, jer je ponovno revolucioniranje birokratsko-socijalističkog režima antibirokratskom čistkom najavila samo ono što je jedino mogla najaviti – *došašće novih superbirokrata* za tranzicijsko doba čije *tsunami*-naplavine upravo prebrojavamo.

Na toj pozadini, prava korupcija filozofske kritike očituje se u slučaju onih predstavnika *praxis*-filozofije koji su svoj intelektualni i društveni kredit – stečen u ulozi humanističko-teorijskog disidenta socijalizma s ljudskim licem i ostacima birokratizma i partijske autoritarnosti – cinički investirali u prividno prosvjetiteljsku igru društveno korisne prijevare vladara: umjesto na reformu društva, koju je trebalo ponovo teorijski artikulirati, oni su iz nedovršene teorije prešli neposredno u praksu politike, zaigravši na nacional-socijalističkog vođu – historijskog grobara svog vlastitog projekta, samoupravnog socijalizma. Zato, premda su posve sigurno bili opskrbljeni teorijskim znanjem o tome da 'antibirokratska revolucija' nije mogla donijeti ništa drugo do regeneraciju birokratskog aparata vlasti, oni su svoju staru poziciju kritičara 'otuđene vlasti' iz doba Ti-

ta mogli zadržati u novim uvjetima 'drugog Tita' samo ciničnom eksploatacijom naddruštvenog položaja kritike u koju su mogli skriti i prevrat kritike u apologiju. To je isti položaj iz kojeg proizlazi i paradoks kritike koja pretendira da bude ujedno radikalna i da sačuva svoj predmet. Samo tako je kritika, koja počiva na konceptu autentične ideje naspram njezina izobličenja u empirijskoj stvarnosti, mogla raditi na održanju i perfekcioniranju samog predmeta kritike, tj. vlasti, a ne na njegovoj dekonstrukciji: zato mu je upravo bivša 'kritička' filozofija beogradske *praxis*-grupe mogla dati nov ideološki, ali apologetski sadržaj – ali pri tome ipak za sva vremena izgubiti intelektualni integritet ili 'obraz' filozofije! No cijena toga kraha radikalne kritike birokratizma iz 60-ih u apologiji birokratske kontrarevolucije krajem 80-ih, bila je ta da su svoju političku teoriju sâmi morali prikazati tek kao krađu maske kritičara, a sebe kao dvorske lude. Zato bi njihov nekadašnji vladar – iskreno lukavi Tito – mogao retroaktivno biti u pravu u pogledu društvene vrijednosti sadržajâ njihove ondašnje filozofske teorije koja danas nema nikakvog udjela u analizi proliferacije birokratizma u novom ciklusu njegove političko-tehničke reproducibilnosti.

**NON**

**A LA BUREAUCRATIE**

**LEACH,**

**NEIL**

***Arhitektura modne piste***



# LEACH, NEIL

## Arhitektura modne piste

**A**ko estetizacija izaziva oblik anestezizacije, učinci će biti osobito naglašeni u kulturi koja je već postala vrlo estetizirana. Društvo preplavljeno slikama iskusit će posljedično smanjenje društvene i političke osjetljivosti, s obzirom da intoksikacija slikom vodi do smanjivanja kritičke svijesti. Zasićenje slikom će stoga dovesti do nekritičkog prihvatanja slike. Zasićenje, intoksikacija, zadovoljstvo. Taj će proces ponoviti samog sebe, budući da zadovoljstvo dopušta daljnju zasićenost. Intoksikacija estetike stvara estetiku intoksikacije. Blue Lagoon, Tequila Sunrise, Black Lady. Kultura koktela, opojna opsesija s narkoticima slike, sa stalno opadajućim smislom za kritičku svijest. Estetizacija vodi do anestezizacije koja vodi do daljnje anestezizacije u vrtoglavoj spirali čiji je jedini očiti prekid u potpunom kolapsu sustava pod vlastitom intoksikacijom. Ta ovisnost o slici obilježava kasno kapitalističko društvo.

Francuski umjetnik i kritičar Guy Debord bio je jedan od prvih koji su primijetili i obratili pažnju na ovu nadolazeću opsesiju slikom. Debord je ocijenio kako je do 1960-ih slika zamijenila stvarnost. Dok je Baudrillard proširio tezu do našeg sadašnjeg trenutka, primijetivši da smo ušli u kulturu potpune simulacije, Debord je s naročitom lucidnošću obuhvatio rani razvoj ovog procesa.

U 1967. Debord je izdao svoje utjecajno djelo, *La Société du spectacle*, poslije prevedeno na hrvatski kao *Društvo spektakla*. Knjiga je oblik teoretskog manifesta Situacionističke internacionale, revolucionarne grupe umjetnika i intelektualaca osnovane 1957.<sup>01</sup> U njoj nudi prikaz i dalekovidnu kritiku kasnog kapitalizma, gdje sve trenutno biva pretvoreno u slike i proizvode. Mnogo prije no što se medijsko društvo u potpunosti razvilo, mnogo prije nego što su se ustalile reklame i mnoga zagovaranja potrošačke kulture, Debord je prepoznao simptome društva potpuno zaokupljenog slikom. Zaista, uloga slike u suvremenom životu toliko je dominantna da je društvo samo postalo spektakl. U *Društvu spektakla* Debord komentira kako kapitalistički okvir predstavlja društvo u terminima površnih, potrošnih slika. Na samom početku, Debord bilježi: 'Cijeli život društava u kojima prevladavaju moderni uvjeti proizvodnje prezentira se kao neizmijerna akumulacija *spektakala*. Sve što je nekad bilo izravno življeno postalo je samo reprezentacija'.<sup>02</sup>

01 Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Paris: Buchet-Chastel, 1967, i Paris: Editions Champ Libre, 1971. engleski prijevodi: *The Society of the Spectacle*, Detroit: Black and Red, 1977, i Donald Nicholson-Smith, New York: Zone Books, 1994. Bilo bi pogrešno predstaviti situacioniste kao koherentnu grupu. Uz ostale srodne grupe, oni su obuhvaćali labavi skup pojedinaca koji se nisu obvezivali na jedan, unitarni pogled. Grupa se konstantno razvijala i Guy Debord nije nužno predstavljao stavove svih članova. Zaista, do 1961. Debord je uspio izbaciti gotovo svih sedamdeset i nešto početnih članova.

02 Debord, *Društvo spektakla*, pr. Donald Nicholson-Smith, New York: Zone Books, 1994, str. 12.

03 Sadie Plant, *That Most Radical Gesture*, London: Routledge, 1993, str. 1.

04 Plant, *That Most Radical Gesture*, str. 38.

05 Plant, str. 86.

06 Vaneigem, 'Basic Banalities', u: Ken Knabb ur. i pr, *Situationist International Anthology*, Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981, str. 125, citirano u Plant, str. 86.

07 Plant, str. 57.

Debord ovu tezu očito preuzima od Karla Marxa, koji je prepoznao otuđenje radnika od sredstava proizvodnje, također i od Waltera Benjamina, koji je razradio sličnu tezu analizirajući kult robe u kapitalizmu. Ali, dočim je otuđenost za Marxa i Benjamina bila otuđenost radnika od njihovih proizvoda, za Deborda se otuđenost današnjice sastoji u otuđenju čovjeka od samog sebe. U 'društvu spektakla' stvarnost je postala toliko zamagljena akumulacijom slika – 'spektakala' – da je se više ne može izravno iskusiti. Kasni kapitalizam izrodio je društvo otuđenih pojedinaca koji su u potpunosti izgubili osjećaj za izvorno ontološko iskustvo.

Ovo stanje, kako je primijetila Sadie Plant, ima ozbiljne posljedice: 'Situacionisti su tvrdili da se otuđenje, fundamentalno za klasno društvo i kapitalističku proizvodnju, proširilo u sva područja društvenog života, znanja i kulture s posljedicom da su ljudi odvojeni i otuđeni ne samo od dobara koje proizvode i troše, nego i od vlastitih iskustava, emocija, kreativnosti i žudnji. Ljudi su promatrači vlastitih života, a čak su i najosobnije geste iskušene posredno.'<sup>03</sup>

I upravo se u kontekstu društva obilja, društva prepravljenoj potrošnim proizvodima razvilo to stanje. Bit suvremenog marketinga je u tome da uvjeri potrošača da proizvod nije tek koristan, već i potreban. Taj je mit potrošnje hranio otuđenje u društvu spektakla: 'ako je moderno društvo spektakl, moderni pojedinci su gledatelji: promatrači zavedeni sjajem reprezentacija vlastitih života, uhvaćeni u posredovanosti slika, znakova i proizvoda...'<sup>04</sup>

U ovom svijetu Kodak kamera, Paris Match časopisa, ljudi se mogu percipirati samo kao da su uhvaćeni na celuloid ili prikazani na blještavim stranicama magazina. To je svijet izgleda, gonjen medijima, potrošni svijet oglašavanja koje ti prodaju sliku tebe samog. 'I ti možeš izgledati ovako.' To je svijet salona ljepote, modnih pista, obojene kose i lažnih trepavica, kozmetički svijet koji re-presentira stvarnost i diktira ukus. To je ponad svega svijet oglasnog plakata, jer plakat najartikuliranije obuhvaća moć potrošne slike. Plakat ne prodaje samo proizvod, već i životni stil. Ta situacija prijeti da učini pojedinca nemoćnim jer tržište počinje diktirati što je dopušteno. Nadalje, takva 'iskustva' mogu u suštini biti samo sekundarna. Čovjek se treba prilagoditi i obvezati na predodređen model. Mogućnost bilo kakvog aktivnog sudjelovanja u konstrukciji živog svijeta je izbrisana.

Ali viđenje situacionista nije bilo potpuno pesimistično; oni su prepoznali unutarnji otpor u društvu spektakla. Kao što Sadie Plant komentira, 'Subjektivnost koja proizvodi i konzumira, i sama biva proizvedena i konzumirana spektaklom; ona je već zaposlena pljačkajući ga. Ne konzumira pasivno niti proizvodi poslušno, kako spektakl navodno namjerava: ona sabotira, krađe, igra se u supermarketima i spava na pokretnoj traci.'<sup>05</sup> Situacionisti upoznati s ovom tendencijom stoga su razvili različite strategije borbe protiv spektakla. Njihova kritika bila je na razini estetizacije svijeta, njihove strategije otpora jednako su posuđivale od nje. Umjetnički radovi, stripovi i oglasi lažirani su i subvertirani kroz strategije poput *détournementa*, koje su ih uspješno ponovno zauzele izokrećući im perspektive. Takve strategije zasnivale su se na ideji da je najučinkovitiji način suprotstavljanja spektaklu taj da ga se potkopa iznutra, koristeći njegovu unutarnju logiku, tako da se poveća svijest o problemu. Raoul Vaneigem definirao je zadatak na sljedeći način: 'Spontano djelovanje koje možemo vidjeti svuda kako se oblikuje protiv moći i njegovog spektakla mora biti upozoreno na sve prepreke na njegovom putu i mora pronaći taktiku koja uzima u obzir snagu neprijatelja i njegova sredstva oporavka. Ta taktika koju ćemo popularizirati naziva se *détournement*.'<sup>06</sup>

Za situacioniste i njima srodne skupine, arhitektura je tvorila značajan dio njihove kritike suvremenog društva. Bili su jako kritični u pogledu apstrahirane racionalnosti velikog dijela modernističke arhitekture, a članovi poput Asgera Jorna sudjelovali su u 'International Movement for an Imaginist Bauhaus', koja je nudila alternativnu viziju estetskom izražavanju. Taj pokret postao je jedan od izdanaka Situacionističke internacionale. Središnja tema u situacionističkoj misli postao je 'urbanistički urbanizam', koji je sagledavao grad holistički kao kombinaciju umjetničkog potencijala inženjerskih resursa. Grad je, nadalje, uvjetovao svakodnevni život. Dok su se mnogi umjetnici i 'revolucionari' propustili dovoljno angažirati oko izgrađenog okoliša, situacionisti su ga vidjeli kao značajan čimbenik u određivanju mogućnosti proživljenog iskustva. Prepoznali su da se 'emocije, žudnje i iskustva' razlikuju 's obzirom na arhitekturu prostora i uređenje boja, zvukova, tekstura i svijetla s kojim je stvorena.'<sup>07</sup>



08 Andreotti, str. 14.

09 Ivan Čeglov, 'Formulary for a New Urbanism' u: Ken Knabb ur. i pr, *Situationist International Anthology*, Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981, str. 3.

10 Čeglov, str. 4.

11 Za ovo vidi Libero Andreotti, Xavier Costa, ur, *Situationists: Art, Politics, Urbanism*, Barcelona: Actar, 1996.

12 Jacques Derrida usporedio je crvene gradnje Tschumijevog projekta Parc de La Villette s kockom. U mutaciji vlastite forme i različitih aktivnosti na koje pozivaju, građevine se poigravaju 'značenjem značenja'. Vidi Jacques Derrida, 'Point de Folie — maintenant l'architecture' u Leach ur., *Rethinking Architecture*, str. 324-335.

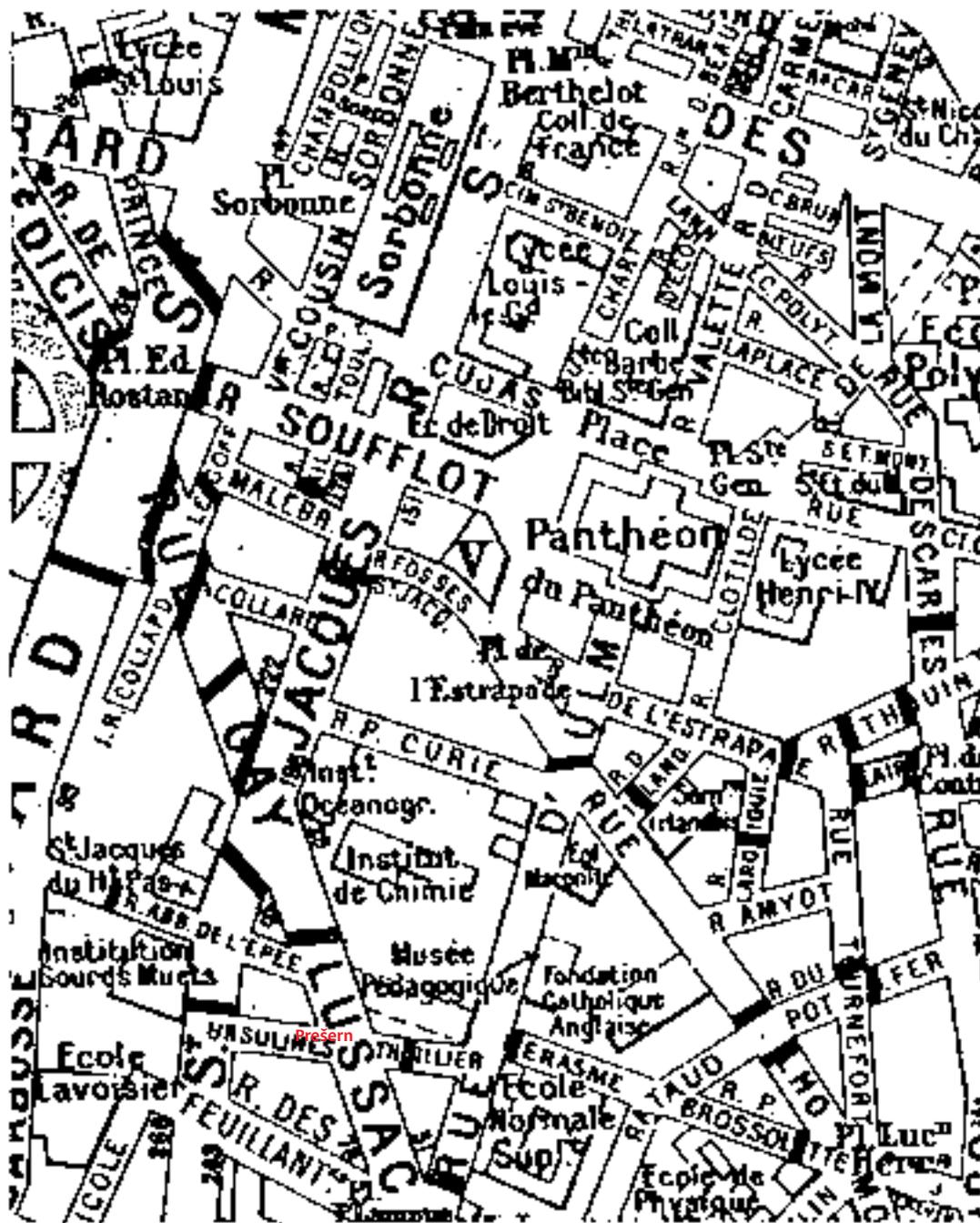
13 Debord, 'Theory of the *Dérive*,' *Internationale Situationiste 2*, prosinac 1958, i *Situationist International Anthology*, str. 2.

Zbog toga su tražili da arhitektura raspiruje maštu i omogućuje bogatija ontološka iskustva – 'trenutke života konkretno i namjerno življene.'<sup>08</sup> Ivan Čeglov skicirao je novu viziju grada. U svojim 'Pravilima novog urbanizma' opisuje dinamičnu, osjetljivu arhitekturu, koja nadilazi banalne oblike današnjice. Čeglov poziva na 'sobe koje će poticati na snove jače od bilo koje droge, kuće u kojima će biti nemoguće ne zaljubiti se.'<sup>09</sup> Predvidio je grad s predjelima kao što su Bizarna četvrt, Sretna četvrt, Plemenita i Tragična četvrt, Grešna četvrt, itd.<sup>10</sup>

Situacionisti su privlačili širok spektar simpatizera iz svijeta arhitekture. Među njima značajan je bio nizozemski arhitekt Constant, čiji je projekt Novi Babilon, iako ga pokret nije u cijelosti prihvatio, ostao najiscrpnijim pokušajem da se situacionističke ideje provedu u arhitektonske forme.<sup>11</sup> U projektu Constant se bavi temama poput 'dezorijentacije' i 'dinamičnog prostora'. Želeći izbjegnuti ograničenja statičnih prostora utilitarnih društava, on promovira koncept 'dinamičnog labirinta', pojam koji prihvaća da oslobođenje ponašanja zahtijeva labirintski prostor, ali koji dopušta da taj prostor neprestano bude podložan modifikaciji, prema 'ludičkoj' mašti. Odrazi tih ideja mogu se naći u arhitekturi događaja Bernarda Tschumija i drugih.<sup>12</sup>

Grad je postao ključno mjesto njihovih istraživanja u psihogeografiji, istraživanja usmjerena uspostavi novih načina nastanjanja grada. Centralni koncept bio je *dérive*, ili 'lutanje', tehnika ponovnog zaposjedanja grada kao ontološkog iskustva. Možda više zadužen nadrealističkim eksperimentima u automatizmu – predavanje sebe ugodama grada – nego što bi to situacionisti htjeli priznati, *dérive* se sastojao od prakse istraživanja grada u kojoj 'jedna ili više osoba tijekom određenog perioda napuštaju svoje uobičajene motive kretanja i akcija, svoje odnose, svoj posao i dokolicu i dopuštaju si da budu privučeni atrakcijama terena i otkrićima na koja nalete.'<sup>13</sup> Međutim, za razliku od nadrealista, situacionisti se nisu jednostavno prepustili nesvjesnim željama. Dok je *dérive* bio neplaniran – situacionisti su koristili strategije poput upotrebe karte jednog područja za navigaciju kroz drugo, kao mehanizam podrivanja 'plana' – pretežni cilj bio je *svjesno* izazvati hegemoniju kapitalističkih odnosa svojstava u gradu. Kroz *dérive* pokušali su se suprotstaviti dominantnoj percepciji grada kao mreži nekretnina i istražiti njegov potencijal kao mjesta proživljenog iskustva.





*Système de défense établi par les manifestants pour l'occupation du quartier Latin dans la nuit du 10 au 11 Mai.*

— = barricade.

# 115

**30. siječnja 1968.**  
Započinje '68 (Vijetnamska Nova godina) ofenziva gerilaca Vijetnonga na sva veća središta Južnog Vijetnama uključujući i napad na američku ambasadu u Saigonu, u rano jutro 31.01., što se smatra prvim izravnim prijenosom rata.  
Poljske vlasti 2 tjedna unaprijed najavljuju zabranu iznimno popularne predstave Dušan Dan prema tekstu poljskog klasika Adama Mickiewicza zbog navodnih protusovjetnikih elemenata. Nakon posjednje izvedbe 300 studenata Varšavskog sveučilišta i Nacionalne kazališne akademije prosvjeduje ispred zgrade Nacionalnog kazališta.  
Pretučeni su od vladinih batinaša. Opušteno ih za cionizam.

**LEACH, NEIL**  
*Arhitektura modne piste*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



Članovi Situacionističke internacionale u kinu

- 14 Ken Knabb ur., 'The Beginning of an Era', *Situationist International Anthology*, Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981, str. 227.
- 15 Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, New York: The Museum of Modern Art, 1966.
- 16 *Ibid.*, str. 104
- 17 Robert Venturi, Denise Scott Brown, Steven Izenour, *Learning from Las Vegas*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1988, str. 6.
- 18 *Ibid.*

Situacionisti su u središte stavili koncept 'situacije', aktivnog prostorno-vremenskog događaja proživljenog iskustva, oslobođenog okova 'spektakla'. 'Situacija' je stoga bila način suprotstavljanja postvorenoj egzistenciji implicitnoj u društvu spektakla. Utoliko je 'situacija' dijelila nešto s 'momentom' kojeg je uveo Henri Lefebvre, intenzivnom euforičnom senzacijom koja izmiče i pojavljuje se kao točka raskida i otkriva cjelovitost mogućnosti svakodnevnog egzistencije. Ali tamo gdje je Lefebvreov 'moment' ostao ponešto pasivan i vremenski, 'situacija' je sačinjavala oblik aktivne, prostorno-vremenske angažiranosti. Upravo je grad formirao mjesto ultimativne 'situacije', ustanaka svibnja '68. u Parizu. Iako treba biti oprezan da se situacionistima ne pripíše previše utjecaja u ovom izvanrednom slijedu događaja, njihov doprinos podizanju svjesnosti i odgajanju duha otpora – naročito kroz situacionizmom nadahnuti *enragés* pokret – ne smije biti podcijenjen. Demonstracije su počele sa studentima koji su podigli barikade na ulicama Latinske četvrti Pariza. Ustanak je privukao simpatizere i eskalirao bacanjem kamenja i Molotovljevih koktela te uništavanjem policijskih vozila. Ubrzo se proširio na divlje štrajkove u tvornicama i radnim mjestima duž zemlje, što je kulminiralo u općem štrajku koji je cijelu zemlju doveo do zastoja. Svibanj '68. pokazao se najvećom 'situacijom' od svih, bio je to spontani ustanak stanovništva koje poziva na revoluciju svakodnevice, ustanak koji je praktički srušio de Gaullovu vladu i otkrio duboki nemir zbog stanja suvremenog društva: 'Ono što se u proljeću 1968. osvijestilo, nije bilo ništa drugo doli ono što je spavalo u noći 'spektakularnog društva', čiji su spektakli pokazivali smo vječnu pozitivnu fasadu.'<sup>14</sup>

Uspoređeni sa silinom i polemičkom prirodom situacionističkih radova, ostale estetske geste tog perioda izgledale su donekle kompromitirano, uhvaćene u nekritičku domenu kapitalističkih vrijednosti. To nigdje nije očitije nego u nekim navodno 'radikalnim' teorijama promoviranim unutar arhitektonskih krugova tog vremena.

### Arhitektura spektakla

Možda je ironično to što je Debord objavio svoju knjigu godinu dana nakon što je Robert Venturi izdao *Kompleksnost i kontradikciju u arhitekturi*.<sup>15</sup> Dok Debord vrijeđa površni svijet potrošne slike, Venturi ga pri-

hvaća i zapravo ga slavi. Dok Debord vidi svijet potrošne slike kao izvor suvremenog otuđenja u društvu, Venturi ga vidi kao izvor inspiracije za arhitekturu.

Venturi predstavlja sliku 'Main Streeta' (Glavna ulica) i suprotstavlja je jednoj od zgrada Thomasa Jeffersona u Richmondu za Sveučilište Virginije. U svojoj knjizi *God's Own Junkyard* (Božje smetlište), Peter Blake je kritizirao kaos prve u kontrastu s urednošću druge. Venturi to osporava. Kad je riječ o formalnoj kompoziciji, Main Street je 'gotovo u redu'.<sup>16</sup> Međutim, Venturi ignorira problem sadržaja; kao da zaboravlja činjenicu da promovira slavljenje potrošačkog društva. Ono što je diktiralo mnoge oglasne plakate bili su osnovi komercijalni – stoga i potrošački – interesi. Plakati, oglasne ograde, neonski znaci itd. – upravo amblemi društva spektakla koje su Debord i ostali napadali – za Venturiju postaju model kojeg valja slijediti u arhitekturi. Venturiju bismo mogli oprostiti prividno nekritičko slavljenje potrošačkog društva kao zastranjenje, ekscentrično arhitektonsko gledište, da nije par godina kasnije zajedno s Denise Scott Brown i Stevenom Izenourom komercijalnoj ulici posvetio ne jednu ilustraciju, već čitavu knjigu. U 'Učeci od Las Vegasa' oni veličaju oglašivačku površinu najslavnijeg svjetskog kockarskog grada u pustinji Nevade.

Odmah ističu, naravno, da se ne bave komercijalnim aktivnostima Las Vegasa. 'Ovdje ne ispituje mo vrijednosti Las Vegasa...Moralnost komercijalnog oglašavanja, kockarskih interesa i natjecateljskog instinkta ovdje nije problem...ovo je studija metode, ne sadržaja'.<sup>17</sup> Ne zanima ih sadržaj, već samo kako analizom forme doći do metode, kao da razdvajanje forme i sadržaja nije problematično. Ne radi se o tome da autori podržavaju aktivnosti u Las Vegasu. Za njih to 'uopće nisu problemi', makar vjeruju da bi trebali biti dio arhitektovog 'šireg sintetičnog zadatka'. Oni vide svoj rad kao apstraktnu studiju forme 'u izolaciji', što je za njih 'respektabilna znanstvena i humanistička djelatnost', dokle god su ostali problemi 'resintetizirani u dizajnu'.<sup>18</sup> No u njihovom apstraktnom baratanju formom i odbijanju da se bave kontekstom Las Vegasa pojavljuju se pravi problemi knjige. Dekontekstualizirajući forme Las Vegasa, oni ih desemantiziraju i postavljaju uzorak koji će ih, kao što ćemo vidjeti, progoniti u njihovom radu. Naime, kad netko posegne za argumentom 'forme radi forme', pri čemu je forma apstrahirana od drugih

19 Denise Scott Brown, 'Room at the Top? Sexism and the Star System in Architecture,' u Ellen Perry Berkeley (ur.), *Architecture: A Place for Women*, Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1989, str. 237-246.

20 U prerađenom izdanju, kao što Denise Scott Brown ističe, tekst je 'de-sexed' i arhitekt se više ne spominje kao 'on'. *Ibid.*, str. 15.

problema, nije lako 'resintetizirati' te probleme u formu u konačnom dizajnu.

Princip estetizacije je taj koji dopušta Venturiju, Scott-Brown i Izenouru da ostanu neosjetljivi na sociopolitičko pitanje u srcu Las Vegasa. On im omogućava da anestiziraju Las Vegas i prihvate pristup koji je sažet u njihovom veličanju oglašavanja. U *Učeci od Las Vegasa* oni promoviraju arhitekturu oglašavanja. Oglasna površina postaje ultimativna ikona predstavljena kroz knjigu.

Na naslovnoj stranici prikazuju oglas kraj ceste s istaknutim logom, 'Tan Hawaiian with Tanya' (postignite havajski ten s Tanyom). Što možemo vidjeti u slici kojoj su autori dali takvo počasno mjesto? Na neposrednoj razini ova slika podržava kulturu slike. Izravno se obvezuje na društvo spektakla, društvo u kojem su pojedinci otuđeni od svoje biti i umjesto toga zavedeni blještavim reprezentacijama vlastitih života. To je svijet Barbike, mode i dobrog izgleda, kultura salona ljepote. Tanya, ultimativna preplanula ikona SAD-a šezdesetih, prodaje se putem plakata. 'Kupite ovaj proizvod i vi ćete također izgledati poput Tanye.'

No, povrh toga, slika otkriva rastvaranje značenja u samom oglašavanju. Fetišizacija slike stvara nekritičko prihvaćanje slike. Djeluje unutar esteciziranog područja gdje važna politička i društvena pitanja nisu dotaknuta. Puni značaj Venturijeva, Scott-Brownova i Izenourova uzdizanja oglasne površine počinje se nazirati. Preplanula bikini figura koristi se u svrhu promoviiranja losiona za sunčanje, na plakatu koji napadno eksploatira žensku seksualnost.

Možda je preočito primijetiti da reklame iskorištavaju žene. Kapitalizam je izrodio društvo koje idolizira proizvod. Ta kultura proizvoda dovela je do *kulta* proizvoda, s obzirom da se u robu ulaže aura seksualne draži. Ne radi se samo o tome da su proizvodi postali seksualizirani. Sâm seks je postao proizveden, a to nigdje nije očitije nego u sferi oglašavanja. Makar su i muškarci uključeni u reklamiranje, žene su te koje su osobito rizične. U kulturi kasnog kapitalizma kojom dominira patrijarhat, žene će češće biti iskorištavane silama komodifikacije, a u oglašavanju je ta eksploatacija najočitija. Žene se ne tretira kao žene, već kao potrošne slike žena, kao ukrasni, seksualno nabijeni pribor kojim se može prodati proizvod. Ovo nije uzdizanje kvaliteta že-

na kao ontoloških bića, već cinično iskorištavanje žena kao oglasnih, potrošnih slika.

Međutim, autori djela *Učeci od Las Vegasa* ne nude nikakav komentar na ovo važno etičko pitanje. Slaveći prikazivanje žene kao potrošne slike, oni efektivno potpomažu ovu eksploataciju i prebivaju u području nekritičkog i površnog. To je još više ironično, uzevši u obzir objavljeni tekst Denise Scott-Brown u kojem kritizira patrijarhalni zvjezdani sustav u arhitekturi<sup>19</sup> i osviješteno predstavljanje rodno neosjetljivih jezika u kasnijim izdanjima *Učeci od Las Vegasa*.<sup>20</sup>

Venturijevo, Scott-Brownovo i Izenourovo veličanje slike nalazi arhitektonski izraz u njihovim kasnijim radovima. Tu možemo naići na iste principe. U Sainsbury krilu, njihovom produžetku londonske Nacionalne galerije, čelični nosači koji opkoračuju glavno stepenište na prvi pogled čine se strukturalnim dijelovima koji podržavaju krov. Poblježe ispitivanje, međutim, otkriva da služe samo kao primijenjeni ukras. Nosači vise sa stropa i ne nose ni vlastiti teret, a kamoli teret krova. Oni ritam poprimaju od okomitih stupova nenosivog staklenog zida koji gleda prema glavnoj zgradi Nacionalne galerije. To nosače tjera da ispadnu iz linije s otvorima za prozor na suprotnom zidu, tako da su povremeno iznad otvora. Ovaj detalj samo pojačava ornamentalni karakter nosača, budući da zakoni strukturalnog inženjeringa diktiraju da nosači težine nikada ne smiju biti postavljeni iznad otvora za prozor.

Jednom izvađeni iz originalnog konteksta, lišeni funkcije koja im je davala značenje, nosači su rekodirani kao ne-strukturalni 'ukras'. Otkriva se cijeli problem estetizacije. Ovdje je važna slika i ništa drugo osim nje. Nosači su postali stilističke naprave. Oni upravo u svojoj 'rekontekstualizaciji' kao ukrasi otkrivaju probleme sadržane u apstraktnom baratanju formom iz *Učeci od Las Vegasa*. Dok autori inzistiraju da je njihova apstraktna studija forme 'u izolaciji' prihvatljiva ako se svi ostali čimbenici 'resintetiziraju' u dizajnu, očito je da to nije tako lako jednom kad su same forme dekontekstualizirane. Ako je kontekst ono što formi daje značenje, onda 'resintetizirati' tu formu znači dati joj različito značenje.

Isti princip može se primijeniti na eksterijer. Površina zgrade tretirana je kao ukrasni kameni furnir, koji je doslovno omotan oko fasade, s malo obzira prema rasporedu interijera. Ritam složenih pilastera glavne zgrade je sažet, dok je red obojanih 'egipatskih' stupova

- 21 Venturi, Scott Brown, Izenour, *Learning from Las Vegas*, str. 3.
- 22 Le Corbusier je, naravno, svoj rad suprotstavio revoluciji. 'Architecture ou Révolution', pisao je Le Corbusier 1922. 'Pitanje građevine je ono koje leži u korijenu društvenih nemira danas; arhitektura ili revolucija.' (Le Corbusier, *Towards a New Architecture*, Frederick Etchells (pr.), London: Butterworth Architecture, 1989, str. 269. 'Architecture ou Révolution' trebao je biti originalni naslov *Vers Une Architecture*.) Može se tvrditi da je Le Corbusier govorio o izbjegavanju političke 'revolucije' ne zbog protivljenja konceptu revolucije kao takvom, već zato jer je u arhitekturi prepoznao mogućnost 'revolucije' ponad one političke. Kao što je Fredric Jameson primijetio, 'vidio je konstrukciju i uspostavu novih prostora kao najrevolucionarniji akt, onaj koji će 'zamijeniti' usku političku revoluciju pukog hvatanja moći.' (Fredric Jameson, 'Architecture and the Critique of Ideology', Joan Ockman (ur.), *Architecture, Criticism, Ideology*, Princeton: Princeton Architectural Press, 1985, str. 71.)

uzduž razine prizemlja. Cijela zgrada postaje metež stilova koji se sukobljavaju, grčki pomiješan s egipatskim, viktorijanska estetika s suvremenim vanjskim zidovima. Redovi, nosači i ostali arhitektonski elementi dekontekstualizirani su i desenantizirani. Poput Tanye, lišeni su prvotnog značenja i rekodirani kao puke dekoracije. Duh Las Vegasa, čini se, krišom se ušuljao u Venturijeve, Scott-Brown i Izenourove radove.

### Estetika revolucije

Knjiga *Učeci od Las Vegasa* često je shvaćena kao plodonosna kritika naslijeđenih arhitektonskih vrijednosti. Smatra se da na navodno radikalna način ispituje osnove arhitektonske kompozicije. Poruka je dovoljno direktna. Arhitekti ne smiju više nekritički slijediti apstraktne akademske teorije kompozicije. Umjesto toga trebaju učiti od same Glavne ulice.

Ostaje otvoreno pitanje u kojoj je mjeri ta kritika 'radikalna'. Unutar arhitektonske kulture pitanje 'radikalnosti' često je prezentirano kao politička pozicija. Pretpostavka da arhitektura ima važnu društvenu i političku misiju često je zamijenjena pitanjem dizajna. Često se smatra da 'dobar dizajn' ima značajan društveni i politički učinak. Nadalje, ono što se smatra 'radikalnim' u domeni arhitekture, također se smatra 'radikalnim' iz socio-političke perspektive. Venturi, Scott-Brown i Izenour čak tvrde da je njihov rad 'revolucionaran' utoliko koliko je 'za arhitekta učenje od postojećeg krajolika način na koji on biva revolucionarnim'.<sup>21</sup>

Što, dakle, autori *Učeci od Las Vegasa* misle kad tvrde da je njihov rad 'revolucionaran'? Posve je jasno da je Le Corbusier upotrebljavao pojam 'revolucionarno' – koliko god pogrešno – u izvornom društvenom i političkom smislu, dok ga Venturi, Scott-Brown i Izenour koriste ga u estetskom smislu.<sup>22</sup> 'Revolucija' postaje politički termin preuzet od estetike, ali termin koji se još oslanja na originalno značenje kako bi imao određeni autoritet. Termin je postao estetiziran. Takve taktike očevidne su u kulturi kasnog kapitalizma. Uistinu, snaga kapitalizma je u tome što vrlo uspješno preuzima političke termine i iskorištava ih na polju tržišta. To je najočitije u svijetu oglašavanja. U jednom takvom primjeru, žena koja izgleda kao Ruskinja drži ruke u 'revolucionarnoj' pozi i 'zahtijeva svoje pravo' na mobilni telefon. U drugom, adaptacija slavne slike Eugenea Delacroixa 'Sloboda predvodi narod' prikazuje revolucionarku

odjevenu u visoku modu. 'Sloboda, odjeća za umrijeti', kaže natpis. Sloboda je ovdje pretvorena u neki reakcionaran libertinski ideal, ali još važnije, preuzeta je od društva spektakla kao marketinški slogan.

Stoga trebamo biti sumnjičavi prema arhitektonskim teoretičarima koji tvrde da su 'revolucionarni'. Takve tvrdnje odnose se samo na razinu estetike. Ne samo da preuzimaju terminologiju iz političkog područja, već je i estetiziraju. Taj problem proširuje se i na 'radikalnu' sliku koju mnogi arhitekti žele prezentirati. Umjesto da budu 'radikalni' u istinskom smislu, arhitekti su prečesto zadovoljni sa stanjem ekonomskog i političkog *statusa quo*. Spram svake tvrdnje o slobodi djelovanja stoga treba biti podozriv. Postoji opasnost u brkanju radikalne estetike s radikalnom politikom i prekrivanja estetičkog s političkim (a to je, smatram, zamka u koju arhitektura vrlo često upada). Međutim, estetika u osnovi nije odvojena od politike. Radikalna estetika zapravo može maskirati i čak promovirati reakcionarnu politiku, ne *unatoč* fasadi radikalizma, već upravo *zbog* te fasade, fasade pukog *estetskog* radikalizma.

'Revoluciju' koju nam predlažu autori *Učeci od Las Vegasa* možemo prosuđivati na pozadini polemičkog djela Raoula Vaneigem, 'The Revolution in Everyday Life' (Revolucija svakodnevnog života). Vaneigem shvaća da je 'revolucija' fundamentalno pitanje *praxisa* – ne proizvod estetske kontemplacije, već aktivnog sudjelovanja – dok se može misliti da su situacionisti bili suviše optimistični u svojoj nadi da promijene društvo, prepoznali su da politika može biti izražena jedino političkom akcijom. Prava 'revolucija' ne događa se u umjetničkoj galeriji, već na ulicama i hodnicima vlade. Vaneigemova 'revolucija' je pokušaj da se prekorači otuđenje implicitno prisutno u potrošnim relacijama društva spektakla. U usporedbi s tim, 'revolucija' Venturija, Scott-Brown i Izenoura pokazuje se samodostatnom estetskom gestom koja – umjesto da podriva dominantnu kulturu – služi samo tome da je potvrdi.

Uz dopuštenje autora preuzeto iz Neal Leach, *The Anaesthetics of Architecture*, MIT, 1999. s engleskog preveo David Tarandek

# 119

17. veljače 1968. Održava se na berlinskom Slobodnom sveučilištu prvi masovni međunarodni skup studentskih pokreta. Alain Krivine (tada dvadeset sedmogodišnji francuski trockist) reći će u intervjuu 2002. da su francuzi došli u Berlin učiti.

LEACH, NEIL  
Arhitektura modne piste

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



**NOUS IRONS  
JUSQU'AU BOUT**

ATELIER  
POPULAIRE

# LESAGE, JULIA

**Lijevi politički nazori  
Godarda i Gorina,  
1967. – 1972.**

## Mijenjanje klasnih odnosa pokretnim slikama

Čudnog li pokušaja: mijenjati svijet pomoću apstraktnih filmova! Mijenjati svijet pomoću eksperimentalnih, konceptualnih, *underground*, nezavisnih, nenarativnih, strukturalnih, alternativnih filmova. Nazovite te filmove kako god želite, ali mijenjanje svijeta putem takvih filmova danas se u svakom slučaju čini nemogućim. Da danas priprema-  
mo revoluciju, snimanje apstraktnoga filma vjerojatno bi se činilo beskorisnom metodom. Dovoljno je razmisliti o tome kako apstraktni filmovi dopiru do srca prosječnog građanina: nikako.

Međutim, masa koja je na ulicama pariške Latinske četvrti 1968. godine bacala kamenje na policiju u svakom je slučaju vjerovala kako je mijenjanje svijeta moguće. Ako je moguće bacanjem kamenja na policiju, valjda je moguće i intelektualnim postupkom kao što je stvaranje apstraktnih filmova.

Godard je rekao: 'nabavite kameru, snimite nešto, prikažite to nekome'. Čini se prilično jednostavnim. Na nepravdu i na mogućnosti boljega svijeta ukazujemo pokretnim slikama. Osim toga, valja mijenjati sadržaj televizijskih emisija te u njima također treba ukazivati na nepravdu. Primjerice, apstraktnim filmovima. Ako se prikazivanje apstraktnih filmova na televiziji nekome činilo korisnim za revoluciju, mora da su kriteriji za odabir revolucionarnih metoda u to vrijeme bili prilično niski. Neki bi rekli: barem su postojali.

Pasolini se, s druge strane, ježio vidjevši razularene talijanske studente kako napadaju policiju u dijelu Rima zvanom *Valle Giulia*. Glupe li mase ljudi! Tatini sinovi koji nemaju pojma o životu smatraju da znaju kako mijenjati svijet! Znaju, valjda, i kako bi svijet trebao izgledati, pa si dopuštaju da mlate svoje vršnjake u policijskim redovima.

Dva redatelja koja veže nekonvencionalni pristup filmu, a i životu, posve su se drugačije odnosila spram revolucionarnog zanosa 1968. godine. Dok je prvi dodavao ulje na vatru i predvodio studente u revolucionarnim nastojanjima, drugi je simpatizirao s policijom, ukazujući na iracionalnost cijele situacije.

Da nije bilo tadašnje iracionalnosti, kako bi svijet izgledao danas? Nažalost, možda se i ne bi previše razlikovao. Možda bi kapitalizam danas bio tek malo razvijeniji. Možda danas tatini sinovi o kojima Pasolini priča, tek ne bi imali inspirativno štivo u pripremanju žestokih rasprava na studentskim kružocima. Možda bi danas Carlo Giuliani bio živ, a možda pripiti skvoteri iz cijeloga svijeta ne bi uživali u koncertu Manua Chaoa na ulicama Genove. Možda razulareni Arapi u pariškom predgrađu *Clichy-sous-Bois* ne bi bili dovoljno hrabri da pale automobile.

Razdoblju 'bacanja kamenja na sistem' odgovara odluka uvaženog filmaša Godarda da stvara filmove u sklopu anonimnoga kolektiva, filmove koje (danas) nitko ne gleda niti razumije. Razdoblju nakon 'revolucije', s druge strane, odgovara Godardova odluka da prestane raditi filmove u sklopu anonimnoga kolektiva. Pobuna je, kao i Godardovo radikalno razdoblje, trajala relativno kratko. O tome kako je Godard vidio svijet oko sebe, kako ga je snimio, montirao i prikazao, čitajte u ovom povijesnom pregledu njegovoga stvaralaštva. Oprostite mi defetizam, jer se, s obzirom na nekritičko nizanje Godardovih ideja u tekstu koji slijedi, osjećam dužnim stati na stranu Pasolinija.

— Igor Bezinović



## LESAGE, JULIA

**Lijevi politički nazori  
Godarda i Gorina,  
1967. – 1972.**

123

**R**azmatranje političkih nazora umjetnika, pogotovo nazora umjetnika didaktičara, ukazuje na ključna estetska pitanja. Kako bismo vrednovali političke stavove Jean-Luc Godarda u njegovim izrazito lijevim političkim filmovima u razdoblju između 1967. i 1972. godine, moramo se upitati koja je načela koristio u svome radu, zašto je radio na taj način te koji je bio povijesni kontekst tih filmova. Ta je pitanja važno kritički razmotriti jer su umjetničke strategije koje je Godard u to vrijeme razvio, značajno utjecale na druge radikalne filmaše širom svijeta. Nadalje, zbivanja u Francuskoj u svibnju 1968. godine utjecala su na mnoge umjetnike i intelektualce, koji su se, poput Godarda, s obnovljenim zanimanjem okrenuli estetskim pojmovima Bertolta Brechta.

Godardova je politička evolucija bila postupna. Na planu estetike, godinama prije njegovog priklanjanja ljevici, on je koristio brehtovske tehnike na anti-iluzionistički način kako bi ostvario društveni komentar i kritiku. Sredinom šezdesetih, kao javna ličnost sa statusom znamenitog umjetnika, on je najprije igrao ulogu otuđenog genija koji stvara čiste filmove. Potom se odrekao filmske industrije te je u intervjuima i filmovima napadao francusko društvo s položaja ljevice. Kada je, pak, uvrstio eksplicitno političku tematiku u filmsku formu, to je dovelo do drastičnoga pada u prihvaćanju njegovih djela od strane javnosti.

Godard je izjavio da je svibanjska pobuna građana u Francuskoj 1968. godine imala presudan utjecaj na njega, utjecaj koji je jasno vidljiv u njegovim filmovima. K tome, njegovi su se filmovi nakon 1968. godine referirali na francuski 'maoistički' milje krajnje ljevice. Često su se teme filmova odnosile na vrlo aktualna politička pitanja. Filmovi su također potaknuli mnoge teorijske probleme. Međutim, njihove su teme uvijek bile obrađivane putem formalnih inovacija. Kako bi kritizirao političku perspektivu Godardovih filmova od 1967. do 1972. godine, kritičar mora svoju raspravu zasnovati na

marksizmu i modernizmu. Godardovi filmovi toga razdoblja željeli su ostvariti i posebnu političku reakciju i politički orijentiranu estetsku reakciju, s obzirom da je cilj bio predstaviti društvena i politička pitanja putem 'ne-buržujске' filmske forme.

Godard i Jean-Pierre Gorin, njegov suradnik u tome razdoblju, učestalo su davali ironične intervju. Ti su intervjui odražavali njihove estetske stavove i odnosili se na politička zbivanja, ali na nepotpun ili nezadovoljavajući način. Međutim, Godard i Gorin snimili su svoje filmove od 1967. do 1972., kao što su 'Radosna znanost', 'Istočni vjetar', 'Pravda' i 'Pismo Jane' kao 'eseje' o političkim pitanjima i radikalnoj estetici filma. Oni potpunije od bilo kojeg intervjua daju informacije o Godardovim i Gorinovim političkim preokupacijama, ali te informacije pružaju na nelinearan, duhovit i otuđen način. S obzirom da ovdje raspravljam o političkim idejama u filmovima stvorenim između 1967. i 1972. godine, često sam morala odvajati ideje iznesene u intervjuiima od predstavljanja ideja u filmovima. Iz nužnosti sam ovdje političke pojmove činila jednoličnim i pojednostavljivala ih. Oni moraju konačno biti ponovno promišljeni unutar umjetničke složenosti svakoga filma kao cjeline.<sup>01</sup>

### Godardovi politički nazori prije 1968.

Godard je izjavio da je prvi put namjerno pokušao stvoriti 'politički' film 1966. godine, filmom 'Muški rod, ženski rod'.<sup>02</sup> Mračna fotografija, suvremeni Pariz viđen očima pariške mladeži, muški adolescentski idealizam, razgovor za razgovorom u formi intervjua, to su elementi filma koji su nagnali kritičare da film nazovu sociološkim 'dokumentom'.<sup>03</sup> Godard nije dao likovima filma 'Muški rod, ženski rod' jasnu političku sofisticiranost, ali su kritičari zamijetili koliko su ti adolescenti pričali o Marxu. Film je također nastavljao Godardov prosvjed protiv sudjelovanja SAD-a u Vijetnamskom ratu, koji je započeo filmom 'Ludi Pierrot' i nastavio se u narednim filmovima.

Godard je potom, 1966. godine, otvoreno kritizirao filmsku industriju i osuđivao način na koji su kapitalističko financiranje i ideološka očekivanja oblikovala filmove. Rekao je da je napravio 'Muški rod, ženski rod' kako bi odbio kinematografiju 'spektakla'. Taj tip filmova došao je do Europe putem Hollywooda, ali je također bio prisutan u SSSR-u.<sup>04</sup> Štoviše, prema francuskome pravu, scenaristi i redatelji nisu dobivali profesionalno uvažavanje. Pravila uspostavljena tijekom vichyskog režima i dalje su ih kontrolirala. Morali su osigurati pravne dozvole kako bi stvarali filmove, registrirati se kao redatelji i tehničari te poštovati stroga pravila financiranja filmova. S obzirom da je bio svjestan činjenice da filmska i televizijska industrija odražavaju buržujsku ideologiju, Godard nije imao iluzija o utjecaju radničkoga pokreta na komercijalnu kinematografiju. Smatrao je ljude univerzalno uvjetovanima tradicionalnim idejama o filmu. Prema njemu, čak i oni radnici koji znaju kako štrajkati odbili bi one filmove koji bi im najviše mogli biti od pomoći.

Godard je dugi niz godina prosvjedovao protiv komercijalnog sustava koji je od redatelja zahtijevao da od sebe radi 'klauna'. Mrzio je to što je morao predavati scenarij na pregled kako bi mogao financirati svoje igrane filmove. 1966. godine Godard je sebe nazvao snajperom usmjerenim protiv sustava, ali i zatvorenikom unutar njega: te dvije uloge činile su mu se dijelom iste stvari.<sup>05</sup> Kasnije je izjavio da je pobjegao iz blesave buržujске obitelji u svijet čistoga filma. Međutim, nakon nekoliko godina redateljskoga iskustva otkrio je da ga je komercijalni proces produkcije-distribucije zarobio u jednako blesavu, ali veću buržujšku obitelj. S filmom 'Radosna znanost' djelomično je odustao od svojega puta filmskog stvaralaštva. U svakom slučaju, njegovi filmovi nakon filma 'Vikend' nisu dopirali do gledatelja u komercijalnim kinima. Međutim, 1972. godine, nakon povratka visokobudžetnoj produkciji igranih filmova s filmom 'Sve je u redu', Godard i Gorin su zaniijekali da su ikada bili s stanju napustiti sustav. Izjavili su da su fil-

- 01 Mnogo sam pisala o jedinstvenoj filmskoj taktici koju je Godard razvio u tome razdoblju. Pročitajte moj tekst 'Critical Survey of Godard's Oeuvre', kao i opise pojedinačnih filmova u *Jean-Luc Godard: A Guide to References and Resources* (Boston: G. K. Hall, 1979); 'TOUT VA BIEN and COUP POUR COUP: Radical French Film in Context,' *Cineaste*, 5:3 (ljetno, 1972); 'Godard and Gorin's WIND FROM THE EAST: Looking at a Film Politically,' *JUMP CUT*, br. 4 (studeni-prosinac, 1974); 'The Films of Jean-Luc Godard and Their Use of Brechtian Dramatic Theory,' Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1976.
- 02 Godard, intervju sa mnomo, Champaign, Illinois, 4.4.1973.
- 03 Annie Goldman, 'Jean-Luc Godard: Un Nouveau Réalisme,' *N.R.F.*, 14:165 (1.9.1966), 564.
- 04 Godard, intervju s Pierreom Daixom, 'Jean Luc Godard: Ce que j'ai á dire,' *Les Lettres françaises*, br. 128 (21-27.4.1966), p. 17.
- 05 Ibid.

- 06 Godard, intervju s Yvonne Baby, 'Jean-Luc Godard: Pour mieux écouter les autres,' *Le Monde*, 27.4.1972, str. 17.
- 07 Godard, intervju sa Sylvainom Regardom, 'La Vie moderne,' u *Nouvel Observateur*, 100 (12-18.8.1966), 54.
- 08 Godard, LA CHINOISE (scenarij), *L'Avant Scène du cinéma*, br. 114 (svibanj 1971), str. 20.
- 09 Ibid., str. 20. Mao Tse-Tung, 'On Contradiction,' *Selected Readings from the Work of Mao Tse-Tung*. (Peking: Foreign Language Press, 1971), str. 85-133. Brecht je dijelio Godardov entuzijazam prema tom teorijskom tekstu. 1955. godine Brecht je napisao da je to knjiga koja je na njega ostavila naj snažniji dojam prethodne godine.
- 10 Godard, intervju s Michaelom Cournotom, 'Quelques évidences incertitudes,' *Revue d'esthétique*, N.S. 20:2-3 (zima '67), 122.

movi skupine Dziga Vertov i filmovi koje je Godard samostalno stvorio u razdoblju između 1968. i 1972. godine bili financirani prvenstveno mrežama državne televizije i putem *Grove Pressa*.<sup>06</sup>

Nakon raskida partnerstva s Gorinom, Godard se okrenuo jednoj od svojih drugih ljubavi, televiziji. 1974. godine uspostavio je, sa svojom novom suradnicom Anne-Marie Miéville, eksperimentalni TV i video studio u Grenobleu. Još je 1966. godine izjavljivao u intervjui da je njegov najveći san režirati vijesti na televiziji. Također je opisao svoja dva *wide-screen* filma u boji koje je tada stvarao, 'Made in U.S.A.' i 'Dvije ili tri stvari', kao *actualités*, odnosno reportažne vijesti:

'Svi moji filmovi izviru iz osobnog odnosa sa stanovnjem u državi, iz činjenica zabilježenih u vijestima, možda obrađenih na poseban način, ali funkcionirajući u vezi sa suvremenom stvarnošću.'<sup>07</sup>

Godard je razmišljao o stvaranju novoga načina predstavljanja društvene realnosti iza pojava na površini, putem stvorenih, često izmišljenih događaja. Na taj način uvijek ostajao vrlo blizu shvaćanju realizma u Bertolta Brechta kao i shvaćanju vijesti u ruskoga filmaša Dzige Vertova. Godard je razvio svoj pojam 'vijesti' mnogo ranije no što je stvorio ime 'skupina Dziga Vertov'. 1967. godine film 'Kineskinja' je predstavio 'vijesti' o Vijetnamu putem malog brehtijanskog skeča. Taj skeč je slijedio političku raspravu koju su likovi imali o tome koja je najbolja forma filmskih novosti. Guillaume, samouki 'brehtijanski' glumac, tvrdio je da je slušao predavanja direktora tvrtke *Cinémathèque* Henrija Langloisa u kojima je dokazivao da je filmski pionir Lumière snimao iste stvari koje su Picasso, Renoir i Manet u to vrijeme slikali: željezničke stanice, javna mjesta, ljude koji igraju karte, ljude koji napuštaju tvornice i tramvajске pruge. Tako se Lumière činio jednim od posljednjih velikih impresionista, poput Prousta. Međutim, Guillaume je tvrdio da je Méliès snimao fantazije koje su otkrivale prave mogućnosti društva i tehnologije. Na primjer, Méliès je snimio put na Mjeseč:

'Pa, stvarao je filmske vijesti. Možda ih je način na koji ih je stvarao činio iznova stvorenim filmskim vijestima, ali to su zbilja bile vijesti. Ići ću još dalje: reći ću da je Méliès bio brehtijanac.'<sup>08</sup>

U tome trenutku su akteri u skupini započeli kratku analizu razloga zašto je Méliès bio brehtijanac. Svoju su analizu temeljili na Maovom tekstu 'O proturječnosti'. Mao je tvrdio da marksizam ovisi o konkretnoj analizi. Kako bi analizirao situaciju, čovjek mora stvari vidjeti kao složene, određene mnogim čimbenicima. Čovjek mora otkriti i analizirati proturječnosti u stvarima i fenomenima i analizirati probleme u vidu različitih aspekata, ne samo putem jednog glavnog aspekta. Akteri su tvrdili da su ih Marx, Engels, Lenjin i Staljin dosljedno naučili da izučavaju situacije, polazeći od objektivne realnosti, a ne od osobne, subjektivne želje.<sup>09</sup>

Čini se da su političko-estetske lekcije toga tipa utjecala na pogled samog Godarda. Godard je u filmu 'Kineskinja' također predstavio lik koji uklanja imena pisaca s ploče dok na njoj ne ostane samo Brechtovo ime. Iako je Godard sebe definirao kao 'ljevičarskog anarhista',<sup>10</sup> na mnogo se načina u filmu 'Kineskinja' izrugivao idealističkim revolucionarima. 1967. godine Godard je i dalje romantičarski nastojao uhvatiti trenutak odluke, ali još ne ukazujući na mehanizme koji bi bili u stanju izvesti specifičnu promjenu u društvu. Svojim je radom od 1967. do 1972. godine izučavao ljevičarsku revoluciju, iako nakon toga nije uvijek nastavljao u tome smjeru.

### Godardov politički aktivizam

'Daleko od Vijetnama' značajno je zbližio francuske redatelje u kolektivnom stvaranju političkog filma. Isti ti redatelji reagirali su putem masovnih demonstracija protiv davanja otkaza direktoru *Cinémathèque Française* Henriju Langloisu početkom 1968. godine. Afera Langlois bila je polazišna točka francuskih intelektualaca, pogotovo zato što je istaknula njihovo izrazito nezadovoljstvo strogim kontrolama kulturnih i inte-

# 125

18. veljače 1968.  
Najveći antiamerički skup u Berlinu do tada.

LESAGE, JULIA

*Lijevo politički nazori Godarda i Gorina, 1967. – 1972.*

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.

lektualnih djelatnosti od strane golističke vlade. U veljači 1968. godine, Administrativno vijeće *Cinémathèque Française*, pod pritiskom CNC-a (Nacionalnog filmskog centra) i uz pristanak ministra kulture Andréa Malrauxa, zajednički je odlučilo ne obnoviti Langloisov ugovor o mjestu umjetničkog i administrativnog direktora *Cinémathèque Française*. Nakon masivnih prosvjeda u tisku, Malraux je popustio i ponudio je Langloisu tek mjesto umjetničkoga administratora, što je značilo da je mogao prikupljati filmove, ali ne i organizirati njihovo prikazivanje. Pošto je *Cinémathèque Française* bilo jedino mjesto za prikazivanje radikalnih filmova, skoro svi francuski filmaši smatrali su Malrauxov kompromisni postupak neprihvatljivim. Odbijali su ga jer su ga smatrali fašističkim.

Godard je predvodio prosvjede protiv vlade. Sazivao je konferencije za tisak, uz druge filmaše, na kojima je iskazivao potpuno nezadovoljstvo golističkim sustavom kontrole kulture. Dokazivao je da vlada kontrolira gotovo cijelu distribuciju komercijalnih filmova putem ORTF-a i CNC-a, ali da sada CNC želi širiti svoju kontrolu i na nezavisno prikazivanje filmova, često onih radikalnih, u kino klubovima i u *Cinémathèque Française*.<sup>11</sup>

Francuska je svjedočila brzom i sve jačoj reakciji protiv otkaza Langloisu. 14. veljače 1968. Godard je predvodio tri tisuće prosvjednika protiv policije koja je čuvala *Cinémathèque Française*. On je bio lakše ranjen. Četrdeset francuskih redatelja je odmah zabranilo prikazivanje svojih filmova u *Cinémathèque*. Mnogi su nastavili surađivati s Godardom i pridobivali su druge filmaše i njihove sljedbenike da odbijaju suradnju s *Cinémathèque Française* sve dok Langlois ne bude u potpunosti vraćen na svoju funkciju. Brzina kojom su se ulični prosvjedi odvili, vladino potpuno nerazumijevanje francuske intelektualne klime i nestajanje razdora među intelektualcima, stvaranjem konsenzusa o potrebi ujedinjenog djelovanja – svi ti faktori omogućili su da afera Langlois bude najava sveučilišnih prosvjeda u svibnju.

Tijekom građanske pobune u svibnju i lipnju 1968., filmaši su se udružili s nezadovoljnim radnicima na radiju i televiziji kako bi osnovali organizaciju medijskih radnika: États Généraux du Cinéma. Godardov glavni doprinos u États Généraux bio je prekidanje i zatvaranje festivala u Cannesu 1968. godine. 16. svibnja Godard se sastao u Cannesu s Komitetom za obranu *Cinémathèque*. Vjerojatno su izvorno planirali iskoristiti festival kako bi gurnuli aferu Langlois korak dalje, ali je na sastanku Godard nagovorio svoje kolege filmaše da okupiraju najveću festivalsku projekcijsku dvoranu kako bi je zatvorili. To su i napravili 18. svibnja. Mnogi filmaši okupljeni u Cannesu već su dovodili u pitanje samu funkciju tog festivala u toj točki francuske povijesti. Članovi su istupili iz žirija, a redatelji su povukli svoje filmove. Radikali su učinkovito prekinuli festival.

### **Godard i francuska svibanjska i lipanjska građanska pobuna 1968.**

Na Godarda, kao i na mnoge francuske intelektualce, duboko je utjecala građanska pobuna 1968. godine. Europa, a pogotovo Francuska, svjedočila je buržoaziranju parlamentarne ljevice i stoga padu djelotvorne lijeve opozicije kapitalizmu. Međutim, svibanjski događaji u Francuskoj oživjeli su prethodno utišanu revolucionarnu svijest i ukazali su na možda ključnu ulogu studenata kao dinamične radikalne snage. Kasnije, nakon građanske pobune, marksistički teoretičari ponovno su preispitali francusko društvo kako bi istražili slabosti kapitalizma – kako bi uvidjeli na koji bi način kontradikcije mogle biti naglašene, na koji bi se način revolucija mogla dogoditi. Politički autori Henri Lefebvre, André Gorz, Louis Althusser i Godardov prijatelj André Glucksmann opisali su uvjete koji su dovodili do svibanjske građanske pobune. Promatrali su ih putem čimbenika kao što su proletarizacija radne snage bijelih ovratnika, nezadovoljstvo studenata visokim obrazovanjem, porast korporativnog oslanjanja na masovne medije pri stvaranju konsenzusa i povećanju

<sup>11</sup> Jean-Luc Godard, Alexandre Astruc, Jean Renoir, Claude Chabrol, Jacques Rivette, 'Conference de presse (16.2.1968): L'Affaire Langlois,' *Cahiers du cinéma*, br. 199 (ožujak 1968), str. 34-41.

- 12 Izvrstan pregled francuskih teorijskih tekstova proizašlih iz svibnja 1968. donosi tekst autrice Jane Elisabeth Decker 'A Study in Revolutionary Theory: The French Student-Worker Revolt of May, 1968,' doktorska disertacija, Washington University, 1971.
- 13 Gorin, intervju sa mnom, Paris, 18.7.1972.; Godard i Gorin, intervju s Kentom Carrollom, *Focus on Godard*, ur. Royal Brown (Englewood Cliffs, N.J., 1972).

konzumerizma i porast uloge buržuske ideološke dominacije u kontroliranju klasnih konflikata i reprodukciji kapitalističkih proizvodnih odnosa.<sup>12</sup>

U pobuni 1968. godine vodeću ulogu nisu vodili samo studenti, već i radnici. Bunili su se mladi tehničari, vrlo stručni, ali bez moći donošenja odluka, kao i nestručni radnici koji su bili potplaćeni i koji su obavljali dosadne, repetitivne poslove. Pobunjeni radnici dosljedno su postavljali kvalitativne a ne samo kvantitativne zahtjeve vezane uz plaće. Sukladno tome, pitanja životnoga stila, politike svakodnevnoga života i pitanja radničke kontrole (koju je Godard shvaćao kao 'diktaturu proletarijata') postala su osnovne teme Godardovih filmova od 1968. godine nadalje.

Najveća i najjača organizacija lijevoga krila u Francuskoj bila je Komunistička partija (PCF) koja je kontrolirala najveći radnički savez (CGT, Confédération générale du travail). PCF je imala razrađeni mehanizam širenja svojih ideja i kontrolirala je stabilan postotak glasaova na svakim izborima. U Francuskoj se to mnogim radikalima činilo konzervativnim, s obzirom da su partijski ciljevi materijalnog napretka odražavali ciljeve srednje klase, te s obzirom da njezina uloga u parlamentu nikada nije bila revolucionarna. U prosvjedima '68. PCF se okrenula protiv prosvjednika surađujući s vladom.

Raširena kritika Komunističke partije javila se na samom početku pobune 1968. Odbijanje PCF-a bila je osobina svih maoističkih skupina u Francuskoj koje su se okrenule kineskoj kulturnoj revoluciji kao modelu političke i socijalne teorije i prakse. Slijedeći taj opći trend, Godard je u svojim filmovima, pogotovo u 'Pravdi' i 'Istočnom vjetru', kritizirao komunističke neuspjehe da budu istinski revolucionarni, kako u Francuskoj tako i u drugim europskim državama.

U takvoj se atmosferi Godard posvetio radu kao marksistički filmaš. Od 1968. do 1973. godine učestalo je izjavljivao kako on radi kolektivno. Nikada nije bio vezan uz neku stranku ili maoističku grupu, iako se

politički stavovi njegovih filmova čine blago maoističkim. Tijekom tri godine izrazito je ograničio tehničku složenost i troškove svojih snimanja, rada u laboratoriju, skladanju i montaži zvuka. Djelomično je želio pokazati da svatko može i treba stvarati filmove. Nije ga zanimalo stvaranje paralelnoga kruga distribucije. Rekao je da je većina političkih filmova loša, pa su stoga suvremeni politički filmaši imali dvostruki zadatak. Trebali su pronaći nove veze, nove odnose zvuka i slike. Također, trebali su koristiti film kao ploču na kojoj bi pisali analize socio-ekonomske situacije. Godard je odbijao filmove, pogotovo one političke, temeljene na osjećaju. Ljudi, tvrdio je, trebaju biti navedeni da analiziraju svoje mjesto u povijesti. U tome trenutku, posebno od 1968. do 1970. godine, Godard je sebe definirao kao radnika na filmu.

Godard je preuzeo aktivističku ulogu u organiziranju političkih prosvjeda samo tijekom afere Langlois i na festivalu u Cannesu 1968. godine. Tijekom svibnja '68. i nakon toga, svoje političke zadatke vidio je gotovo isključivo u polju estetike. Kao u filmu 'Daleko od Vijetnama', stvaranje filmova na politički način za Godarda i Gorina značilo je pronalaženje najbolje kombinacije zvuka i slike za 'revolucionarne' filmove. Tijekom četiri godine Godard je ozbiljno shvaćao svoju odvojenost od dominantne kinematografije i pripadajućeg joj načina produkcije i distribucije. Nije se vratio stvaralaštvu uz visoki budžet sve do filma 'Sve je u redu' 1972. godine. Međutim, od 1968. nadalje, za Godarda je 'stvaranje filmova na politički način' ostala poglavito *formalna* briga.<sup>13</sup>

U ranom lipnju '68. Godard je snimio 'Film kao i svaki drugi'. Zvuk filma sastojao se od neprekinute rasprave o politici između trojice studenata Sveučilišta u Nanterreu i dva radnika iz pogona Renault-Flins. Što se snimanja rasprave u Nanterreu tiče, Godard je snimao ruke, noge, tijela u travi ili krupne planova nekoga tko sluša. Često je bilo teško razlučiti tko govori ili razumjeti političko značenje. Odbijanjem da pokaže lica koja

govore, Godard je opet doveo u pitanje stil televizijskoga intervjua koji je privikavao gledatelje da čuju osobe koje govore, a ne i da razmotre čin slušanja. Umetak u taj materijal bili su crno-bijeli kadrovi novinarskoga tipa koji su prikazivali sama svibanjska zbivanja, o kojima je skupina retrospektivno razgovarala. S jedne strane, Godard je želio zabilježiti povijesne snage toga trenutka. S druge strane, stvorio je permanentno dug film, u kojemu naizgled nedostaje politička analiza i na koji je vrlo jako utjecao *spontanéisme* pobune.<sup>14</sup>

Tijekom turbulentnih dana pariške ulične akcije, Godard je uz druge filmaše stvorio nepotpisane trominutne filmske pamflete. Anonimnost pamfleta služila je ukidanju kulta poznatog režisera i zaštiti stvaraoča. Mnogi filmski pamfleti prikazivali su kadrove političkih grafiti ili akcije na barikadama. Kao što je bilo za očekivati, Godard se estetički isticao. Ponekad je tek upisao političku dosjetku kao što je na primjer LA RÉVOLUTION/L'ART ÉVOLUTION na crnoj sličici. Godard je opisao postupak na ovaj način:

‘Snimi fotografiju i citat Lenjina ili Che-a, podijeli rečenicu u deset dijelova, jedna riječ po slici, tada dodaj riječi fotografiju sukladnu ili protivnu njenom značenju.’<sup>15</sup>

Filmski pamfleti trebali su biti skupno prikazani u srpnju 1968., ali do tada je vlada već bila u stanju učinkovito cenzurirati njihovo javno prikazivanje.

### Maoističke skupine u Francuskoj

Sredinom šezdesetih godina Jean-Pierre Gorin pripadao je jednoj političkoj grupi, UJCML (Union de Jeunes communistes — Marxistes-léninistes). To je bila jedna od dvije glavne maoističke ili marksističko-lenjinističke organizacije u Francuskoj prije svibnja 1968., kada je vlada obje zabranila. Ta skupina i skupina PCMLF (Parti Communiste Marxiste-léniniste de France) nastale su kao posljedica organizacijskih raskola Francuske komunističke partije, pogotovo njenoga studentskog krila, oko pitanja Staljina i kinesko-sovjetskoga sukoba

1962–63 godine. Obje su se skupine protivile odbijanju Staljinovog ‘kulta ličnosti’ od strane partije. Branili su mnoge dijelove Staljinovih teoretskih tekstova i njegove političke prakse. Obje su skupine vidjele kinesku kulturnu revoluciju kao temeljan način za borbu protiv neuspjeha zapadnih komunističkih partija u posvećivanju revoluciji (revizionizam) i njihovog usredotočivanja na čisto ekonomsku dobit radničke klase (ekonomizam).

Sorbonski profesor Louis Althusser imao je studentske sljedbenike unutar mladeži Partije (UEC). U travnju 1966. godine ta je skupina mladih izdala brošuru kojom je napadala ‘Rezoluciju’ o kulturi i ideologiji Centralnog komiteta Francuske komunističke partije. Studenti su prosvjedovali jer je Partija željela marksizam pretvoriti u humanizam, pošto je Partija općenito u ‘Rezoluciji’ govorila o ‘vaste mouvement créateur de l’esprit humaine.’ Da citiramo iz brošure UEC-a:

‘Za marksiste-lenjiniste može postojati politika kulture; oni ne mogu kulturu braniti na apstraktnoj razini ... Kultura može biti posebna, izravna forma klase borbe ... ona [popularna kultura] nije vezana uz temu proglašenu ‘popularnom’; kao što je rekao Lenjin, radnici ne žele književnost pisanu za radnike ... Kultura ima drugačije značenje u slučaju u kojem partija još nije preuzela moć i u slučaju u kojem ona već upravlja stvaranjem socijalizma ... Ne postoji čovječanstvo, nego prije kapital, radnička klasa, seljaštvo i intelektualci. Stoga prestanite govoriti o prošlosti: govorite o francuskim intelektualcima u novim uvjetima naše epohe ... Sjetite se Lenjinovih riječi: spontano, intelektualci preuzimaju dominantnu ideologiju kao svoju vlastitu. Što je ta ideologija? Pod određenim uvjetima, monopolizam. Na taj je način država, koja pripada monopolima, velika, i postoji mjesto za intelektualce u njejoj administraciji, unutar administrativnih vijeća.’<sup>16</sup>

Opsežno citiram ovaj dokument jer je on predvidio Godardove odluke – snimanja izvan ‘kulturnih monopola’ i borbe protiv nekih oblika umjetničkog predstavljanja unutar ideološkog ‘pripremanja’ za revo-

14 Za daljnju raspravu o sastavu studentskih *groupuscules* i političkih nazora spontanosti, vidi Decker, str. 182–209, 234–37. Vidi također Robert Estivals, ‘De l’avant-garde esthétique à la révolution de mai,’ *Communications*, br. 12 (1968), str. 84–107. U svim studentskim skupinama, iako je primat stavljen na direktnu akciju i borbu na barikadama, također je postojalo slaganje da radnička klasa mora izvesti revoluciju. Opći štrajk je bio moguć zato što je militantnost radničke klase bila na visokoj razini – takav je i ostao kroz povijest nenajavljenih štrajkova nakon 1968. Gorin je odbio maoističke skupine kao takve prije svibnja 1968., a njegov opis povijesti maoističkih skupina upućen meni ukazuje na neke složenosti koje se tiču *spontanéisme* kao političkog problema ljevice u Francuskoj:

‘Većina maoističkih skupina nije bila u stanju vidjeti što se zbivalo ‘68. Oni su bili aktivni ‘68 u tvornicama i odbijali su se baviti studentskim pokretom kao malogradanskom pojavom. U tvornicama trudili su se ne predstavljati kao ljevičari, već kao ‘odgovorne osobe’, što ih je dovelo do oponašanja većine revizionističkih slogana i pokušaja njihovog prilagodavanja maoističkome stilu (kao što su npr. ‘zadržati radnike unutar tvornica’ itd.). Bio je to reaktivan način sagledavanja zbivanja, a oni su bili reaktivna snaga. Mislim, maoistički pokret odbijao je borbu na barikadama iako se na osobnoj razini većina [ili njihovih, snimka nejasna] ljudi borila na barikadama. 1968. godine

pokret se suprotstavio spontanošću i ultra-ljevičarenjem. Također je na neki način bio učinkovit jer je ostavljao pravi borilački duh u nekim dijelovima radničke klase. Većina ljevičarskog pokreta zadovoljila se organiziranjem na polulegalnoj razini. Tijekom tri godine, maoističke akcije bile su vrlo "spontaneističke" i vrlo rastrkane. Ljude su jednostavno dolazili u tvornicu u vrijeme pobune, ustajući i pokušavajući se organizirati, ali izlažući ljude potlačenosti, i slično. Bio je to pravi nered." (srpanj 1972).

- 15 Godard, intervju, *Kino-Praxis* (1968). To je bio film kojeg je javno objavio Jack Flash pod pseudonimom Bertrand Augst.
- 16 Patrick Kessel, *La Mouvement 'Maoiste' en France 1: Textes at documents, 1963-1968* (Paris: 18.10.1972). Vidi str. 27-67 za kronologiju od 1952. do 1964. godine, uključujući Kinesko-Sovjestki raskol 1962.-63., koji je doveo od raskola s PCF-om. Citirana je brošura, str. 151-52.



luciju. Prvi službeni dokument UJCML-a bio je objavljen u *Cahiers Marxistés-léninistes* početkom 1967. godine. Jean-Pierre Gorin je vjerojatno tada bio član uredništva časopisa.<sup>17</sup> U izjavama UJCML-a možemo iščitati način na koji je Godard dosljedno sebe definirao kao intelektualnog revolucionara od 1968. do 1972. godine, priznajući svoje buržujsko podrijetlo i životni stil, ali bivajući vezan uz ideološku i političku borbu radničke klase u smjeru socijalizma. UJCML je kao uzor koristio način na koji su studentske skupine 'Crvene garde' preuzele vodeću ulogu u Kineskoj komunističkoj partiji i način na koji su te skupine nastojale primjenjivati marksističku teoriju kako bi mijenjale društvo.

U svojim načelima UJCML nije kao cilj isticao stvaranje stranke krajnje ljevice. Radije su istaknuli sljedeće ciljeve:

1. borba protiv buržujske ideologije, pogotovo u njenim vidovima pacifizma, humanizma i duhovnosti;
2. stvaranje 'crvenog' sveučilišta koje bi služilo naprednim radnicima i svim revolucionarnim elementima;
3. sudjelovanje u anti-imperijalističkim borbama koje je već vodila francuska mladež i neupitna podrška Sjevernome Vijetnamu do njegove pobjede;
4. formiranje revolucionarnih intelektualaca koji bi stupili u savez s radnicima s ciljem stvaranja alternativnih organizacija.

Ova platforma UJCML-a, smatram, pojašnjava zašto su krajem šezdesetih Godard i Gorin sebe često smatrali bližima američkoj Novoj ljevici nego drugim skupinama u Francuskoj posvećenima radu u tvornici i izgradnji stranaka. Više od druge maoističke skupine, PCMLF-a, UJCML je pristupao sveučilištu kao 'represivnom aparatu u rukama buržoazije, aparatu koji treba biti uništen, a ne popravljen'.<sup>18</sup> UJCML je isticao važnost ohrabrivanja mladih političkih skupina kao što su crni nacionalisti, fronta oslobođenja žena ili nacionalnog

oslobođenja, kako bi se samostalno razvijale. U Francuskoj, isticali su, te skupine ne bi trebale biti prisiljene podvrgavanju nijednoj središnjoj vlasti nijedne nove stranke krajnje ljevice. Nastojanje Godarda i Gorina da stvore film o Novoj ljevici SAD-, 'Vladimir i Rosa', ocrtava tip analize izveden iz UJCML-a.

Godard i Gorin su tumačili načelo 'pristupanja masama' prema modelu Crvene garde u kineskoj Kulturnoj revoluciji. To znači da su Godard i Gorin osjećali da trebaju ponuditi političkim aktivistima teorijsku raspravu o ideološkim dimenzijama filma, pogotovo političkoga filma. Iako su Godard i Gorin tvrdili da revolucija ne proizlazi iz sfere ideologije te su prihvaćali proletarijat kao revolucionarnu snagu, svejedno su osjećali da svoj posao mogu obavljati izvan struktura bilo koje organizacije ili stranke.

U godinama neposredno nakon pobune 1968., Godard je izjavljivao da on radi kolektivno. Samostalno je režirao 'Radosnu znanost', 'One Plus One' i 'British Sounds'. Međutim, 1969. godine labavo je surađivao s drugim ljudima, pogotovo u pripremi razdobljima planiranja, pa čak i snimanja filma. Obično je samostalno montirao te 'kolektivne' projekte. U ožujku 1969., Godard je s Jeanom-Henrijem Rogerom i Paulom Burronom otišao u Čehoslovačku gdje su potajno snimili snimke koje je Godard kasnije koristio u filmu 'Pravda'. Prema Gérardu Leblancu u članku u VH 101, gdje je Leblanc analizirao političke pozicije Skupine Dziga Vertov predstavljene u filmu 'Istočni vjetar', 'liniju' koja je dominirala filmom 'Pravda' možemo nazvati linijom 'spontanéiste-dogmatique.' Dakle, iako su filmaši konstruirali film 'Pravda' oko kritike revizionizma Komunističke partije, oni su snimke snimali 'spontano' kao odsječke realnosti stilom koji je Godard nazivao skrivenom kamerom, odbijajući posebne estetske i političke nazore. Jean-Pierre Gorin vjerojatno nije bio dio skupine u vrijeme snimanja filma 'Pravda'.

U srpnju 1969. Godard je na jednom mjestu skupio u Italiji većinu sudionika prošlogodišnjeg ustanka stude-

17 Godard je rekao da je u pripremi filma LA CHINOISE intervjuirao dio osoblja časopisa *Cahiers marxistes-léninistes*.

18 Kessel, str. 208.

- 19 Gorin, intervju sa mnom, 18.7.1972.
- 20 Gorin, intervju s Martinom Walshom, *Take One*, 5:1 (veljača, 1976), 17.
- 21 Gérard Leblanc, 'Sur trois films du Groupe Dziga Vertov,' *VH 101*, br. 6 (1972), str. 26.
- 22 Tom Luddy je naznačio da je Godard montirao oba filma (14.5.1975, telefonski razgovor sa mnom). Luddy je također rekao da su Raphael Soren i Ned Burgess neslužbeno tada bili članovi Skupine Dziga Vertov, i da je funkcija skupine tada prvenstveno bila davanje prijedloga za scenarije.
- 23 Gorin intervju, 18.7.1972.

nata i radnika, uključujući studentskog vođu Daniela Cohna-Bendita. Godard je financirao film na temelju ideje o snimanju talijanskog vesterna o događajima u Francuskoj 1968., uz suradnju tih poznatih francuskih studenata (zapravo, dao je otprilike pola novaca radikalnim studentskim pokretima). Ova je skupina slijedila ultra-demokratsku proceduru, raspravljajući o svemu, te su na taj način snimili 'Borbe u Italiji'. Prema Gorinu, Godard ga je tada pozvao iz Pariza u Italiju.<sup>19</sup> Gorinovim riječima, 'Vlast su preuzela dva marksista stvarno željna da naprave film' i oni su zbilja dovršili film.<sup>20</sup> Gérard Leblanc opisao je na ovaj način političku borbu za kontrolu nad filmom nakon dolaska Gorina: "bivši militantni pripadnik UJCML-a (Gorin) i dio grupe koji je imao pomirljiv položaj (Godard?) porazili su liniju 'spontanéiste-dogmatique' koja je dominirala filmom 'Pravda' (Roger). Bivši militantni pripadnik UJCML-a zastupao je teorijski pravac koji je, prema Leblancu, potpuno dominirao kasnijim stvaranjem filma 'Borbe u Italiji'".<sup>21</sup>

Prema Gorinu, on je montirao 'Istočni vjetar' i nakon toga je Godard montirao film 'Pravda'.<sup>22</sup> Pošto su oba filma strukturirali pomoću komentara u *offu* dodanih nakon snimanja, njih dvojica imali su potpunu kontrolu nad tumačenjem snimki, neovisno o izvornoj namjeri u vrijeme njihovog snimanja. Nakon što su vidjeli oba dovršena filma i nakon što su zamijetili njihovu sličnost, Godard i Gorin su shvatili da je Godardova uloga jedinstvenog kreativnog 'genija' (genij kao pogodnost koja 'prodaje' redatelja), kao što su priželjkivali, zbilja bila srušena.

'Shvatili smo da čak i kad bi ih ljudi gledali kao filmove Jean-Luca, oni nisu bili filmovi Jean-Luca. Stoga smo odlučili podići zastavu Dzige-Vertova i čak povratiti neke od stvari koje je Jean-Luc samostalno radio tijekom naših rasprava – kao što su 'See you at the Ma' (naziv filma 'British Sounds' u SAD-u) i 'Pravda'... Raditi u skupini je za nas je uvijek značilo da nas dvojica radimo zajedno ... [To je] dobar način za borbu protiv tradicionalne ideologije grupnog stvaranja filmova,

kolektivnog stvaralaštva filmova – koje je bilo pravo sranje među filmašima nakon svibnja '68. Svi su željeli raditi kolektivno ... i ništa iz toga nije proizlazilo. To je bio dobar način za borbu protiv toga, jer je Jean-Luc imao ideju o stvaranju kolektivnoga filma ('Istočni vjetar') ... Čak i kada dvoje ljudi dijalektički rade zajedno to je korak naprijed. ... Loša je stvar što nikada nismo bili u stanju proširiti se'.<sup>23</sup>

Čini se da su Godard i Gorin povodom predstavljanja u javnosti periodično preispitali vlastitu političku povijest stvaranja filmova. U prosincu 1970.-e u broju *Cinéma 70*, intervju s Godardom nosio je naslov: 'Le Groupe Dziga Vertov. Jean-Luc Godard parle au nomme de ses camarades du groupe: Jean-Pierre Gorin, Gérard Martain, Nathalie Billard, et Armand Marco.' Taj popis uočljivo izostavlja imena Rogera i Burrona, film 'Pravdu', i ne uključuje ime Anne Wiazemsky, s kojom se Godard oženio 1968. i koja se pojavljivala u mnogim filmovima u razdoblju od 1967-72 (Godard je često u nje-na usta stavljao vlastite radikalne riječi). Armand Marco bio je Godardov snimatelj od 1968. do filma 'Sve je u redu' 1972. godine. Međutim, u filmu 'Sve je u redu' popis sudionika na filmu ne sadrži Marca kao ravnopravnog stvaratelja u Godardovom i Gorinovom kolektivnom poduhvatu.

### Političke strategije u filmovima nakon 1968.

Što je za Godarda i Gorina značilo stvarati 'političke filmove na politički način'? Godard je reagirao na svibanj '68., što je zahtijevalo reakcije drugih francuskih intelektualaca. Također je reagirao protiv svoje vlastite uloge u prošlosti kao apolitičnog filmaša veličanog poput kreativnog genija. Filmovi skupine Dziga Vertov citiraju Mao Ce Tungovu zapovijed umjetnicima na Forumu u Yenanu 1942.: 'boriti se na dva fronta', to jest, predstavljati revolucionarni politički sadržaj i usavršavati umjetničku formu. Ta je izjava imala dubok normativni utjecaj ne samo na Skupinu Dziga Vertov, već i na mnoge francuske maoističke pisce i kulturne kritičare,

# 131

17. ožujka 1968.  
Antiratne demonstracije na Grosvenor Squareu u Londonu u organizaciji VSC nakon što je policija na konjima žestoko nasrnula na prosvjednike završavaju s 86 ozlijeđenih i 200 uhapšenih. U masi je bio i Mick Jagger koji je cijeli događaj opisao u pjesmi Street Fighting Man.

LESAGE, JULIA

Lijevi politički nazori Godarda i Gorina, 1967. – 1972.

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.

poput onih u časopisima *Tel Quel*, *Cinématique* i *Cahiers du cinéma* (kratko nakon 1972. godine).<sup>24</sup>

Međutim, nije bila jasna veza između 'kulturne revolucije' i mogućnosti socijalističke revolucije u jednoj razvijenoj kapitalističkoj državi kao što je Francuska. Marx i Lenjin se nisu hvatali u koštac s problemima, niti je to činio Mao, od koga je model kulturne revolucije izvorno i potekao. Očito film kao takav nije dovodio do revolucije, a nova je marksistička revolucionarna teorija morala uzeti u obzir masovne medije i njihovu ulogu u kontroliranju kulture.

Za Godarda, reagirati protiv onoga što je u 'Made in U.S.A.' slijedeći Maoa nazvao 'sentimentalnošću' ljevice, značilo je stvarati filmove s izrazito političkim sadržajem u revolucionarnoj formi. Sadržajem filmova od 1967. nadalje Godard je pokušao artikulirati veze između suvremene povijesti, ideologije, estetike, masovnih medija i mogućnosti za revoluciju ili njenu autentičnost (u slučaju Rusije i Čehoslovačke). Iako su se Maovi savjeti umjetnicima ticali samo umjetničke kvalitete, a ne i brehtijanske ili modernističke inovacije u vidu forme, za Godarda i Gorina je borba na dva fronta značila dvije stvari: (1) borba protiv buržoazije i 'njenog saveznika, revizionizma'<sup>25</sup> i (2) kritiziranje političkih grešaka unutar nove ljevičarske filmske forme.

Političke i estetske ideje koje je Godard iznio u političkim filmovima od filma 'Radosna znanost' nadalje ocrtavaju njegove teorijske interese. Međutim, ti su filmovi često predstavljali ideje kao slogane na neki otuđeni način. Godard nikada gledateljima nije nudio posve razrađenu političku teoriju ili program akcije. Gledatelji su morali raditi na predstavljenim idejama kako bi stvorili vlastitu političku sintezu. U mnogim su slučajevima samo putem neslaganja s jednom ili više specifičnih političkih točaka Godarda i Gorina gledatelji mogli ostvariti ono što su stvaratelji željeli postići svojim filmovima. Ideje filmova trebale su biti razmotrene, izbrisane i dijalektički ispravljene u odnosu na vlastito političko iskustvo publike.

### Brehtijanski utjecaj na filmove skupine Dziga Vertov

Kad je krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih Godard bio na proputovanju Amerikom, često je ukazivao na to koliko se njegovi filmovi poslije '68. oslanjaju na brehtijanske principe.

'Film nije stvarnost, već odraz. Buržujski se filmaši bave odrazom stvarnosti. Mi se bavimo stvarnošću tog odraza'.<sup>26</sup>

Iako su Godard i Gorin ravnopravno surađivali na političkim filmovima, ipak je Gorin bio taj koji je težio da se u njihovim filmovima eksplicitno iskažu brehtijanski elementi. U intervjuu iz 1972. godine Gorin je ukazao na to kako je Godard čitao većinom samo Brechtovu poeziju i eseje o kazalištu. Međutim, ono što je važno jest da su obojica proveli 4 godine čitajući i raspravljajući o 'Me-Ti'-ju - Brechtovoj nedovršenoj knjizi aforizama i privatnih i političkih anegdota, koje je zapisivao u egzilu u Danskoj i Finskoj. Kad sam se u travnju 1973. nakratko susrela s Godardom dok je bio u SAD-u, i on i Gorin su istaknuli važnost ove knjige za njih. Na moje inzistiranje da mi kažu zbog čega, Godard mi je odgovorio da ona ukazuje na potrebu za kulturnom revolucijom. Rekao je da je posuđivao od Brechta već u ranim šezdesetima, baš kao što je u svojim filmovima posuđivao i od mnogih drugih, i da je počeo čitati Brechtovu teoriju tijekom razdoblja snimanja eksplicitno političkih filmova.

Paradoksalno je da su i Godard i Gorin priznali da ih Brecht zanima prvenstveno s estetskog stajališta, pogotovo u istraživanjima političkih implikacija same filmske forme. Godine 1972. sa 'Sve je u redu' Godard i Gorin su se odmaknuli od pojma otuđenja koji su pokušali izraziti u filmovima skupine Dziga Vertov iz 1969., dakle od hladnih, iako ironično duhovitih filmova. Kad sam pitala Gorina što im to znači da političke filmove rade na politički način rekao je da to misle u brehtijans-

24 Mao Tse-Tung, 'Talks at the Yenan Forum on Literature and Art,' *Selected Readings*, str. 276.

25 *WIND FROM THE EAST and WEEKEND*, Nicholas Fry, ur., Marianne Sinclair i Danielle Adkinson, prijevod. (New York: Simon and Schuster, 1972), str. 125.

26 Godard, intervju s Kentom E. Carrollom, u *Evergreen Review*, 14:83 (listopad, 1970.).

27 Francusko izdanje dostupno Godardu bilo je: Bertolt Brecht, 'Me-Ti': *Livre des retournements*, ur. Uwe Johnson, prijevod: Bernard Lotholary (Paris: L'Arche, 1968). Prevedeno s njemačkog: Brecht, *Gesammelte Werke, XII*, uvod Klaus Völker, urednica edicije Elisabeth Hauptmann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967).

kom smislu - u okviru filmske forme. Zanimljivo je napomenuti kako Godardove televizijske koprodukcije koje je radio s Anne Marie Miéville također odražavaju mnoga brehtijanska razmišljanja kojima se intenzivno bavio u razdoblju djelovanja skupine Dziga Vertov.

Budući da je Brechtov 'Me-Ti' služio kao temelj naratorovog govora u filmovima 'Pravda' i 'Vladimir i Rosa', ovdje ću pokušati detaljno pokazati na koje je načine Godard koristio taj tekst. 'Me-Ti' se sastoji od kratkih anegdota, dugih najčešće stranicu ili dvije, koje govore o pojedinom liku s kineskim imenom. Brecht je sadržaj anegdota djelomično uzimao iz starih 'Me-Ti' spisa, ali i iz suvremene politike, svog privatnog života i ruske revolucije. Unosi u 'Me-Ti'-ju su i poučni i duhoviti, a ti likovi s kineskim imenima odnose se ustvari na Marxa, Lenjina, Engelsa, Staljina, Plehanova, Rosu Luxemburg, Korsch, Trockog, Hitlera, Hegela, samog Brechta, Feuchtwangera, Anatolea Francea, i Brechtovog ljubavnika/cu iz vremena dok je bio u egzilu u Danskoj. Prema Gorinu, ono što se Godardu svadjelo u ovoj knjizi bilo je to kako su likovi s kodiranim imenima raspravljali o politici i povijesti u parabolama i kratkim anegdotama.

U filmu 'Pravda' Godard i Gorin uveli su likove Vladimira i Rose (Lenjin i Luxemburg) koji jedan drugome govore u *voice-offu*; drže duge govore i daju si poučne lekcije (u 'Vladimiru i Rosi' primijenjen je isti princip, samo malo kaotičnije). U 'Pravdi', dakle, Godard direktno posuđuje sadržaj iz 'Me-Ti'-ja, ali osim toga za strukturiranje svog filma preuzima i njegovu formalnu koncepciju. Da bi govorio o mogućim odnosima između čeških radnika i zemljoradnika, Godard citira anegdotu iz Brechta u kojoj Lenjin rješava problem između kovača koji izrađuju skupe čelične plugove (simbolizirajući industrijski proletarijat) i nezavisnih malih poljoprivrednika.

Godard se također oslanjao na Brechtovu kritiku Staljina danu u 'Me-Ti'. Kada ih se sagleda u cjelini, reference su na Staljina u 'Me-Ti' kompleksne i dvoznačne.

Naime, na početku se knjige Brecht pozitivno očitovao o Staljinovoj ulozi u ruskoj povijesti, ali kasnije ga žestoko kritizira. Zanimljivo je da se Brecht nije potrudio pomiriti ova dva suprotstavljena stajališta. U jednom djelu knjige Brechtov fikcijski filozof Me-Ti napada Staljina na isti način na koji je 'Pravda' napala suvremeni češki socijalizam. Na tom mjestu Me-Ti kaže:

'Poljoprivrednici su se borili protiv radnika. Prvo su živjeli u demokraciji, ali kako je sukob postajao intenzivniji, državni aparat se u potpunosti odvojio od radne snage i postao regresivan. Ni-en (Staljin) je za poljoprivrednike postao neka vrsta cara, dok je u očima radnika ostao upravitelj. Ali kad se među radnicima razvila klasna borba, i oni su u Ni-enu vidjeli cara.'

Kin-je (Brecht) zapita:

'Možemo li reći da je to bila Ki-enova krivnja?'

Me-Ti odgovara:

'To što je sustav planiranja rada vodio kao ekonomsko, a ne kao političko pitanje - to je bila greška.'<sup>27</sup>

Dok su Godard i Gorin koristili Brechtovu kritiku staljinizma, ipak, kao ni drugi francuski maoisti, nisu poricali Staljinovu ulogu u izgradnji ruskog komunizma. Kao uostalom ni Brecht u 'Me-Ti'-ju. Kad su se odvajali od Komunističke partije Francuske, francuski maoisti naglašavali su važnost Staljinovih spisa i političke prakse u stvaranju ruske diktature proletarijata. Dio filma 'Pravda' naslovljen je 'La Dictature du Proletariat', i naglašava potrebu za demokracijom u proletarijatu, po modelu mladeži Crvene garde koja je agitirala po sveučilištima u Kini. Kako narator 'Pravde' naglašava:

'Bez velike narodne demokracije diktatura proletarijata neće se uspjati konsolidirati. U svim područji-

# 133

22. ožujka 1968.

Skupina nazvana  
Gnjejni predvođena  
Danielom Cohn-Ben-  
ditom zauzima  
sveučilište u pariškom  
predgrađu Nanterreu  
u znak protesta protiv  
uhićenja studenata  
organizatora demon-  
stracija protiv vijet-  
namskog rata.  
Antonin Novotny pod-  
nosi ostavku na mje-  
sto čehoslovačkog  
predsjednika. Put re-  
formi je širom  
otvoren.

LESAGE, JULIA

*Lijevi politički nazori Godarda i  
Gorina, 1967. - 1972.*

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.

ma proletarijat mora vršiti kontrolu nad buržoazijom...čvrsto očuvati diktaturu proletarijata i stvoriti uvjete za uspostavu komunizma.<sup>28</sup>

Godard i Gorin dijalektički su se bavili istim pitanjima u 'Pravdi' kao i Brecht u 'Me-Ti'-ju. I Brecht i Godard i Gorin su prepoznali potrebu za izgradnjom i poučavanjem teorije politike.

Ipak, inzistirali su na tome da se intelektualci moraju povezivati s ljudima kako bi uvidjeli što se treba poučavati, i da stalno trebaju otkrivati nove oblike za učinkovito izražavanje ideja. U narodima istočne Europe radnici su izgubili pravo demokratskog sudjelovanja i kontrole svojih socijalističkih vlada. Ponovno preuzimanje kontrole može se dogoditi samo kroz politiku (otuda privlačnost kineske kulturne revolucije za Godarda i Bonna u 'Pravdi'). Podnaslov 'Me-Ti'-ja glasi 'Das Buch der Wendungen' (Knjiga promjena). U knjizi Brecht nudi opsežne rasprave o dijalektici kao takvoj (Me-Ti je nazvao dijalektički materijalizam *die grosse Methode*; u krajnjoj konzekvenci dijalektika jest *die Wendungen*). Kratak ulomak koji ilustrira naslov Brechtove knjige isto bi se tako mogao primijeniti na Godardovu 'Pravdu':

'O promjenama je Mien-Leh (Lenjin) poučavao sljedeće: Institucija demokracije može voditi instituciji diktature. Institucija diktature može voditi demokraciji.'

Ne samo da je utjecao na strukturu i tematiku filмова 'Pravda' i 'Vladimir i Rosa', iz 'Me-Ti'-ja je preuzeta i temeljna tema filma 'Sve je u redu' - a to je da se pojedinac mora sagledati u svojim povijesnim uvjetima. Fonda i Montand glume likove koji moraju naučiti da je njihova osobna situacija uvjetovana i njihovim radom i određenim povijesnim položajem. U jednom trenutku novinarka Fonda pokušava zamisliti iskustvo opresije radnika u štrajku; u prizoru vidimo nju i Montanda kako

rade ponižavajući posao pakiranja mesa. Protagonisti vide sebe, takoreći u trećem licu, zamišljajući se na nečijem tuđem mjestu. Slično u 'Me-Ti'-ju postoji dio naslovljen 'O povijesnom gledanju na sebe'. U tom dijelu 'Me-Ti' poziva pojedince da se promotre povijesno, kao društvene klase ili velike ljudske skupine i tako zadobiju povijesnu odgovornost. Život proživljen kao građa za biografiju može doseći neku težinu i stvarati povijest.

U intervjuima Godard i Gorin ističu kako su im ciljevi i tehnike u 'Sve je u redu' bili brehtijanski. U dugačkom intervjuu za *Le Monde*, Gorin je ukazao na dŭg filma prema Brechtovoj teoriji.

*Le Monde*: 'Dakle ovaj film ima producente, u njemu glume zvijezde. A koja su njegova politička načela?'

Gorin: 'To je realističan film, ali ovdje ne govorimo o kritičkom realizmu niti o sorealizmu (buržajska kategorija i buržuizirana kategorija) Zašli smo u sasvim novi tip realizma - bliži Brechtovoj teoriji.'

'Kao prvo, on ne maskira prave uvjete svoje proizvodnje. To je teza prvog dijela filma. Od početka opisuje svoju ekonomsku i ideološku stvarnost, važnost danu fikciji, funkciji i glumcima. Zato što je to pitanje stvaranja fikcije koja će uvijek dozvoliti analizu i koja će gledatelja odvesti natrag u stvarnost, stvarnost iz koje je proizašao sam film.'<sup>29</sup>

### Politička pitanja u filmovima od 1967. do 1972. godine

Na početku 1968., u filmovima poput 'Radosna znanost', 'One Plus One' i 'Film kao i svaki drugi', Godard je svojim glavnim političkim zadatkom smatrao rastvaranje i dekonstrukciju forme narativnog filma. Pod Godardovim utjecajem, vodeći se tadašnjim književnim i filozofskim trendovima u Francuskoj (kao što su Derrida, *nouveau roman*, teatar apsurdna i brehtovska revolucija), ljevičarski filmski časopisi pozdravljali su

28 'Pravda', tekst naratora, *Cahiers du cinéma*, broj 240 (srpanj-kolovoz 1972.).

29 Gorin, intervju s Martinom Evanom, *Le Monde*, 27.4.1972., str. 17.

30 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1964). Guy Debord, *La Société du Spectacle* (Paris: Buchet-Castel, 1967), prevedeno i ponovno izdano u *Radical America* (čitav broj), 5:5 (1970).

‘dekonstruirane’ filmove, pogotovo filmove skupine Dziga Vertov, zbog njihovog diskontinuiteta, kojemu je pridodana revolucionarna, politička i ideološka važnost.

Ipak, kad raspravljamo o filmskoj strukturi i političkim nazorima Godardovih djela nakon 1967., postaje prejednostavno nabacivati se terminima kao što su ‘brehtijanski’, ‘dekonstruirano’ i ‘moderno’ u preopćenitom, pa tako i kritički neupotrebljivom smislu. Godard i Gorin su u svoje filmove i estetičku teoriju utkali jasno određene reference, i zato postaje važno znati kojim su ideološkim konceptima operirali. Način na koji su vodili raspravu o ideologiji povezan je s njihovim zanimanjem za obrazovanje, njihovim stavom prema buntu ‘68. i općenitim stavovima u Francuskoj prema kineskoj kulturnoj revoluciji. Jednostavnije rečeno, teoretski i estetski koncepti koji su razrađeni u ovim filmovima proizlaze iz Godardovog i Gorinovog političkog miljea i mora ih se sagledati kao takve.

### ‘Spontanéisme’

Neke političke pozicije zauzete u filmu ‘Radosna znanost’, snimljenom 1967–68 godine uočljivo nestaju u filmovima snimljenim 1969. U tom filmu Godard je odobravao politiku Nove ljevice, ponudio marcuseovsku analizu kulturne represije i referirao se na manifest situacionista Deborda *La Société du Spectacle*.<sup>30</sup> S druge strane, maoistička skupina kojoj je pripadao Gorin nije odobravala spontane pobune protiv represije (takve pobune su potpaljivale i vodile druge političke skupine koje su agitirale na sveučilištima 1968.).

Tako filmovi skupine Dziga Vertov iz 1969. godine nude ustrajnu kritiku spontanih demonstracija i kratkoročnog političkog planiranja. Zašto se u Francuskoj krajem šezdesetih stavlja takav naglasak na ove probleme može se razjasniti ako pogledamo francusku ljevičarsku politiku u cjelini. U razdobljima netom nakon drugog svjetskog rata, za vrijeme alžirske krize, i tijekom radničko-studentskog općeg štrajka 1968. godine radikalna je ljevica u Francuskoj osjećala da ima gotovo dovoljno

moći da izvede socijalističku revoluciju. U svakom od ovih pojedinih slučajeva, kritika ljevice koja je slijedila nakon neuspjeha svodila se na to da su i teorija i strategija bile nezadovoljavajuće, nakon čega bi ljevica ostala rascjepkana i ušutkana. S dugom povijesti socijalizma u Francuskoj i poslijeratnom povijesti skorog uspjeha, francuska ljevica je u poziciji da smatra mogućim stvaranje radikalne organizacije čiji bi cilj bilo osvajanje vlasti. Od svibnja 1968. radikalna ljevica se nije uspjela složiti mogu li ili ne spontani prosvjedi i štrajkovi učinkovito testirati ustrojstvo sindikata i ekonomski *status quo*, te pomažu li oni ili ne izgraditi revolucionarni pokret u Francuskoj.

U filmovima iz 1968. Godard i Gorin su vidjeli *spontanéisme* kao istovremeno političku i estetsku taktiku, a onda su ga odbacili na obje razine. Estetski su izrazili prezir prema naturalističkom odnosno *cinema vérité* stilu u kojem politika naizgled ostaje na površini događanja. Redatelji koji slijede takav stil, čak i ako su politički motivirani, samo snimaju ono što se dogodilo. Suprotno tome, baš kako se morala izgraditi revolucionarna teorija, tako su Godard i Gorin željeli stvarati prikladne slike, obično vrlo jednostavne, kako bi ‘političke filmove radili na politički način’.

Važno je potegnuti pitanje *spontanéisme*a u vezi s Godardovim političkim razvojem, zato što su njegovi filmovi od 1968. nadalje nudili radikalno drugačije pristupe toj temi. Neki su od njegovih filmova iz tog razdoblja slavili spontano iskazivanje emocija i posvećivanje sadašnjem trenutku, dok su drugi odbacivali osjećaje i prigrlili političku analizu. Primjerice u filmovima ‘Radosna znanost’, ‘*One plus One*’, ‘Film kao i svaki drugi’ i posebice u ‘*British Sounds*’ i ‘Vladimir i Rosa’ postoje dijelovi koji slave osjećaje i spontano političko djelovanje. Ipak, s druge strane spontano djelovanje se otvoreno kritizira u filmovima ‘Pravda’, ‘Istočni vjetar’ i ‘Borbe u Italiji’, a implicitno u ‘Sve je u redu’ i ‘Pismo Jane’. Film ‘Sve je u redu’ objektivno, moglo bi se čak reći i suosjećajno, sagledava spontanu militantnost

# 135

31. ožujka 1968.  
Američki predsjednik  
L. B. Johnson obja-  
vљуje da se neće kan-  
didirati za novi man-  
dat u Bijeloj kući

LESAGE, JULIA  
*Lijevi politički nazori Godarda i  
Gorina, 1967. – 1972.*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

među radnicima *Gauche Prolétarienne* (maoistička skupina) i gerilske akcije studenata koji provaljuju u supermarket. Film predstavlja ova dva slučaja kao glavne izvore borbe u Francuskoj od 1968. U ovom slučaju Godard i Bonn nisu kritizirali *spontanéisme* onako brutalno kao 1969., ali su francuske intelektualce zapitali '1968.-1972.: Gdje ste sad?'

### Revizionizam

U filmu 'Istočni vjetar' Godard i Gorin otišli su toliko daleko da su nazvali Komunističku partiju Francuske (PCF) 'neprijateljima koji se pretvaraju da su marksisti'. U filmu eksplicitno napadaju PCF, sindikate u Francuskoj i rusku komunističku partiju zbog napuštanja diktature proletarijata i prepuštanja želji za ekonomskim napretkom. U klasnim terminima, zapadnoeuropski i američki sindikati profitiraju od ekonomskih položaja njihovih zemalja, od iskorištavanja radne snage zemalja trećeg svijeta i podjeli rada na osnovi spola. Likovi kolaboracionističkih sindikalnih vođa u 'Istočnom vjetru' predstavljaju Godardov i Gorinov prezir prema onome što su smatrali sindikalnom izdajom radnika, nemogućnošću da naprave pomake u kvaliteti života, tako da bi radnici integrirali privatne aspekte života sa životom na poslu - zato tolika privlačnost kineske kulturne revolucije. A ako radničke organizacije ne pomažu radnicima, ne pomažu im niti dobronamjerni studenti. U 'Borbama u Italiji' buržujska studentica Paola ne zna kako da priđe radničkoj klasi. Prvo razgovara s prodavačem dok kupuje, poslije pokušava djelovati radikalnije zapošljavajući se kao radnica u tvornici, ne shvaćajući zapravo procese društvene promjene.

U kritici Rusije u 'Istočnom vjetru', Godard i Gorin kažu kako Brežnjevljev Studio-Mosfilm već pedeset godina naručuje isti film kao i Nixon-Paramount, a to je vestern. Ova trostruka igra riječi o vesternu referira se na nazadnost sovjetskog socrealizma kao filmskog stila i na činjenicu da je Rusija odbijala ikakve lekcije od Kine, odnosno s istoka. Nadalje, u 'Pravdi' narator govori kako

ruska vlada želi da rublji postanu eurodolari. Također, postoje radna mjesta u Češkoj koja nisu osjetila revoluciju jer su ljudi ostavljeni na otuđenim poslovima gdje funkcioniraju kao strojevi ne bi li povećali kapital. Češka industrija iznova ukazuje na problem viška vrijednosti. 'Pravda' prikazuje češkog radnika koji izrađuje oružje kako bi se, ističe narator, pištolji prodavali po nižoj cijeni nego u Čehoslovačkoj ako donesu stranu valutu. Važno je spomenuti da čak i ako se oružje prodaje Sjevernom Vijetnamu, češka vlada ne osjeća potrebnim poučiti radnike o njihovoj solidarnosti s potlačenim narodom. Napokon, Godardova kritika položaja radnika u Rusiji, Čehoslovačkoj, SAD-u i Francuskoj zajedno s njegovim brehtijanstvom čini jednu od najvažnijih tema u njegovim filmovima: kako su subjektivni faktori povezani s društvenim i ekonomskim uvjetima, s klasom i revolucionarnim promjenama? Radnici su još klasna bića, čak i ako to sami ne vide. Ali oni moraju zauzeti klasni stav.

### Obrazovni aparat i političko obrazovanje izvan tog aparata

U središtu Godardovog vlastitog revolucionarnog iskustva su studentski nemiri iz '68. Već 1967. u filmu 'Kineskinja' jasno je vidio francusko sveučilišno obrazovanje kao klasno obrazovanje koje obučava upravljačku i tehnokratsku elitu. Kako su se čak i njegovi najraniji filmovi bavili jezikom, komunikacijom, lažnom savješću i masovnim medijima, Godard se lako okrenuo proučavanju obrazovnog aparata u odnosu prema državi.

U filmskom prikazu svibnja '68. Godard se poistovjetio sa studentima i njihovim sloganima napisanim u obliku grafitu po čitavom Parizu, na primjer: 'Dajte Sorbonneu radnicima!'. U većini filmova poslije '68. Godard oslikava ono što je u svijetu krajem šezdesetih postala općeprihvaćena činjenica, a to je da su policijska represija i čitav državni aparat gušili studentske prosvjede. Godard se divio francuskom studentskom pokretu, ali on i Gorin, s druge strane, u filmu 'Pravda' kritiziraju češke studente. Naime, dok su češki studenti prosvjedo-

vali protiv ruskih tenkova nosili su crnu zastavu korote i anarhije, a ne crvenu zastavu revolucije; u 'Pravdi' ih se zato optužuje za samoubilački humanitarizam.

Iako je Godard iskusio revolucionarni naboj šezdesetosmaških prosvjeda u Francuskoj i podržao ideju radničko-studentskog saveza, shvaćao je kompleksnost ove problematike. U filmovima 'Radosna znanost' i 'Istočni vjetar' prikazao je prosvjede simboličkim slikama kao što su potpuno crne sličice i kaotični glasovi, ili je prikazivao studentske vođe na izgrebenoj vrpici. Ipak, u oba filma narator opisuje događaje iz 1968 kao progresivne. Općenito gledajući Godard i Gorin nisu iz događaja mogli izvući neki jednoznačni zaključak. U 'Sve je u redu' iz 1972. jedino su mogli zaključiti da sitna buržoazija mora razmišljati povijesno i procijeniti što je izgubila, a što dobila od 1968 (u većoj mjeri radi se o ovom prvom).

Ako je tema 'Sve je u redu' pitanje kako bi se buržujski intelektualci mogli nositi sa svibnjem '68. i fragmentacijom njihovih života, odgovor koji se nudi jest da bi se jednostavno morali povijesno obrazovati, i to izvan neke institucionalizirane strukture. Drugi Godardovi i Gorinovi filmovi poslije '68. još se eksplicitnije bave temom političkog obrazovanja izvan institucije, najčešće pozivajući se na tekstove Mao Ce Tunga. Kao u 'Kineskinji', junakinja u filmu 'Borbe u Italiji' otkriva kako glas njenog profesora unutar sveučilišta odgovara glasu države. Profesor govori studentima koje su ideje istinite, koje lažne, ali ne raspravlja o tome kako su te ideje nastale, kako su društvene prakse proizvele te ideje, ili kako ideje također imaju klasnu prirodu. Ipak, u filmu se zaključuje da u slučaju da se studentica pridruži radničkoj klasi i odustane od školovanja, to bi predstavljalo spontano i mehanicističko rješenje. Politički gledano, ona svoju borbu može nastaviti ondje gdje se nalazi, na sveučilištu.

Film 'Pravda' istražuje lažnu savjest u Čehoslovačkoj; ako je cilj države da podigne radničku klasu do razine buržujskog intelektualnog života, tada radnici nikad neće propitivati buržujске vrijednosti individualnosti i

egoizma. U 'Istočnom vjetru' revizionistički učitelj daje učeniku iz trećeg svijeta Althusserov 'Kako čitati kapital' umjesto oružja. 'Radosna znanost', 'Istočni vjetar' i 'Borbe u Italiji' u potpunosti se bave radikalnim političkim obrazovanjem, a ta tema onda predstavlja i didaktičku funkciju tih filmova. U 'Radosnoj znanosti' junaci žele pronaći način kako da sami sebe obrazuju, posebno o medijima. Predlažu kombinaciju dviju strategija: metode i osjećaja (*sentiment*). Njihov plan odražava Godardovo zanimanje za pitanja Nove ljevice, kao što je povezanost između emocionalne represije (Marcuseova jednodimenzionalnost) i naprednih kapitalističkih modusa društvenog ustrojstva. U ovom filmu Godardovi likovi najavljuju ono što će on sam učiniti u sljedeće četiri godine: razložiti zvukove i slike koji tvore film i doći do ništice u smislu filmske forme, tako da bi se pro našle referentne točke koje bi dovele do razumijevanja pravila za snimanje 'revolucionarnog' filma.

U naraciji u filmu 'Pravda' postoje mnoge referencije na Maove eseje, pogotovo na esej 'O praksi'. Kao što je Godard rekao, 'Pravda' ustvari oslikava komunističku ne-stvarnost u Čehoslovačkoj, jer je ono što je izgledalo kao informacija ustvari stvorilo deformaciju. Film ukazuje na načine na koje je zapadna ideologija zapljusnula češku pučku demokraciju i kako, što je najgore od svega, radnici nemaju kontrolu nad državnim proizvodnjom, kako funkcioniraju kao strojevi i lišeni su pristupa u političku sferu. Kritika u 'Pravdi' donijela je još jednu francusku maoističku kritiku komunističkog revizionizma, gdje su sve zapadne komunističke partije na kraju prihvatile zapadnjačku (odnosno američku) ideologiju.

'Vjetar s istoka' i 'Borbe u Italiji' bave se maoističkim konceptom rasta kroz političku praksu i kritikom vlastite prakse kako bi se promijenilo društvo. Marksizam naglašava važnost teorije kao vodiča u djelovanju, jer teorija pomaže ljudima proizvesti znanja o vlastitom položaju. Kad jednom ljudi progledaju kroz zakone objektivnog svijeta i razumiju igru objektivnih protur-

**LESAGE, JULIA**

*Lijevi politički nazori Godarda i Gorina, 1967. – 1972.*

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.

ječnosti u njihovoj vlastitoj situaciji, mogu iskoristiti to znanje kako bi promijenili svijet. Ali, i ovdje su se Godard i Gorin u potpunosti složili s Maom; praksa dolazi prva, jer jedino praksa osigurava direktni kontakt sa svijetom. Likovi u 'Kineskinji', glasovi u 'Pravdi', mlada žena u 'Borbama u Italiji', čak i Fonda i Montand u 'Sve je u redu' - svi su u nekom smislu politički aktivisti. Godard pokazuje korake kojima je Fonda u 'Sve je u redu' shvatila ono što je Mao rekao u eseju 'O praksi': Ako želiš znanje, moraš sudjelovati u praksi mijenjanja stvarnosti.<sup>31</sup>

U formi svih svojih filmova od 1968. naovamo i u sadržaju filmova 'Radosna znanost', 'Borbe u Italiji', 'Pravda' i 'Sve je u redu', Godard se zauzimao za borbu za promjene na način sličan onom na koji su mnogi francuski maoisti interpretirali kinesku kulturnu revoluciju. Prema Maou:

'Borba proletera i revolucionara da promjene svijet uključuje ispunjavanje sljedećih zadataka: promijeniti objektivni svijet i u isto vrijeme svoj vlastiti subjektivni svijet; promijeniti kognitivnu sposobnost i promijeniti odnose između subjektivnog i objektivnog svijeta.'<sup>32</sup>

U ovim političkim filmovima Godard i Gorin su željeli promijeniti naše kognitivne sposobnosti i pokazali su nam likove koji se bore da promjene svoje. Dva redatelja željela su promijeniti odnose između subjektivnog i objektivnog svijeta, pogotovo u pitanjima načina na koji percipiramo film i medije općenito.

### Ideologija

Kao i kineska kulturna revolucija, Godard i Gorin su se borili protiv buržujskih i revizionističkih načina razmišljanja. 'Pravda' razotkriva stavove koje državni ideološki aparat održava među radnicima. Godardova i Gorinova meta često postaje i etablirana ljevičarska kulturna politika. Žestoko kritiziraju filmove nastale u

Rusiji, istočnoj Europi i trećem svijetu. U 'Istočnom vjetru' narator govori kako alternativna kinematografija mora prodrijeti u revolucionarnu sadašnjost, a ne biti natrpana prošlim slikama i zvukovima. Imperijalizam se također može ponovno ušuljati putem kamere i djelovati protiv revolucije.

Kao i Brecht, i Godard se borio protiv suviše lako probavljivih, odnosno već probavljenih načina mišljenja. Obojica su nalazili takve načine mišljenja u filozofiji koja raspravlja o očitim istinama, ili narativnim formama koje ovise o fiksiranom pogledu na likove i pobuđuju predvidive emocionalne reakcije. U književnosti i filmu, ova vrsta pripovijedanja ne objašnjava društveni i klasni kontekst iz kojeg su proizašli likovi, odnosno autorove ideje, ni kontekst u kojem će drama ili film biti primljeni.

U filmovima 'Radosna znanost', 'Borbe u Italiji' i 'Sve je u redu', Godard i Gorin proučavaju kako ideologija organizira praktično društveno ponašanje (ideologija se ovdje odnosi na neprekinutu reprodukciju proizvodnih odnosa u umu).<sup>33</sup> S Maovim konceptom nejednakog razvitka proturječnosti, Godard i drugi maoisti imaju teorijski sustav kojim mogu procjenjivati pokret emancipacije žena i nacionalističke pokrete u trećem svijetu kao progresivne u vlastitim okvirima. U svojim ranijim filmovima Godard se bavio odnosom ekonomskog i društvenog ugnjetavanja žena i subjektivnog ugnjetavanja, a u filmu 'Vikend' bavio se sličnom temom samo u slučaju Arapa i crnaca. I feministice i antikolonijalistički teoretičari poput Fanona pisali su o psihološkom imperijalizmu kojeg prihvaćaju potlačeni narodi, odnosno pojmu koloniziranog uma. Godard i Gorin su prihvatili ovu procjenu subjektivnog ponašanja potlačenih kao i druge kritike koje je Nova ljevica dala o političkim implikacijama na svakodnevni život. U svim svojim filmovima od 1968. nadalje pokušavali su analizirati političke posljedice na prvi pogled 'prirodnih' percepcija i nepropitanog svakodnevnog ponašanja.

31 Mao Tse-Tung, 'On Practice,' *Selected Readings*, str. 41.

32 *Ibid.*

33 Louis Althusser, 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes toward an Investigation),' *Lenin and Philosophy and Other Essays*, preveo. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), str. 127-186. 'I.S.A.', esej Louisa Althussera nastao je u razdoblju između siječnja i travnja 1969. godine, ali se nije pojavio do 1970. godine u *La Pensée*. Gorin, koji je strukturirao LUTTES EN ITALIE, saznao je za te ideje iz Althusserovih predavanja. Film gotovo posve vjerno slijedi Althusserove ideje i nastao je 1969. godine.

Godine 1969. Godard i Gorin su strukturirali čitav film oko proučavanja ideologije u svakodnevnom životu. Vođeni idejama Louisea Althussera u 'Borbama u Italiji' su kao junakinju uzeli mladu aktivisticu Paolu koja želi razumjeti strukturne uvjete vlastitog života. Prvo defini- ra ideologiju kao neophodni imaginarni odnos nje i pravih uvjeta njenog postojanja. Film uvodi nekoliko područja njenog života: militantno djelovanje kroz prodaju radikalnih novina, obiteljski život, poslijepodne s ljubavnikom, kupovina, odlazak na predavanje - sve to prikazano je u plošnim amblematskim slikama. Junakinja je na početku ove trenutke svog života sposobna shvatiti jedino kao izolirane fenomene, zato su te epizode vizualno povezane crnim komadima filmske trake. Zatim Paola polako počinje razumijevati da ideologija funkcionira kroz ta područja koja se čine više ili manje autonomna, ali su ustvari povezana. Kako narator kaže, njezin život je podijeljen u rubrike. Kroz učenje da poveže ta područja svog života, ona uči da se ideologija uvijek izražava kroz materijalni ideološki aparat koji organizira materijalne prakse po praktičnom ritualu (školovanje, zaljubljanje, kupovanje, gledanje televizije, itd.).

Godardova i Gorinova junakinja uči kako njeno ponašanje u svakom području njenog života služi postojećim proizvodnim odnosima koji su sad vizualno prikazani kadrovima tvornice koji zamjenjuju crne kadrove. Postaje svjesna i temeljnih društvenih fenomena koje buržujaska ideologija skriva. Zaključuje da kao militantni aktivist može napasti ključna područja buržujске ideologije, pravnu i političku sferu, te shvaća da će takvo djelovanje imati odjeka na druga polja njenog života.

'Borbe u Italiji' predstavljaju pojednostavljeno shvaćanje Althusserovih poimanja ideologije i svakako je upitna njegova vrijednost političkog iskaza. Međutim, problem je što se tom filmu ne može prići nikako drukčije nego politički. On ne samo da poziva na političku interpretaciju, već je upravo zahtijeva.

U dugačkom članku o tom filmu, Gerard Leblanc ga kritizira jer ne analizira objektivne proturječnosti

aktivističkog života ni u Francuskoj niti u Italiji, iako Paola pripada konkretnoj skupini *Lotta Continua*.<sup>34</sup> Proturječnosti koje su prikazane u filmu ne odražavaju kompleksnost povijesnog konteksta niti stvarne društvene uvjete u Italiji i Francuskoj kasnih šezdesetih. Nadalje, film ne analizira ideologiju kao poticaj za materijalnu transformaciju nego samo kao predmet znanja, te oslikava ideološke aparate kao sustav imaginarnih reprezentacija. Kako film prikazuje Paolu koja nastoji promijeniti sebe kroz promišljanje svog svakodnevnog života i političke prakse, on implicira da je razumijevanje ideoloških mehanizama i mijenjanje vlastitog života iz buržujskog u revolucionarni zadatak koji se može ostvariti sam, a ne kroz kolektivno djelovanje u političkoj organizaciji. U političkom smislu, film dozvoljava subjektivnu transformaciju buržujskog aktivista, ali ne nudi rješenja kako bi se 1969. mogle promijeniti Francuska ili Italija.

### Film i ideologija

U svom posljednjem zajedničkom radu, filmu 'Pismo Jane', Godard i Gorin pridonijeli su razumijevanju filma i ideologije. U altiserovskom smislu ovdje su se bavili filmom kao ideološkim procesom ukotvljenim u specifični ideološki aparat koji upravlja ritualima koji definiraju kinematografsku praksu. Film je složen od nekoliko *slajdova* te Godardovog i Gorinovog komentara koji analizira *slajdove*. Oni ovdje raspravljaju o novinarstvu, sustavu zvijezda i ovisnosti zemalja trećeg svijeta poput Sjevernog Vijetnama o američkom tisku i radikalnim zvijezdama poput Jane Fonde. Govore o ritualima i kodovima određene vrste filmskog izraza, onog bespomoćnog očaja koji je suočen s ogromnom društvenom patnjom. Raspravljaju o implikacijama foto-novinarske forme. Tema Fondinog aktivističkog djelovanja poslužila im je da preformuliraju pitanje 'Koja je uloga intelektualca u revoluciji?' - postavljanje tog pitanja učinilo im se neprimjerenim zbog načina na koji mediji raspršuju, kontroliraju i deformiraju informacije.

U 'Pismu Jane' prvenstveno su htjeli pokazati funkciju buržujskog foto-novinarstva detaljno analizirajući sliku Jane Fonda snimljenu u Sjevernom Vijetnamu. Pojavila se u *L'Expressu* s natpisom 'Jane Fonda interrogant des inhabitants de Hanoi sur les bombardments américains' (Jane Fonda ispituje stanovnike Hanoijske o američkim bombardiranjima). Komentar u filmu iskazuje da je proučavanje ove novinske slike znanstveni eksperiment, prvo da bi se uvidjela njena forma, a onda da bi je se sagledalo kao 'društvenu živčanu stanicu'. U ovome filmu, kao i u 'Pravdi', narator navodi tri tipa društvene prakse za koje je Mao rekao da mogu proizvesti pravilne ideje: borba za proizvodnju, klasna borba i znanstveno eksperimentiranje.<sup>35</sup>

U raspravi o slici kao o društvenoj živčanoj stanici, Godard i Gorin su ukazali na to da su novinari natpis u *L'Expressu* napisali netočno, bez kontakta s ljudima u Sjevernom Vijetnamu (Fonda na fotografiji sluša, ne ispituje). Drugim riječima, novinari *L'Expressa* nisu kontaktirali one koji su kontrolirali proces proizvodnje te fotografije, ali koji nisu kontrolirali njenu distribuciju (i tako su ostali ograničeni u završavaju čina komunikacije koju su planirali). Fondu je fotografirao novinar Joseph Kraft u ulozi zvijezde, odnosno određene vrste ideološke robe. Godard i Gorin su rekli da ako su u *L'Expressu* lagali u natpisu ispod fotografije, to je samo zato što im je sama fotografija to omogućila. 'L'Express može izbjeći reći 'Koji mir?' - ostavljajući to samoj slici!'<sup>36</sup>

Redatelj su zaključili da je Fonda korištena na toj slici isključivo kao zvijezda. Stoji u prvom planu s izrazom lica koji odražava tragičku samilost, a Vijetnamci su ili neoštri ili okrenuti leđima. Godard i Gorin su kritizirali njen tragični izraz lica u smislu Althusserovog teoretiziranja zrcalnog, spekularnog aspekta ideologije koji pozicionira pojedinca u naoko prirodne i neupitne društvene uloge. Takva fotografija, kako govori jedan od naratora u filmu:

'nameće šutnju dok govori... ne govori ništa više nego koliko zna, film je izjednačen s montažom onoga 'vidim'... ovaj izraz govori mislim dakle jesam. Ovaj izraz koji govori kako zna mnogo o stvarima, koji ne govori ni više ni manje, jest izraz koji nam ne pomaže da shvatimo osobne probleme; da vidimo kako nam ih Vijetnam, primjerice, malo može rasvijetliti.'<sup>37</sup>

Glas naratora također eliptično ističe kako takav izraz oslikava izgled koji je u zvučni film ušao s New Dealom, ali se ekonomske povezanosti s filmskom formom ovdje nisu objasnile.

Jedan od Godardovih i Gorinovih ozbiljnih konceptualnih nedostataka u 'Pismu Jane' jest da nisu analizirali odnos među proturječnostima na koje su ukazali u njenoj ulozi aktivistice i proturječnih ili međusobno sukladnih načina na koje se medijima služe razne političke i ekonomske interesne skupine. Sjeverni Vijetnam, Hollywood, *L'Express*, Godard i Gorin u 'Sve je u redu' i 'Pismu Jane' imali su različite razloge da koriste Fondin zvjezdani status. Svi su se koristili njom i njenom slikom u različitim političkim i ekonomskim kontekstima. Njen lik bio je svjetski poznat i distribuiran pomoću tehničkog aparata dostupnog u cijelom svijetu. Kako je on korišten na različite načine i u razne svrhe - od seksipilne starlete u 'Barbarelli' do skupova za političke zatvorenike u Južnom Vijetnamu, moglo bi se reći kako se Fonda, baš kao i oni, poigravala proturječnostima. U ovom slučaju to je radila da dobije političku podršku. Godard i Gorin su je kritizirali jer nije propitivala niti otvoreno iznosila proturječnosti u svojoj vlastitoj praksi i situaciji sebe kao glumice. Zahtijevali su da propita kako bi mogla postati militantna holivudska glumica, odnosno stvoriti novi politiziran pristup ili stil. Njihov zahtjev bio je prvenstveno estetske prirode. Nisu razmatrali, barem ne javno, kako su se oni sami njome nedavno poslužili u 'Sve je u redu'. Primjerice, tijekom snimanja tog filma, Montand i Fonda su kao ljevi-

35 Mao Tse-Tung, 'Where Do Correct Ideas Come From?' *Selected Readings*, str. 502.

36 Godard i Gorin, isječci iz transkripata 'Pisma Jane', *Women and Film*, 1:3-4 (1973), 51.

37 *Ibid.*, str. 49.



čari htjeli utjecati na stil i sadržaj filma, ali im to, kako je dobro poznato, najčešće nije bilo dozvoljeno. Godard i Gorin, dakle, nisu propitali vlastitu ulogu u konstelaciji ideoloških kontradikcija koji su činili kontekst filmova 'Sve je u redu' i 'Pismo Jane'.

Pitanje Godardovog i Gorinovog položaja povlačim zato jer je njihov odnos prema vlastitoj praksi bio mnogo dvosmisleniji i neartikuliraniji od analize Fondine prakse koju su iznijeli u 'Pismu Jane'. Oni su nakon 1968. 'radili političke filmove na politički način', težeći k ispravnoj i revolucionarnoj filmskoj formi. Smatrali su da su njihovi filmovi namijenjeni francuskim radikalima. Međutim, kad je došlo vrijeme da 'Pismo Jane' puste u opticaj, shvatili su da će s tim snimljenim *slideshowom* više novca zaraditi ako ga puste studentima stranih sveučilišta, posebno onih američkih. Slično tome, 'Sve je u redu' snimljen je, kako se na samom početku filma i govori, s novcem velikih studija i zvijezdama (preduvjet za dobivanje novca). Ipak, kad su Godard i Gorin saželi funkcioniranje kinematografskog ideološkog aparata, nisu mogli raspravljati o proturječnostima u vlastitoj praksi niti analizirati vlastiti odnos prema proizvodnji i recepciji. I oni su dobivali novac poput "zvijezda". Mogli su birati hoće li snimati film na 16 mm vrpci, na širokom

platnu ili u obliku *slideshow*a. Nisu razmatrali proturječnosti sadržane u svakoj od ovih odluka. U 'Pismu Jane' također nisu raspravljali o komercijalnom krah u 'Sve je u redu' niti političkom efektu koji je stvorilo to što je u Americi i Engleskoj prikazivan u 16 mm distribuciji. Iako su kritizirali Fondu zbog svojevrstne shizofrenije koja joj je dopuštala da napravi pravi holivudski film poput 'Klutea' i istovremeno agitira za Sjeverni Vijetnam, oni sami nisu razmotrili političke implikacije činjenice da su primarna publika većine njihovih političkih filmova bili američki, francuski, engleski i talijanski studenti. U svojim filmskim i televizijskim radovima od 1972. naovamo, Godard je pokazao da su se takve proturječnosti nastavile u njegovom radu: brehtijansku liniju mogli smo vidjeti u 'Broju dva' ('*Numero deu*') i televizijskom radu općenito, a politički slab pokušaj komercijalnog uspjeha očit je u 'Spašavaj se tko može'.

Uz dopuštenje autorice preuzeto iz: *Jump Cut*, br. 28.4.1983., str. 51-58

copyright *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*, 1983., 2005. / s engleskoga preveli Igor Bezinović i Hana Jušić

# 141

4. travnja 1968.  
Ubojstvo Martina Luther Kinga pokreće nasilne proteste u preko 115 američkih gradova. Najžešći u Washingtonu, Chicagu, Baltimoreu, Kansas Cityju.

LESAGE, JULIA

Lijevi politički nazori Godarda i Gorina, 1967. – 1972.

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.



**LE PATRON a besoin de toi**



**TU n'as PAS besoin de lui**

**KANGRGA,**

**MILAN**



## Uvod

**T**ekst preminulog profesora Milana Kangrga 'Marxovo shvaćanje revolucije', koji prenosimo iz časopisa Praxis br. 1-2 1969. g., izabrali smo kao primjer utjecaja *praxis*-grupe na kontra-kulturni i studentski pokret kraja 60-ih s jedne strane. Ali i obrnuto, kao primjer utjecaja studentskih i radničkih nemira na *mišljenje revolucije* (termin praksisovskog suborca Gaje Petrovića, kojim se Kangrga uglavnom nije služio), s druge strane.

U svojoj 'apstraktno humanističkoj' usmjerenosti stoji taj tekst, uz neke druge, kao prekretnica na budućem putu humanističke i 'anti-humanističke' emancipatorne prakse, pokušavajući utemeljiti revoluciju ne samo u političkoj i socijalnoj sferi (što bi bila definicija već provedene socijalističke revolucije), već i kao najopćenitiji princip *čovjeka* i njegova *svijeta*, po kome on uopće jest, može i treba da bude.

*Povijesnost, revolucionarnost i budućnost* po svojoj su biti zato za Kangrgu identična određenja, koja ukazuju na iskon, pa je u tome smislu Kangrga mislilac *totalne revolucije*, iako ni to nije termin kojim bi se on služio.

Suprotno od dictuma kritičke teorije o 'epohalnom izostanku revolucije' (koji bi trebalo preciznije situirati između svjetskih ratova), Kangrga tvrdi da je revolucija o kojoj Marx govori, revolucija kao revolucija, ona koja je bitna i epohalna, *moгуća* samo zato i odatle što se *već zbiva* u temelju *čovjekova svijeta*. Krajem 60-ih tvrdi i da živi u srcu događaja revolucije, zato što je 'revolucija pokretačka snaga povijesti', ferment smisla, ono što probija 'tvrdu koru prirodnoga' i ustajaloga – izvor svakog pravog, pa i njegovog stvaralaštva.

Ali, baš kao revolucionarna spontanost, ona je i izvor stvaralaštva studentskog pokreta, koji na svoj način dolazi do principa samoupravnosti. Za razliku od jednog drugog suvremenika '68, Miroslava Krleža, koji u svome poznom konzervativizmu, lakonski kvalificira šezdesetosmašku pobunu kao događanje u kome 'dosađuju se od preobilja djeca', Kangrga je umio prepoznati, ocijeniti i su-oblikovati ta burna zbivanja. Za njega tu nije bila riječ samo o jednoj socijalnoj grupi ili čak klasi i njenoj pobuni, već o 'položaju čovjeka u suvremenom svijetu totalne organizacije i manipulacije'. Ako se tada za Kangrgu odlučivalo o tome 'hoćemo li biti ljudi i hoćemo li uopće biti', koliko je potrebe za takvim odlučivanjem tek danas, kada nas je voljeni profesor napustio, a borba traži nastavak?

Srećko Pulig



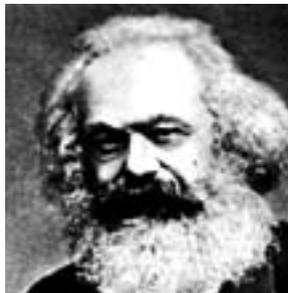
# KANGRGA, MILAN

## Marxovo shvaćanje revolucije

**P**remda je čitava Marxova misao prakse ne samo duboko prožeta revolucionarnim duhom, nego je po svojoj biti revolucionarna, ipak nije toliko jednostavno govoriti o Marxovu shvaćanju revolucije. To pokazuju kako različite interpretacije Marxove nauke, tako i određena historijska praksa koja se često poziva na nju. S druge strane i mnoge (uglavnom građanske) kritike Marxova shvaćanja revolucije promašuju ono bitno, budući da Marxovu misao u cjelini sagledavaju i tumače iz horizonta građanske filozofije i teorije. Jedan od bitnih promašaja u razumijevanju Marxova shvaćanja revolucije (čemu sa svoje strane doprinosi katkada i poneki Marxov tekst) sastoji se u tome, što se pojam revolucije u Marxa objašnjava isključivo iz dva aspekta: političkog i socijalnog. Taj se horizont političkog i socijalnoga najčešće ne prekoračuje, te se Marxov pojam revolucije iscrpljuje u dva njegova najneposrednija i historijski najočividnija određenja. Riječ je naime obično o *političkoj revoluciji* s jedne strane i *socijalnoj revoluciji* s druge strane, ili u najboljem slučaju o njihovu *jedinstvu*, što se onda naziva *socijalističkom revolucijom*.

Međutim, koliko god su oba ova momenta (političko i socijalno) faktički sadržana u Marxovu shvaćanju socijalističke revolucije, o čemu govore njegovi tekstovi, ipak je veoma važno uočiti da Marxovo poimanje revolucije bitno nadilazi i horizont političkoga i horizont socijalnoga, jer je Marxu (upravo filozofski) stalo do toga da istraži i pokaže mogućnost jednoga i drugoga. Budući da Marx, govoreći o *ljudskoj emancipaciji*, eksplisitno određuje političku revoluciju kao ograničenu i polovičnu, ukazujući na to da je politička revolucija samo revolucija građanskog društva, što znači emancipacija čovjeka unutar i na pretpostavkama građanskog društva i svijeta u cjelini, a nije još ljudska emancipacija, to ovdje nije ni potrebno posebno govoriti o domašaju, značenju i smislu političke revolucije. Ostaje dakle da se prije svega pokaže, kako ni pojam socijalne revolucije nije identičan s Marxovim shvaćanjem revolucije.

Kada Marx govori o *ljudskoj emancipaciji*, onda se smisao te kvalifikacije u sklopu cjeline njegova mišljenja sastoji u tome da se rješenje bitnog pitanja čovjekova opstanka kao pitanje smislenosti njegova života i njegove egzistencije (dakle njegove zbilje), ili govoreći suvremenim filozofskim jezikom: pitanje istine njegova bitka, ne iscrpljuje u sferi socijalnoga. Stoga ni socijalna revolucija



Karl Marx

sama po sebi nije i ne može da bude rješenje toga pitanja, nego u najboljem slučaju samo *put i pretpostavka* za njegovo rješavanje. Ako je naime riječ o socijalnoj revoluciji kao takvoj, onda je riječ o promjeni jedne socijalne strukture drugom (bez obzira da li je ona 'bolja' ili 'gora' od prethodne, jer, gledano metodički, to sad nije važno). Dakle, promjena jedne socijalne strukture (dakako, radikalna promjena, inače to ne bi bila revolucionarna promjena) donosi sa sobom drugu kvalitativno novu socijalnu strukturu u najširem smislu te riječi. Pri tom se pak ne smije izgubiti iz vida upravo ono bitno: da naime *čovjek* mijenja tu istu socijalnu strukturu, to jest da je on *subjekt* te promjene. Kao što je poznato, Marx kaže da čovjek, mijenjajući svoj svijet, mijenja i samoga sebe, pa prema tome ni čovjek ni svijet nisu za njega neke fiksne, gotove ili vječne kategorije. Ako bi pak određena socijalna struktura apsolutno uvjetovala, određivala i iscrpljivala čovjekovu bit (njegov bitak), što znači da bi upravo ta struktura bila njegova bit (i bitak, po čemu on jest), onda ni on sam, ni dana socijalna struktura ne bi nikada mogli biti nešto drugo nego što već jest u svom postojećem obliku. U pitanje bi došla i sama mogućnost bilo kakve, pa prema tome i socijalne, promjene.

Kako je dakle moguća ta promjena, koju ovdje nazivamo socijalnom revolucijom, ukoliko je čovjek zatvoren u dani socijalitet, ukoliko se njegova praksa djelatno-smislenoga komuniciranja sa svijetom pretvara isključivo u socijalnu praksu (kamo spada i socijalna revolucija), ili drugačije: kako je moguća promjena čovjeka kao socijalnog bića, ukoliko on nije i ne može biti drugo nego što po svojoj socijalnoj strukturi kao svojoj biti već jest, odgovor na to bitno pitanje, kao i sam kriterij ili princip tog odgovora ne nalazi se opet u sferi socijalnoga, jer bi to značilo da je svaka socijalna danost sama svoj kriterij. Govoreći hegelovski, bila bi to identifikacija postojećega s nužnim, a sve što naprosto jest, bilo bi i jedino moguće. Tada pak nikakva revolucija, pa ni socijalna, nije više moguća, a promjena jedne socijalne strukture drugom, kad bi i bila moguća, bila bi posve besmislena, jer bi ostalo otvoreno osnovno pitanje: čemu uopće mijenjati postojeću socijalnu strukturu, kad su sva bitna pitanja čovjeka kao čovjeka postavljena i riješena, ili se pak mogu riješiti unutar određene (stare ili nove) socijalne strukture. Ako se pak kaže da je pitanje upravo u tome, što postojeća ili određena socijalna struktura *ne odgovara čovjeku* (njegovim društvenim i

ljudskim odnosima) u bilo kom vidu, pa je stoga treba zamijeniti novom, onda se time već utvrđuje to, da je čovjek ipak nešto drugo nego socijalna struktura, nešto drugo od onoga kakvim ga čini ta struktura, da socijalna struktura, dakle njegov socijabilitet, ne sačinjava i ne iscrpljuje u potpunosti njegovu pravu bit, a time dolazimo upravo do teze koju želimo potvrditi.

Tek time smo se približili Marxovu postavljanju pitanja, koje pokazuje da njegov pojam revolucije transcendiraju, prekoračuje taj i takav u sebe zatvoreni horizont socijalnoga, te prodire do samog temelja čovjekova svijeta. Kad naime Mara govori o izmjeni svijeta, o njegovu radikalnom revolucioniranju, onda se naravno i za nas kao i za njega samoga postavlja odlučno pitanje: kako i po čemu, to jest odakle je takva izmjena ili revolucija kao revolucija uopće moguća!? U tome je dakako implicirano i pitanje o samom pojmu revolucije u Marxa. Marx je to pitanje i promislio i domislio, a odgovor na nj za njega je polazna tačka cjelokupne njegove teorijske i praktičke djelatnosti. Marxu je naime (nakon čitavog historijskog iskustva i nakon Hegela) posve jasno jedno: Revolucija kao revolucija, to jest bitna ili epohalna revolucija o kojoj on govori, moguća je samo zato odatle, što se ona već zbiva u temelju čovjekova svijeta, što se povijesnost povijesti potvrđuje, omogućuje i otvara samo pomoću revolucije i što je – kako on kaže – upravo ‘revolucija pokretačka snaga povijesti.’ Već iz ove Marxove teze vidljivo je i nije teško zaključiti: ako je revolucija pokretačka snaga povijesti, onda bez revolucije ne bi bilo ni povijesti, što znači ni čovjekova svijeta, pa prema tome ni čovjeka kao čovjeka. Filozofskim rječnikom reklo bi se: Revolucija je dakle bitak po čemu jest i povijest i čovjekov svijet i sam čovjek. Ili obrnuto: ako se nešto istinski povijesno i za čovjeka u njegovu svijetu relevantno, dakle smisljeno i moguće zbiva, onda je po srijedi revolucionarno zbivanje. Ukoliko je dakle riječ o čovjeku (a uvijek je zapravo riječ primarno o čovjeku, ako se ne upadne u stare tradicionalne sheme i kategorije pukog antropocentrizma, antropologizma ili subjektivizma), onda se može kazati da revolucija kao jedino istinsko povijesno zbivanje zadire u sam bitak čovjeka, i da se njome – koja je tu, kao što vidimo, onaj najdublji povijesni kriterij – postavlja u pitanje sama ljudska priroda, a ne tek politički, ekonomski, socijalni ili bilo koji drugi parcijalni okvir, sloj, horizont ili dimenzija njezina ispoljavanja. Ili drugačije rečeno, s revolucijom



G. W. F. Hegel

ili bez nje raste ili pada, jest ili nije, postaje ili iščezava, potvrđuje se ili kržljavi i sama ljudska priroda. Jer je upravo revolucija nepresušni i nezaustavljivi izvor stvaralaštva, poticaj na djelo, istinsko tlo duha, otvaranje prostora za razmah ljudskih sposobnosti i mogućnosti, pravi ferment smisla, ona je povijesno-životna, stvaralačka i duhovna vertikala koja probija ‘tvrdu koru prirodnoga’ i ustajaloga, i to je ona krtica što neprestano ruje, o kojoj govori Hegel nazivajući je dijalektikom.

Revolucija se dakle ne zaustavlja i ne iscrpljuje u socijalnoj sferi, budući da ona – djelujući i zbivajući se u samim temeljima čovjekova povijesnog svijeta – omogućuje i oblikuje i samu tu socijalnu sferu koja i jest uvijek proizvod i rezultat određenog revolucionarnog čina. Stoga revolucija nadilazi svaki mogući postojeći socijalni poredak upravo time što se svagda zbiva već s onu stranu postojećega, na stanovištu drugačijega nego što jest, dakle u dimenziji budućega koje je bitno povijesno konstitutivno za samo postojeće kao takvo. Suvremena je spoznaja, i to upravo epohalno-povijesna spoznaja, za koju zahvaljujemo prije svega upravo Marxu, da je u čitavoj dosadašnjoj povijesti bilo stalno na djelu ono buduće, kako bi bilo i same te povijesti. Stoga su povijesnost, revolucionarnost i budućnost po svojoj biti zapravo identična određenja koja ukazuju na pravi iskon čovjekova svijeta i čovjeka samoga.

Kada pak govorimo o Marxovu shvaćanju revolucije onda je upravo ovdje mjesto da se ukaže na jedan od bitnih, rekao bih presudnih momenata za razumijevanje kako njegove vlastite, tako i naše pozicije, ukoliko se pozivamo na Marxa i smatramo se marksistima. Riječ je naime o teoriji ili o filozofiji i o njihovom odnosu spram Marxove nauke s jedne strane, i spram revolucije s druge strane, a mogli bismo naprosto kazati: spram Marxove revolucionarne nauke, ukoliko pod ovim određenjem ‘revolucionarne’ mislimo na samu srž te nauke. A ovu srž mogli bismo nazvati graničnom linijom koja i filozofski i povijesno razlikuje i odvaja Marxa i njegovu misao od stanovišta svih teoretičara kao teoretičara.

Navest ćemo ovdje jedno značajno mjesto iz Marxove kritike Feuerbacha (u ‘Njemačkoj ideologiji’), koje će nam pomoći da razumijemo o čemu je riječ. Marx kaže:

‘Čitava Feurbachova dedukcija s obzirom na međusobni odnos ljudi teži samo k tome da dokaže, kako

ljudi trebaju i kako su *uvijek trebali* jedan drugoga. On hoće da ustanovi svijest o toj činjenici, on dakle hoće kao ostali teoretičari samo da iznese pravu svijest o jednoj *postojećoj* činjenici, dok je pravom komunistu stalo do toga da ovo postojeće sruši.’

To je dakle jedno, a sad slijedi ono najznačajnije:

‘Uostalom – kaže Marx – mi potpuno priznajemo da Feuerbach, tražeći da proizvede svijest upravo *ove* činjenice, ide tako daleko, dokle jedan teoretičar uopće može ići, a da ne prestane biti teoretičar i filozof’.<sup>01</sup>

Mogli bismo odmah preći na samu stvar i postaviti pitanje: Dokle to može ići jedan teoretičar, a da ne prestane biti teoretičar i filozof? A Marxov odgovor, koji je ovdje na svoj način već impliciran, glasilo bi: do revolucije, to jest do shvaćanja da ta činjenica (ili ovo postojeće) slijedi iz revolucije, a ne da revolucija slijedi iz puke činjenice i prave svijesti te činjenice. Ili drugačije rečeno: Može se biti i ostati puki teoretičar ili filozof tako dugo, dok se krećemo u okviru postojećega, na pretpostavci i u dimenziji onoga što jest, ne pitajući za njegovu povijesnu, dakle upravo revolucionarno-praktičku osnovu.

Kao što vidimo, Marxu nije stalo do toga da iznese svijest o jednoj postojećoj činjenici, o nekom postojećem (u ovom slučaju kapitalističko-građanskom, ekonomskom, socijalnom ili bilo kojem drugom) realitetu, pa bila ta činjenica podignuta i na nivo bitka, odnosno upravo u tom (filozofskom) obliku najmanje. Upravo bi to naime protivrječilo čitavoj njegovoj poziciji. On nije i ne želi – poput Feuerbacha i ostalih – biti teoretičar ili filozof i odmah ukazuje na granicu, na kojoj se to prestaje biti, to jest ondje gdje se – kako on kaže – “osjetilni predmet” pretvara u “osjetilnu djelatnost”, dakle kad se već polazi od toga da se u temelju toga svijeta zbiva revolucionarna, preobražavalačka, praktičko-kritička djelatnost ljudi kao određeno povijesno događanje. Zato on, tačno uočavajući upravo povijesnu granicu teorije kao teorije i filozofije kao filozofije, kaže da se ‘ovaj zahtjev za izmjenom svijesti svodi na zahtjev drugačije interpretacije postojećega, tj. da se ono prizna pomoću jedne druge interpretacije’.<sup>02</sup>

Priznati ili ne priznati postojeće ili određeni socijalni realitet nije međutim za Marxa pitanje neke, ma kako duboke, subjektivne odluke (koja doduše sa svoje strane

01 Rani radovi, Kultura, Zagreb, 1953, str. 309.

02 Ibid, str. 287,

može da odigra poticajnu ulogu za jedno ili drugo), nego je to stvar polazne tačke koja već *nadilazi* postojeće kao postojeće, budući da se – kao što je rečeno – povijesno događanje već sagledava kao revolucionarno zbivanje, dakle s onu stranu postojećega, ili bolje reći, u njegovu vlastitom osnovu. Iskazano najopćenitije, to za Marxa znači da svijet (a prema tome i čovjek, i njegovo društvo itd.) nije po svojoj biti ono što on već jest kao puka činjenica ili u svom postojećem obliku, nego jest ono što on još nije, i to je njegova prava dimenzija, dakle povijesna dimenzija. Sa stanovišta onoga što jest, dakle sa stanovišta postojećega ili takozvane teorijski utvrđene činjenice, nikada se neće dospjeti (a isto tako nikada neće moći biti ni vidljivo) do onoga što još nije, a može i treba da bude. Ali se obrnuto tek sa stanovišta onoga što još nije (na pretpostavci revolucionarne promjene) može tačno vidjeti i utvrditi (dakle i odrediti) ono što tu jest i što je bilo, budući da je to postojeće proizišlo i uvijek iznova proizlazi iz onoga što još nije, dakle iz svoga revolucionarno-praktičkog temelja, ili – ako hoćemo – iz stvaralaštva.

Već je Kant sasvim jasno uočio i spoznao kako je nemoguća i kako zapravo ne postoji neka teorija ili znanost o (umjetničkom) stvaralaštvu, a zajedno s Marxom mogli bismo kazati da ne postoji ni *teorija o revoluciji*, budući da bi to za njegovu poziciju bilo u osnovi protivrječno (uspit rečeno, ni on sam nije nikada nešto takvo dao). Može međutim postojati *revolucionarna teorija*, kada je ona upravo revolucionarna misao prakse ili osvješćivanje jednog revolucionarnog zbivanja. Zato Mara, govoreći o tome kako je “revolucija pokretačka snaga povijesti”, odmah nadovezuje riječima: ‘također i religije, filozofije i ostale teorije’, budući da su i religija, i filozofija i teorija momenti povijesnog zbivanja, što ih međutim rađa, izaziva i potiče upravo revolucija. Iz revolucije i u revoluciji, što znači iz određene revolucionarne situacije, izrasta dakle i jedno revolucionarno mišljenje (ili revolucionarna filozofija i teorija), ukoliko se pod revolucijom ne razumije puki politički prevrat (puč) ili smjena socijalnih snaga na historijski istim pretpostavkama, nego radikalna i temeljita, dakle bitna destrukcija čitavog svijeta u cjelini kao povijesno-revolucionarni proces nastajanja istinski novoga. Epohe takozvanog izrazito revolucionarnoga gibanja (a mi živimo u jednoj par excellence revolucionarnoj epohi) pokazuju to isto tako izrazito, kao što i takozvana stagnantna razdoblja<sup>03</sup> zatvaraju revolucionarni, a to

znači životni i jedini pravi horizont filozofije i teorije, koja je po svojoj biti moguća samo kao kritička svijest revolucionarne prakse. U protivnom, a u našoj suvremenosti naročito i potencirano, ta se filozofsko-teorijska svijest rasplinjava u *pozitivizmu* svih vrsta i oblika, a zapravo u biti samo u jednom jedinom, kojemu u osnovi leži – kako kaže Mara – razlaganje i ponovno uspostavljanje postojeće empirije u nedogled. A to je upravo ono što Mara, kao što smo vidjeli, naziva priznavanjem, potvrđivanjem i prihvaćanjem postojećega, samo u različitim i tobože uvijek “novim” teorijskim interpretacijama. To pak priznavanje postojećega u vidu teorijskog znanja i razmatranja ne znači ništa drugo nego *pristajanje* na nj, *suglašavanje* s njim, a onda se još zaista može biti samo teoretičar i filozof kao ideolog postojećeg stanja. Stoga sam u tom vidu u jednom članku o smislu Marxove filozofije (objavljenom u “Praxisu”) iznio tezu da u našoj suvremenosti, kako u životu, tako i u filozofiji i teoriji stojimo pred jednom jedinom, povijesno-epohalnom alternativom koja glasi: *ili marksizam, ili pozitivizam*. Princip i kriterij, odnosno jedina mjera te alternative sastoji se u izmjeni svijeta ili revoluciji budući da je ovo svijet permanentne revolucije kao jedinog istinskog oblika čovjekova opstanka.

Tek se u našoj suvremenosti u svoj svojoj širini i dubini pokazuje da je revolucija naime ne samo pokretačka snaga povijesti, nego da je postala najintimniji ljudski poticaj i ono jezgro kojim je nužno nošeno svako ljudsko biće, ukoliko hoće da se u sebi i oko sebe othrvava golemom i nepodnošljivom pritisku mehanizma jednog do kraja institucionaliziranog, shematiziranog i racionaliziranog svijeta, društva i načina života, u kojemu je *organizacija* postala i sve više postaje *sama sebi svrhom*. Budući da sama struktura ovog našeg svijeta tehnike i znanosti nužno zahtijeva savršenu i do posljednjih konsekvencija provedenu organizaciju i besprijekorno funkcioniranje do u detalje, tako da je organizacija radi organizacije postala sam princip svijeta, postavilo se pitanje prostora za *ljudsku spontanost* kao bitno pitanje našeg vremena. Riječ je o spontanosti ne u smislu prirodne sirovosti ili puke neposrednosti, jer je spontanost povijesno artikulirano tlo i pravi medium stvaralaštva koje svojim činom otvara i proširuje prostor za eminentno ljudsku egzistenciju, za osmišljen opstanak čovjeka u svom vlastitom svijetu. Spontanost i ne znači drugo do povijesno oblikovanu autentičnost ljudskoga u

03 Ta su razdoblja stagnantna upravo u svom odnosu na revoluciju koja im je tu i nominalno kriterij, a ne obratno, što sa svoje strane potvrđuje tezu da postojeće nije ni polazna tačka ni kriterij revolucije, nego upravo obrnuto. Stagnantno se prema tome mjeri i određuje prema revolucionarnome.

njegovoj samodjelatnosti, koja izbija iz samog izvora revolucionarnoga događanja.

Studentski pokret u svijetu iskazao je i pokazao to samo na osebujan i upečatljiv način, jer i on sam izvire iz ovoga jezgra, i zato je toliko ljudski ohrabrujući, što samim sobom postavlja na dnevni red najsudbonosnije pitanje naše epohe, pitanje mjesta za čovjeka kao čovjeka u ovom skroz naskroz mehaniziranom, organiziranom i automatiziranom svijetu totalne manipulacije ljudskim životom, što više nije samo ugrožavanje čovjekove slobode u njezinu temelju, nego prerasta u direktnu ataku na samu ljudsku prirodu. Kako je pak revolucionarni čin – poput stvaralaštva, poput samog života – u svojoj najdubljoj biti spontanost, čija je veličina upravo u tome što se ne da ničim unaprijed odrediti i predvidjeti, isplanirati i organizirati, pa prema tome ničim uokviriti i ukalupiti, što je najdublje suprotno samoj organizaciji današnjeg svijeta, postavlja se pitanje mogućnosti jednog novog svijeta koji bi bio istinski čovjekov svijet.

Zato, kao što vidimo, isto tako spontano na svim stranama u prvi plan dolazi princip samoupravnosti kao jedini mogući izlaz iz protivurječja suvremenog društva i svijeta u cjelini, a to znači potrebu revolucioniranja svih postojećih struktura i oblika života kako suvremenoga kapitalizma, tako i staljinističkog birokratizma, dakle potrebu *samoupravnog socijalizma*. Jedino bi samoupravni socijalizam mogao postati ona društveno-povijesna osnova i ljudska perspektiva, na kojoj bi moglo doći do realnog razrješenja aktualnog i danas već akutnog protivurječja između postojećeg *svijeta manipulativne organizacije* i neophodnog prostora za ljudsku spontanost na nivou ili u obliku *slobodne samoorganizacije*.

To je osnovni zahtjev epohe u ovom svijetu otuđenja i sve totalnijeg postvarenja, zahtjev koji je već u cijelosti formuliran u Marxa, tako da nam tu nisu potrebne nikakve teorijske novosti s bilo koje strane. Jer Mara je o tom ključnom problemu našeg svijeta pisao slijedeće:

“Moderno univerzalno saobraćanje ne može se nipošto na drugi način podrediti individuumima nego time da se podredi svima. Privajanje je dalje uvjetovano načinom kako mora biti izvršeno. Ono može biti izvršeno samo *ujedinjenjem*, koje karakterom samog proletarijata može biti opet samo *univerzalno*, i *revolucijom*, u kojoj se s jedne strane ruši moć dosadašnjeg načina proizvodnje i saobraćanja, a također moć

društvenog uređenja, a s druge se strane razvija univerzalni karakter proletarijata i energija koja mu je potrebna za provođenje prisvajanja, *pri čemu proletarijat skida sa sebe sve što mu je ostalo od dosadašnjeg društvenog položaja.*

Međutim, ono što slijedi iza toga pogađa još dublje pravu bit našeg problema:

‘Tek na tom stupnju podudara se samodjelatnost s materijalnim životom, što odgovara razvoju individuuma u totalne individuume i uklanjanju svake stihijnosti upravo tako odgovara jedno drugome *pretvaranje rada u samodjelatnost i pretvaranje dosadašnjih uvjeta saobraćaja u saobraćanje individuuma kao takvih.* Kad ujedinjeni individuumi prisvoje totalne proizvodne snage, tada prestaje privatno vlasništvo.’<sup>04</sup>

Marx nam ovdje, kao što se vidi, ocrtava samoupravni socijalizam, kao i put i način njegove realizacije, premda bi ovaj pojam samoupravnog socijalizma bio za njega čista tautologija, budući da on socijalizam nikada nije vidio drugačije nego kao asocijaciju neposrednih proizvođača, dakle asocijaciju ili ujedinjenje slobodnih individuuma. S druge strane, imajući u vidu pola stoljeća suvremenog socijalističkoga kretanja i zemlje koje su pošle putem ostvarivanja socijalizma, lako ćemo uočiti da je taj put još daleko od Marxovih anticipacija, jer proletarijat nije još sa sebe skinuo ništa ili gotovo ništa što mu je ostalo od dosadašnjeg društvenog položaja, pa stoji u biti pred istim povijesnim zadatkom kao i u Marxovo vrijeme. A taj je zadatak sasvim jasno naznačen. Kad Marx naime govori o pretvaranju rada u samodjelatnost i o pretvaranju dosadašnjih *uvjeta saobraćanja u saobraćanje individuuma kao takvih*, onda je to upravo pretvaranje svijeta manipulativne organizacije u svijet slobodne samoorganizacije. Marx time ujedno načine osnovnu temu svog života i cjelokupne svoje misaone djelatnosti, naime problem postvarenja i otuđenja, u kojem uvjeti vladaju čovjekom, a ne još čovjek vlastitim uvjetima života. A tako dugo dok ti vanjski uvjeti, to jest način organizacije života još uvijek predstavljaju vanjsku silu ili prisilu nad čovjekom, tu nema ni slobode ni istinske ljudske spontanosti. Zato je to naše vrijeme do kraja provedenih protivrječja bremenito i nabijeno revolucionarnom napetošću koja eruptivno izbija iz krila suvre-

04 Ibid, str. 335.<br

Preuzeto sa: “[http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis\\_1969\\_1-2:Marxovo\\_shva%C4%87anje\\_revolicije\\_-\\_Milan\\_Kangrga](http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1969_1-2:Marxovo_shva%C4%87anje_revolicije_-_Milan_Kangrga)”

mene društvene organizacije i iz samih temelja ovog do kraja postvarenog svijeta.

Kad je pak riječ o samoupravljanju koje bi u obliku što smo ga nazvali slobodnom samoorganizacijom imalo da bude s jedne strane *negacija* postojećeg svijeta organizacije (to jest svijeta postojeće manipulativne, čovjeku nadređene, izvanjske i nametnute organizacije koja je zakoniti produkt građanskog društvenog uređenja i njemu je bitno pripadna i primjerena), a s druge strane istovremeno *povijesni izlaz* iz nje u jedan kvalitativno novi oblik društvenog i ljudskog povezivanja i ujedinjenja, o kojemu govori Marx, onda bismo i prema Marxovim postavkama i prema nekim i pozitivnim i negativnim iskustvima s uvođenjem samoupravljanja u Jugoslaviji mogli kazati, da to može biti samo *revolucionarno samoudruživanje* prvenstveno proletarijata, a onda i čitavog društva. Taj novi kvalitet ima tek da bude izboren. Kao takav on prije svega ne podnosi više postojeće oblike organiziranja koji mu se mehanički nameću, jer to revolucionarno samoudruživanje nije i ne može da bude nikakav ‘samoupravni mehanizam’, kako se to često zamišlja i naziva, koji bi po uzoru na postojeći građanski otuđeni i postvareni oblik organizacije (bez obzira na njezino eventualno ili faktičko savršenstvo, ili bolje reći upravo zato) stihijno funkcionirao sam od sebe i sam sebe reproducirao u tom obliku. Kao što smo naime rekli, organizacija ne može da bude sama sebi svrha i treba da se ukine kao moć koja izvanjski vlada i upravlja ljudima. Ona prestaje da bude primarno i ekonomska, i politička, pa čak i društvena u dosadašnjem postojećem obliku (jer je riječ o ljudskom samoudruživanju kao slobodnom činu), budući da više nije riječ o *uklapanju* u postojeći svijet organizacije nego o njegovoj destrukciji, koja se zbiva kao revolucionarno samoodlučivanje o svojoj vlastitoj ljudskoj sudbini. Slobodno samoorganiziranje pojedinaca kao ličnosti izrasta i pojavljuje se kao revolucionarno-spontani ljudski akt i kao neposredna ljudska potreba, i stoga je kao takvo nezamislivo u horizontu postojećeg svijeta, kao što sa stanovišta tog istog postvarenog svijeta takvo revolucionarno samoudruživanje izgleda kao nemogućnost, pu-ka utopija, tlapnja ili besmislica. To dakako nipošto nije čudno, budući da je to ona nova povijesna dimenzija i perspektiva koja u temelju, što znači temeljito i radikalno nadilazi i prekoračuje uhodanu samorazumljivost postojećeg oblika organiziranja svijeta, koji se naprotiv

# 149

23.-30. travnja  
1968.

Studenti sveučilišta  
Columbia na Manhat-  
tanu u znak protesta  
protiv gradnje nove  
sportske dvorane u  
parku u Harlemu zau-  
zimaju dio kampusa  
zatočivši i dekana. Po-  
licija upada u zauzete  
zgrade: 720 uhapše-  
nih, 148 ozlijeđenih.  
Bio je to pravi klasni  
rat gdje policajci iz  
radničke klase mlade  
privilegirane članove  
srednje klase. Vođa  
pobune Mark Rudd  
izbačen je sa  
Sveučilišta.

KANGRGA, MILAN  
*Marxovo shvaćanje revolucije*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

za suvremenu revolucionarnu svijest, samosvijest i potrebu, za ovo novo istinski ljudsko htijenje pokazuje upravo kao jedna ljudski neodrživa i najdublje nepodnošljiva – prava besmislica i najordinarnije bezumlje, koje ugrožava samu ljudsku prirodu u njezinu korijenu.

Ta je nova dimenzija i ta nova povijesna perspektiva – premda tek u začetku – *već na djelu* i ona nezaustavljivo kuca na vrata na svim stranama, što su na svoj način pokazali događaji sa studentskim, i ne samo studentskim previranjem u svijetu, bar za one koji su kadri razumjeti pravi i dublji smisao toga kretanja i njegovo upravo povijesno značenje. Stabilnost (a zapravo samo prividna stabilnost) postojećeg svijeta manipulativne organizacije za mnoge je još uvijek apsolutno neproblematična, pa oni navedena previranja doživljuju i ocjenjuju kao površne i kratkotrajne ekscese, ili u najboljem slučaju kao jače i slabije šokove, koji se još ipak daju smjestiti, kanalizirati i razvodniti u okviru vlastitih, dovoljno širokih mogućnosti građanskog načina života, ili pak s druge strane nasilno ugušiti poznatim staljinističko-birokratskim metodama. Mnogi pak to uopće ne shvaćaju ozbiljno, neki su zatečeni, a neke je uhvatila panika. Međutim, nije tu riječ samo o nekom studentskom pokretu i ovakvim ili onakvim, većim ili manjim, radikalnijim, ekstremnijim ili umjerenijim i blažim zahtjevima studenata i drugih, nego je primarno i bitno riječ o *položaju čovjeka u suvremenom svijetu totalne organizacije i manipulacije*. Riječ je o mogućnosti da se izdrži taj oblik opstanka i taj način egzistiranja u svijetu posvemašnjeg postvarenja, u ovoj svedenosti čovjeka na bezlični objekt ili stvar apstraktne i anti-ljudske manipulativnosti, koja briše svaki trag i eliminira svaki prostor ljudske stvaralačke spontanosti i subjektivnosti. Riječ je napokon o *granicama* mogućnosti da se izdrži taj totalni i zato nepodnošljivi pritisak, besperspektivnost, izgubljenost i besmislenost.

Pokazuje se da te granice počinju pucati, da su već napuknute, da su neizdržive i stoga neodržive, a to upravo daje nadu i pruža šansu da za čovjeka još uvijek nije sve izgubljeno.

Pokazuje se da je Marx imao pravo kad je ukazao na to da u temeljima ovog čovjekova svijeta, ovog našeg suvremenog svijeta tutnji revolucija kao pokretačka snaga povijesti i kao nezaustavljivi, intimni ljudski poticaj u traganju za smislom čovjekova života. Na nama je da potvrdimo i na djelu dokažemo ovu neizbježnu povijesnu istinu, o kojoj ovisi ne samo, hoćemo li biti ljudi, nego – *hoćemo li uopće biti!*



## KANGRGA, MILAN

### Čamac na Stiksu

Razgovor s Milanom Kangrgom o odnosu filozofije i spekulacije, u povodu njegova 84. rođendana, 1. maja 2007.

# 150

## Uvod: '68 –kako se to speluje?

U povodu obilježavanja 40. obljetnice 'Šezdesetosme' planirali smo za ovaj zbornik opsežan interview s Milanom Kangrgom, koji je kao vodeći član grupacije *praxis* i kao sveučilišni profesor bio također i istaknuti sudionik događaja u Zagrebu 5-6. lipnja 1968. i potonjih javnih rasprava. Ujedno, interview je trebao poslužiti i kao promotivni razgovor o novoj knjizi predavanja *Klasični njemački idealizam*, čija je publikacija u *FF pressu* Filozofskog fakulteta, na poticaj Odsjeka za filozofiju, priređena u čast 85. rođendana Milana Kangrge.

## Milan Kangrga i '68. Nedorečena pitanja za nezavršeni interview

Visoka životna dob od 85 godina jednog tako intenzivnog intelektualnog radnika kao što je Milan Kangrga već je po sebi razlog za poštovanje i slavljenje. No njegov 85. rođendan na 1. svibnja, koji je s nestrpljenjem iščekivao, poklapa se s 40. godišnjicom burne '68., pod kojom se ovdje obično podrazumijeva nekoliko dana tzv. 'lipanjskih gibanja' u Zagrebu ili "junskih događanja" u Beogradu i drugim sveučilišnim gradovima bivše Jugoslavije. Ipak, Kangrgina godišnjica života poklapa se sa samim početkom tih zbivanja u izvanlokalnim razmjerima, a to je 'maj '68. u Parizu' koji je počeo baš na 1. maj i koji se smatra simboličkim reprezentantom cijele te godine, Tada je Kangrga imao 45 godina!

Preklapanje brojki i datuma bila bi banalno patetična pseudomistika pretjeranih značenja, kad u njoj ne bi postojala jedna racionalna ali ne zato lakše uhvatljiva jezgra. Ta značajna godina povijesti suvremenog svijeta zadesila je Kangrgu u starosnoj dobi Platonova idealnog filozof-političara, točno u sredini između idealnih 40-50 godina života! Ta *dobra mjera* nije dakako ni za Platona puki astrološki izračun sretnog doba po zvijezdama niti bioritmčki proračun optimalno zdravog života kad *filozofski muž* treba konačno postići *akmé* u svome poslu. To je za Platona doba intelektualne i moralne zrelosti kad filozof treba *prijeći u drugi rod*, kad od 'trutovskog života visoko i apstraktno mislećeg dokoličara treba postati pčela' i preuzeti društveno plodnosne poslove!

U onom prvom dijelu egzistencije, u 'čistoj' ili teorijskoj filozofiji, Kangrga je već do tada postigao vrhunac udarivši temelj svome autorskom identitetu i to sa svojom disertacijom *Etički problem u djelu Karla Marxa* (1960.). To je knjiga za koju

mnogi poznavaooci njegova filozofskog djela smatraju da bi postala epohalnom u evropskim razmjerima da je tih 60-ih godina bila prevedena barem na njemački. Ali, premda Kangrgi, osobito u poznim godinama, nije bila strana želja za javnim priznanjem svoga rada – smatrajući s pravom da kritička kultura mora biti konstitutivni moment samorazumijevanja modernog društva ukoliko je ono moderno, a ne rezervat za lijepe duše moralizma ili pak društvene parije, nepripadne i 'posljednje Mohikance' – Kangrga na svojim počecima nije, kao i svaki energični i originalni mislilac, strahovao od pomanjkanja produktivnih ideja i nije osobito revnosno mario za promociju i brza ovjekovječenja svoga *work in progress*. Sva njegova potonja Kangrgina djela, koliko god bila složenija i razrađenija od disertacije – a osobito *Etika ili revolucija, Praksa-vrijeme-svijet* i konačno *Etika* – pokazuju da ona nisu samo *izvedena* iz njegova 'izvornog uvida' u filozofiju Karla Marxa i klasični idealizam nego su zapravo uvijek nove razrade toga uvida.

O onom drugom dijelu egzistencije, o metamorfozi filozofa 'iz truta u pčelu', ostalo je otvorenim pitanje je li Kangrga doživio i interpretirao zbivanja '68. kao *kairós* svoje filozofije koja je od njegovih akademskih početaka, po sadržajima i refleksivno-kritičkoj ambiciji, već inherentno bila politička. Je li, dakle, '68. bila trenutak 'svoga vremena'? U njegovim terminima rečeno – je li to bio prijelaz iz *praxis*, tj. iz teorijsko-filozofskog medija oličenog u časopisu *Praxis*, na *zbijsko* stanište *prakse*, s mišljenja revolucije na revolucionarno misaono djelovanje? Ovakvo pitanje podrazumijeva, dakako, napetost naslijeđenu iz Marxove *11. teze*, ali još urgentnije ona evocira problem *političkog aktivizma* filozofije koji nije manje izražen čak i kad je filozofija, poput *praxisa*, po svome samorazumijevanju

politična. O tome problemu svjedoče najmanje dva momenta iz Kangrgina odnosa prema '68.

U opisivanju događaja '68. u Zagrebu u tekstu pod naslovom 'Burna šezdesetosma' u knjizi *Šverceri vlastitih života* (hrvatsko izdanje Split: Kultura & Rasvjeta, 2002.), Kangrga opisuje plastično neke pojedinosti 'dvaju dana 68.' u Zagrebu (5. i 6. lipnja). Osobito je provokativna jedna naoko usputna pojedinost o tome kako je u srijedu 5. lipnja prije podne, nakon redovnog predavanja iz etike, sreo Gaju Petrovića na hodniku Odsjeka gdje ih je 'dvoje studenata' upozorilo na skup u Studentskom centru i pozvalo da se pridruže tom skupu jer 'tamo pripadaju'. Iz Kangrgina opisa stječe se dojam da su obojica, i on i Petrović, bili zatečeni i viješću o studentskom skupu u Zagrebu, iako su beogradska događanja trajala već puna tri dana, i očekivanjima studenata da se tamo pojave, kao da nisu bili svjesni očekivanja mlade intelektualne populacije da upravo oni kao vodeći *praxisovci* simbolički preuzmu ulogu teorijskih vođa, saveznika ako ne i 'zaštitnika' uskomešane studentske mase u potrazi za teorijskom glavom.

Premda je taj motiv poznat i tematiziran u nasljeđu '68. kao odbijanje filozofskih glava — poput frankfurtovaca od tada već umirovljenog Horkheimera, preko Adorna sve do Marcusea, najagilnijeg suputnika studenata — da sudjeluju u silovitoj političkoj akciji, za Kangrgino samorazumijevanje u ulozi posrednika između revolucionarne teorije i praktičke akcije čini se karakterističnom jedna druga pojedinost. U citiranom tekstu Kangrga opisuje kako je u povodu 150. godišnjice Marxova rođenja, na 5. maja 1968., mjesec dana prije *lipanjskih zbivanja*, osobno organizirao svečano obilježavanje Marxove 150. obljetnice u Studentskom centru, čak s umjetničkim programom, ali da se tom prilikom u velikoj dvorani Centra

pojavilo tek 20-ak osoba! Osim što se zarekao da se osobno nikad više neće poduhvatiti bilo kakve slične manifestacije, taj *događaj ne-događaja* dobiva na značenju ako se uzme u obzir okolnost da se taj neuspjeli pokušaj evociranja Marxa zbilo u vrijeme kad su već bili u punom jeku studentski revolti u Francuskoj i u Njemačkoj i u Italiji, na jednoj strani, i 'praško proljeće' na drugoj strani, prepuni evokacija Marxa? Kangrga u knjizi ne objašnjava kako je razumio taj dezinteres studenata, je li se on ticao upravo Marxa ili je to bio samo poslovični dezinteres mladeži za ne baš popularni oblik oficijelne 'priredbe' pa još i s 'umjetničkim programom'? Je li jugoslavenskoj studentskoj mladeži bilo toliko previše poezije da je studentima za dolazak na neku 'značajnu obljetnicu' trebao rock-konzert i 'cuga' — što bi se danas jednim imenom nazvalo 'hladno pivo'?

U bujici ondašnjeg indentificiranja ne samo s intelektualnim nasljeđem Marxa nego i s njegovim likom u različitim pop-kulturnim oblicima, taj ne-susret zagrebačkih studenata s Marxom bizarno podsjeća na poznatu scenu iz filma Michelangela Antonionia *Zabriskie Point* (SAD 1970.), u kojoj uhapšeni student, nakon debate u kampusu (glavni lik), na pitanje policajca, kako se zove, odgovara 'Karl Marx', nakon čega policajac pita: 'Kako se to 'speluje'?' U toj ironičnoj figuri fikcionalnog govora filma ogleda se isti ne-susret i promašaj između različitih društvenih aktera, premda je 'ime Marxa' izravno ponuđeno kao predmet simboličke razmjene, štoviše kao provokacija i poticaj za komunikaciju u graničnoj situaciji društva kao što je generacijski revolt.

Ako, dakle, s Marxovim imenom na 5. maja 1968. nije kresnuo revolucionarni moment '68. u Zagrebu, u Beogradu su tamošnji studenti — u to vrijeme već tjednima unaprijed 'agitirani' događajima u

Njemačkoj, slali pisma podrške Dutschke-ovoj *vanparlamentarnoj opoziciji* u njezinim akcijama protiv njemačke vlade s novim zakonom o izvanrednom stanju i izvanrednim ustupcima NATO-u — mjesec dana nakon promašivanja Marxa u Zagrebu preimenovali beogradski univerzitet u 'Crveni univerzitet Karl Marx'. Na toj pozadini nije posve jasno što razotkriva to Kangrgino evociranje propale priredbe za Marxa 5. maja u Zagrebu i je li onda naknadno pronalaženje Marxa u Beogradu — sricanje Marxova imena za ime svoga univerziteta — bilo rezultat praxisovske škole ili samo upotreba opće ikone, poput Che Guevare, Maoa, Ho Ši Mina? Jesu li studenti bili jednako zatečeni evociranjem Marxa na njegov 150. rođendan kao što su *praxis* filozofi mjesec dana kasnije, 5. lipnja, izgledali iznenađeni očekivanjima studenata da se pojave na skupu u Studentskom centru?

To međusobno promašivanje ima svoje pozadinske konfiguracije. U to vrijeme, i časopis *Praxis* i *Korčulanska ljetna škola* djelovali su već pune četiri godine, a te 1968. godine tema zasjedanja na Korčuli bila je 'Marx i revolucija' — u povodu 150. godišnjice Marxova rođenja! Bile su prisutne dvije najslavnije glave lijeve filozofske scene toga doba, Ernst Bloch i Herbert Marcuse, od kojih je Marcuse bio neosporni teorijski *guru* studenata i u Americi i u Evropi. No, na temelju različitih dokumenata o događajima, koje su objavljeni u posebnoj i po mnogočemu fantomskom svesku časopisa *Praxis* pod naslovom 'Jun-Lipanj 1968. Dokumenti' — taj svezak časopisa inače ima iste oznake kao regularno objavljeni broj 1/2-1969., u kojem su publicirani materijali sa zasjedanja *Korčulanske ljetne škole* 'Marx i revolucija' iz ljeta 1968. — čini se nedvosmisleno da je osnovna filozofska motivacija studentskih gibanja '68. bila ipak autohtona, a ne 'pomodni uvoz sa Zapada'. Tako se

onda, a također i kasnije, moglo čuti od kritičara raznih provenijencija na račun te 'ljevičarske', 'ultraške', apstraktno-humanističke kulture emancipacije i univerzalizma, od partijskih političara do kulturnih nosilaca nacionalističkih programa. Drugim riječima, čini se smisleno i opravdano tvrditi da nije Herbert Marcuse – dakle, to veliko *individualno* ime suvremene filozofije – bio *odozgo* teorijski vođa studenata jugoslavenskih sveučilišta, ili barem ne jednako intenzivno i ne na isti način na koji je to bio u Americi i u Evropi, nego da je to *odozdo* bila *grupacija* praxis koja je prethodno, kroz časopis i konferencije na Korčuli, stvorila i sadržaje i *image*, koji su im bili potrebni ne samo za osobnu ili grupnu identifikaciju nego i za ono što je tek trebalo postići – subjektiviranje u izvanpartijskog i izvansistemskog političkog aktera. Otud, ono što su studenti prošli pod imenom Marxa 5. maja 1968. nije teorija nego trenutak političke subjektivacije koju su mjesec dana kasnije tražili od svojih teorijskih učitelja na hodniku Odsjeka za filozofiju.

Ovdje nije interes unositi umjetni razdor u pozicije Marcuse-*praxis*, i to ne samo po teorijskoj liniji nego ni praktički. Stalo je do markiranja njihove uloge samo s obzirom na pitanje eksplicitnih teorijskih referenci studentskih demonstranata i neposrednih političkih ciljeva, gdje *empirijski* prioritet pripada *praxisu*, dok se Marcuseovo prisustvo više očitovalo u popkulturnom aspektu demonstracija. Ovo razlikovanje osobito je relevanto upravo s obzirom na mjesto i značenje Milana Kangrge, koji je eksplicitno i opetovano isticao svoju najveću filozofsku bliskost upravo s Marcuseom, a ne sa Sartreom ili Lukacsom, kako se to proizvoljno postavlja. O tome empirijskom prioritetu *praxisa* – što ne znači toliko lokalnu autohtonost i autarkičnost gibanja 68. nego zapravo njegovu *teorijsku autonomnost* – govore

neke izvanjske okolnosti. Marcuseove su kritike potrošačkog otuđenja čovjeka u *Jednodimenzionalnom čovjeku* i emancipacijskim programom njegove kulturno-teorijske kritike psihoanalize u tada kulturnoj knjizi *Eros i civilizacija*, iako napisane i objavljene u Americi još u pedesetim godinama, recipirane relativno kasno u Evropi; u Njemačkoj su prevedene tek u prvoj polovini 60-ih. Ta kasna recepcija osobito važi za njegovu knjigu *Um i revolucija*, koja je nastala u Americi na engleskom jeziku 1941. a također je ušla u filozofsku recepciju u Evropi tek u 60-ima. I upravo je ta knjiga u većoj mjeri filozofsko-programska u Marcuseovu opusu nego one druge dvije kulturno-kritičke knjige i upravo je ona u presudnoj mjeri bitna za Kangrgino filozofsko-političko samoprepoznavanje. U disertaciji *Etički problem u djelu Karla Marxa* iz 1960., koja je publicirana 1963. u Zagrebu, a 2. izdanje 1980. u Beogradu, Kangrga još ne citira tu Marcuseovu američku knjigu koja još ne postoji u Njemačkoj, dok ona u Kangrginim kasnijim djelima, osobito onima koja su izravno posvećena interpretacijama klasičnog njemačkog idealizma, predstavlja nedvojbeno glavnu referencu. To su iznova potvrdila i Kangrgina predavanja iz klasičnog njemačkog idealizma, koja je ponovo držao studentima na Odsjeku za filozofiju, i koja su sad izdana kao knjiga u *FF-pressu*.

No, iako zadnje pripremljena knjiga za njegova života, knjiga *Klasični njemački idealizam* nije jedina kojoj je pripalo da izađe posthumno. U ovim predavanjima Kangrga najavljuje objavljivanje studije pod naslovom *Filozofija i spekulacija* kojoj pridaje središnje filozofsko-teorijsko značenje u svome opusu.

Toj temi posvećen je disput o filozofiji s Milanom Kangrgom pod naslovom 'Čamac na Stiksu', vođen povodom njegova ponovnog predavačkog angažmana na Odsjeku za filozofiju u ljetnom semestru

2007. i u počast njegova 84. rođendan, 1. maja 2007. Smrću Milana Kangrge, točno godinu dana kasnije, čamac filozofa stigao je na drugu obalu Stiksa. No, to je samo 'utopijsko' mjesto kojemu konkretnost daju ovostrana značenja osoba i ideja.

**Borislav Mikulić**

153



**26. travanja 1968.** Prosvjedi sjednjem, bojkoti i sukobi na sveučilištima u Veneciji, Torinu, Bologni, Rimu i Bariju. 300 studosa zauzelo američki stud dom na Sveučilištu Cite u južnom dijelu Pariza zbog zabrane mješovitog smještaja u domovima. Madridsko sveučilište objavilo da će nastaviti opet početi 6. svibnja nakon 38 dana prekida zbog studentskih prosvjeda.

**KANGRGA, MILAN**  
*Čamac na Stiksu*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

## BORISLAV MIKULIĆ

— **Profesore Kangrga, uz čestitku s najboljim željama za vaš 84. rođendan koji pada na 1. maj, želio bih iskoristiti vaš ponovni predavački angažman na Odsjeku za filozofiju za jedan, ako nije pretenciozno, disput o našem poslu, o filozofiji. Kao i akademska profesija općenito, i filozofija sve više pokazuje svoje skriveno lice najamničkog rada. Ali mi sad nećemo o “merkatonizaciji” akademskog studija nego o filozofiji iznutra koja je oduvijek bila predmet kritike u vašem djelu. Otišli ste u mirovinu još 1993., no tek od prije četiri godine, kad smo u organizaciji Katedre za etiku, obilježili vaš 80. rođendan i kad je objavljen specijalni broj Filozofskih istraživanja (54-55/2004.), ponovo ste prisutni na svome bivšem Odsjeku. Sada držite cijeli semestralni kolegij na izbornom predmetu “Klasični njemački idealizam”, koji je uveden zato da bi sadašnji studenti filozofije, osobito takozvani “bolonjci”, imali priliku čuti uživo vaše interpretacije klasične njemačke filozofije. One sežu unatrag u doba kad je ovdašnja filozofija imala značaj svjetske. Možete li, najprije, ocijeniti mjesto i značenje klasičnog njemačkog idealizma u curriculumu studija filozofije općenito. Može li se bez toga studirati filozofija i raditi u filozofiji?**

## MILAN KANGRGA

O klasičnoj sam filozofiji napisao nekoliko knjiga, od moje doktorske radnje 1960. sve do danas. Zato se ovdje na vaše pitanje može odgovoriti zaista sasvim ukratko! Već sam u nekoliko navrata isticao veliko značenje klasične filozofije u čitavoj historiji filozofije, a ovdje bez pretjerivanja – nakon mojih velikih studija te epohalne misli – mislim da mogu naglasiti da se tek s tom filozofijom započinje pravo filozofiranje u njezinoj biti, dakle filozofičnosti, posebno zato što ta filozofija dovodi samu sebe u pitanje, i to na najkritičkiji način, što ja nazivam iskorakom u spekulaciju. Ta filozofska misao stavlja samu sebe kao bitni predmet refleksije, kao samo-refleksije, i tu leži njezina veličina. Kad već spominjem svoju disertaciju (“Etički problem u djelu Karla Marxa”), moram naglasiti da sam tek i samo pomoću Hegelove kritike Kantove i svake druge etičke i moralne pozicije dospio do uvida u domete i značenje pojma moralnosti,



Hans-Georga Gadamer

a ujedno – to je za mene bilo ne samo dragocjeno nego presudno za cijeli moj filozofski curriculum vitae.

— **Ne znam da li dijelite opservaciju, klasična njemačka filozofija nekad je bila glavni sadržaj obaveznog predmeta etika, koji ste vi predavali, a sad je poseban, izborni kolegij za studente, dakle, u rangu predmeta poput “Hrvatske filozofije”, “Indijske filozofije”. Za to vas pitam imajući u vidu, dakako, vaš kritički stav prema disciplinarnim podjelama u filozofiji, dakle s obzirom na vaše postavljanje disjunktivnih razlika poput “etika ili sloboda”, “filozofija ili spekulacija”, “demokracija ili nacionalizam” itd. Drugim riječima, na studiju filozofije na Odsjeku, a to znači napose studenti, dobili smo jedan izvanredno važan klasični, ali tematski gledano, poseban kolegij, čiji se sadržaj velikim dijelom izgubio vašim odlaskom u mirovinu. Ali ujedno s tim ponovnim dobitkom ne može se previdjeti pomak ili čak prevrat u statusu same filozofske tematike. Dakle, od klasičnog njemačkog idealizma kao implicitnog, općeg i samorazumljivog modernog stajališta u filozofiji, prešli smo ka jednom posebnom, čak ponešto “egzotičnom” predmetu. Kako vi to vidite?**

Kad već naglašavate pomak ili čak prevrat u mojeju mišljenju danas, s obzirom na odnos filozofije i spekulacije, moram vas ispraviti da je to misaoni proces od posebnoga k općemu, a ne obratno. I još nešto ovdje moram naglasiti: Svi dosadašnji “disjunktivni odnosi” u naslovima mojih knjiga, poput: “Etika ili revolucija”, “Nacionalizam ili demokracija” znače uzajamno isključivanje, ali se to nipošto ne događa s odnosom spekulacije i filozofije, te umjesto onoga “ili” stoji ovdje ono “i”, i to upravo zato to ne samo da ne isključujem filozofiju iz tog odnosa, nego upravo ona dovodi do mogućnosti spekulativnog mišljenja, ali ujedno ne samo mišljenja, i tu leži bitna razlika! Upravo zato ističem kako je spekulacija uvjet mogućnosti filozofiranja uopće, iako je upravo kantovska transcendentalna filozofijska orijentacija pravi i jedini mogući put u spekulaciju! Stoga ovdje već unaprijed želim naglasiti kako moja “prevratna” misaona pozicija neće biti posve jasna sve do izlazenja mojeg rukopisa pod naslovom “Spekulacija i filozofija – od Fichtea do Marxa”.

— **Kako procjenjujete interes za klasičnu filozofiju u filozofskom studiju kod nas općenito, kako vidite odnos izvorne autorske produkcije i prijevodne literature u tom kontekstu?**

Interes prema klasičnoj filozofiji danas, naročito u nas, gotovo da ne postoji u nekom ozbiljnijem smislu. Sad je na djelu pozitivizam u svim svojim oblicima i naročito tzv. “analitička filozofija” koju ja nazivam “drvenim željezom”, jer je to već u samom postavljanju problema s njezine strane sve drugo samo ne filozofijska pozicija! Ti dečki nisu Kanta čak ni čitali, pa ne znaju za njegov napor da dospije do sintetičkih sudova a priori, pa analiziraju, a ne znaju što! Što se pak tiče prijevodne literature klasične filozofije, naišao sam na gotovo skandalozne primjere, koji devalviraju tu filozofiju na nivo misaone neupotrebljivosti, da ne kažem nešto grublje! U vezi s tim problemom navest ću samo moj slučaj: Kad sam, prevodeći Hegelovu “Fenomenologiju duha” (1986.), usputno konsultirao dva dotadašnja izdanja prijevoda (zagrebačko i beogradsko), bio sam na nekim mjestima gotovo zaprepašten; čak su cijeli pasusi bili naprosto preskočeni u tekstu, a da se ne govori o smislu i terminologiji prijevoda! A to se događa i danas, nažalost!

— **Profesore, šta čitate inače i, napose, da li intenzivno pratite filozofsku produkciju u užem smislu, autore kakav ste i sami?**

Želim ovdje početi s jednom osobnom anegdota: Godine 1963. bio sam u Heidelbergu kod profesora Hans-Georga Gadamera stipendist Humboldt-Stiftunga, pa sam s vremena na vrijeme išao k njemu na “konsultacije”. U jednom razgovoru rekao mi je Gadamer: “Mladi kolega...” – Gadamer je time htio reći “mladi kolega”, jer sam te godine već bio 40-godišnjak – “nemojte trošiti ni svoje dragocjeno vrijeme, ni energiju, iako ste još mladi, na neke sporedne stvari, tj. ne naročito vrijednu i važnu filozofijsku literaturu, nego čitajte samo ono najbolje. Inače vam se lako dogodi da se nađete na stranputicama, a to bi bila šteta!” Često sam se pri radu prisjećao toga Gadamera savjeta, pa sam se tako i najčešće ponašao. To je za mene značilo tada nužnost “selektivnog čitanja” i toga se držim sve do danas.

— **Za svako selektivno čitanje potrebno je prethodno pravljenje selekcije, zar ne, dakle, opet čitanje! Dok smo mladi, dogmatično hoćemo**



Vladimir I. Lenjin

**samo ono “najbolje”, ali fundamentalne autore ne možemo čitati sami. I klasici su svašta čitali, uzmite samo Hegela...**

Pa, evo vam jednog svježeg primjera: Koncem 90-ih bio sam kao humboldtovac par mjeseci u Freiburgu. Imao sam na raspolaganju besplatnu upotrebu fotokopirnog aparata. Za buduću eventualnu knjigu o etici fotokopirao sam gotovo svu etičku literaturu iz fakultetske biblioteke tako da sam u Zagreb donio oko 6 hiljada stranica teksta. A onda sam to “selektivno” čitao i pravio bilješke, pa je iz toga nastala moja “Etika” (2004.). A imam još jedan, najsvežiji primjer: Do sada sam čitao neke priloge Slavoj Žižeka, te je moj osnovni dojam bio pozitivan u jednom smislu. Žižek dobro provocira ne samo svoje Slovence, nego i građane Zapada, a posebno stavom kako je upravo Lenjin “pravi”. Pri čemu valjda ne misli “pravi filozof”, jer ako je riječ o Lenjinu, onda je ono najbolje od njega njegovo djelo “Država i revolucija”, gdje je još u tragu Marxove misli, koje se odmah po revoluciji – odrekao, i teorijski i praktički! Kad je Žižek nastupio u emisiji “Nedjeljom u 2”, očekivao sam od njega bar tu njegovu poslovičnu provokativnost ali nije bilo ni u tragu! No, sad sam dobio njegovu opsežnu knjigu o Schellingu. Prvo što sam pogledao, bio je podnaslov “Uspon od vječnosti do vremena”! Nije samo Žižek taj koji nije čitao Hegelovo djelo “Jenaer Realphilosophie” [Jenska realna filozofija] (1805-1806.), jer bi inače na str. 273 našao epohalan Hegelov stav, koji glasi: “Vječnost je misao vremena”! A tko to ne zna, taj neće imati ni osnovnog pojma o vremenu! Zato i Žižeka čitam odsada – selektivno. A meni – nakon cijelog mojeg životnog i misaona puta – ne znači mnogo, ili gotovo ništa, kad se netko proglašava marksistom ili čak “neomarksistom”, jer takvih je bilo (na čelu sa Staljinom) i ima ih danas k'o pljeve! A neki nisu ni studirali, a kadkad ni čitali, Marxovu filozofiju, nauku i spekulaciju!

— **U svojoj “Etici” iz 2004. posvetili ste posebno poglavlje kritici o novim prilozima etičkoj teoriji, autorima koji su i kod nas zastupljeni preko prijevoda, poput liberalnog kantovca Rawlsa, analitičkog etičara Ernsta Tugendhata ili “integrativnog” etičara Hansa Krämera, inače svjetski poznatog historijskog hermeneutičara u području platoničkih studija i novoplatonizma; on je u etici posve daleko od platonizma,**

155

2. svibnja 1968.  
Vlasti zatvaraju sveučilište u pariškom predgrađu Nanterre.

KANGRGA, MILAN  
Čamac na Stiksu

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

**gdje pokušava rehabilitirati tzv. individualnu etiku po modelu helenističke stoe. Svi su oni jako loše prošli u Vašoj "Etici"...**

U vezi s vašim tzv. "liberalnim kantovcem Rawlsom", kao i s drugima koje spominjete, pisao sam o njima kritički iz dvaju osnovnih razloga: Prvo, nedopustivo je za bilo kojeg filozofa (etičara) spajati Kantovu etičku poziciju s utilitarizmom jer je to gore od mojeg drvenog željeza! Drugo, gotovo je nevjerojatno, kakav je to misaoni pad, i to baš njemačkih suvremenih filozofa (etičara), dakako, ne svih. Zato sam bio nešto oštrij u kritici takvih stavova, koji su prava blamaža za njemačku današnju filozofsku misao!

- **Pri tome, vaša kritika je postavljena na metaetičkoj, teorijskoj razini, što znači da je vaš interes u etici velikim dijelom usmjeren na pitanja konstitucije teorije, a to barem djelomice znači da je vaš interes epistemološki, u smislu kritičke teorije etičkog diskursa.**

Moja kritika ovdje nije postavljena na metaetičkoj, teorijskoj razini, a još manje može biti smještena u dimenziju ili horizont tzv. "epistemologije", što je francuski prijevod za teoriju spoznaje! Ona je nakon klasične filozofije i Marxa postavljena u povijesni horizont, a to je upravo ta bitno spekulativna pozicija!

- **To smo pitanje već načeli i svakako ćemo mu se još vratiti. Da ovdje dodam, primjetan je kod vas nedostatak interesa za psihoanalitičku filozofsku perspektivu, koja mi se s obzirom na ishodište u Kantu, Hegelu i Marxu, koje dijelite s jednim Lacanom, čini neizbježnom ili kao partner ili kao konkurent. Lacanovu etičko-teorijsku poziciju u seminaru "Etika psihoanalize" iz 1960. osobito je razvila tzv. ljubljanska lacanovska škola, čiji je od početka do danas najprominentniji, ali nipošto jedini, predstavnik upravo Slavoj Žižek kojeg ste nedavno otkrili.**

Ja se, doduše, nisam posebno bavio onim što vi nazivate psihoanalitičkom filozofskom perspektivom, iako sam još u najranijim svojim godinama čitao i Freuda i Adlera i Junga itd., ali sam preko Marcuseova djela "Eros i civilizacija" u mojem rukopisu o spekulaciji čitavo jedno oveće poglavlje posvetio odnosu Freuda i Marxa, naročito s obzirom na Freudovu raspravu "Das



F. W. J. Schelling

Unbehagen in der Kultur" (Nelagoda u kulturi), jer se tu Freud sasvim približio bitnim Marxovim kritičkim stavovima, koji su zajedno s Freudom par excellence – spekulativni! To je poglavlje pod naslovom "Podrijetlo svijeta"! Ovi po vama navedeni "psihoanalitički marksisti" nisu dospjeli do toga, pa čak i Marcuse – gotovo nevjerojatno! – uzima pojam spekulacije u pejorativnom smislu, a sâm je na tom tragu. Naglasio sam, kako je upravo Kant krivac za sve dosadašnje filozofe svojim identificiranjem spekulacije s teorijom, čime sâm sebi skače u usta!

- **Žižek je filozofski mislilac čije spisateljstvo živi na spekulativnom vicu. On pripada grupaciji ljubljanskih teoretičara, danas su to otprilike 60-godišnjaci, koja se, što je malo poznato, zvala ljubljanska materijalistička škola, verzija psihoanalitičkog neomarksizma, althusserovske i lacanovske inspiracije, poznata po analizi ideologije. Mislim da je ta grupacija, u koje još spadaju Močnik i drugi, dala značajan prilog ideološkoj analizi raspada bivše Jugoslavije i socijalističkog sistema i da je ona po svojim političkim efektima na društvenoj i intelektualnoj sceni krajem 80-ih, usporediva s praksom iz 70-ih. Sâm je Žižek svoje bitne početne radove publicirao još sredinom 70-ih, kad sam ja počeo studirati, ali je, osim u Beogradu, ostao gotovo posve nerecipiran na tadašnjoj jugoslavenskoj sceni filozofije. Njegova su dva kasnija reprezentativna rada prisutna kod nas i u prijevodu, knjige "Sublimni objekt ideologije" iz 1989., prevedena 2002. te knjiga koju spominjete, "Nedjeljivi ostatak. Esej o Schellingu i srodnim pitanjima", iz 1996. koja je nedavno objavljena u prijevodu.**

Ne biste trebali dovoditi Žižeka u bilo kakvu vezu s filozofima tzv. "praksisovske orijentacije", jer je to u svim pravcima bitno inkompatibilno! Žižek se na primjer nije udostojio pročitati nijednu Kangrginu knjigu, pa ni onu o vremenu, da bi znao nešto o tom problemu!

- **Dobro, vidim da ste zaokupljeni najtežom tematicom vremena s kojom filozofija teško izlazi na kraj, ali možete li za sadašnje generacije studenata objasniti odnos praxisa prema toj**

**althusserovskoj, strukturalističkoj verziji neomarksizma, na koju se nastavlja ova ljubljanska grupacija teoretičara.**

Kada govorite o odnosu P R A X I S-a prema toj “althusserovskoj, strukturalističkoj verziji neomarksizma”, moram podsjetiti da sam ja osobno odbio objaviti u P R A X I S-u (1965. ili 1966.) Althusserovu raspravu na 50 stranica, jer sam je ocijenio kao staljinističko-pozitivističku, s onim njegovim famoznim “epistemološkim rezom”, čime je i Hegela i Marxa totalno isfalsificirao do pravog besmisla! A kuriozitet pritom bio je taj što sam zahtijevao (suprotno našoj časopisnoj praksi) da se taj njegov tekst njemu vrati s objašnjenjem da ga ne želimo objaviti pa je – i tu leži taj kuriozitet – taj tekst bio potom objavljen u francuskom komunističkom časopisu “La pensée”, čime Althusser postaje “jedan od najznačajnijih marksističkih mislilaca našeg vremena”!? Eto, toliko o tim slavnim marksistima ili – još zgodnije – “neomarksistima”!

**— Kako vidite odnos njemačkog klasičnog idealizma, ako se može govoriti o više-manje jedinstvenoj, to jest, koherentnoj i konzistentnoj misaonoj poziciji, prema filozofskim disciplinama danas, napose etici, socijalnoj filozofiji i epistemologiji? Pri tome mislim na razvoj specijalnih perspektiva unutar tih disciplinarnih polja, kao što su bioetika, teorija biopolitike ili feministička epistemologija. Smatrate li da postoji mogućnost “konverzacije” između spekulativne pozicije na kojoj vi stojite, i bio-filozofskih tema?**

Pojam “bio-filozofske teme” vrlo je apstraktan, i pod time se može razumijevati mnogošta! Ali moje je mišljenje da se ta problematika u cijelom svom misaonu rasponu nipošto ne može dovesti do “konverzacije” sa spekulativnom pozicijom. Pod ovim “bio” – koliko ja to mogu dešifrirati – misli se primarno na bio-genetsko-biologijsku osnovu i sferu u cjelini, u što spada i ta “bio-etika”, za koju sam poziciju ustvrdio da su ti problemi primarno i bitno ekonomsko-socijalno-politički, pa se nikakvim palijativnim i deklarativnim etičkim instrumentarijem ne daju ni postaviti a kamoli rješavati! Na djelu je samoobmana ili, u gorem slučaju, obmana javnosti, za volju vlastite intelektualne ili čak profitabilne promocije i prestiža u javnosti. Neka mi se to ne zamjeri!

Ali, ako netko nije izišao nakraj s etičkom problematikom u njezinoj biti, neka nam ne pokušava glumiti svojom “bio-etikom” kao pukom pomodnošću!

**— U tome se slažete s odbacivanjem bioetike kod nekih post-althusserovskih i postlacanovskih etičara. No, u tim teorijskim raspravama postao je relevantan prije svega način na koji se iznova dovodi u pitanje pretpostavljena univerzalnost principâ u etici uopće, poput slobode subjekta.**

Ne treba sve to dovoditi – i to još u izravnu – vezu s mojim spekulativnim stavovima koji se zasnivaju na osnovnom zahtjevu, koji bi se mogao formulirati: “Vraćanje u budućnost”, kojim uvijek iznova sve započinje kao re-evolucija, da bi uopće nečega bilo! A prema tome i svagda nečega – boljega od čitave dosadašnje klasne historije i njezine posvećenosti pomoću – filozofije! A kad, pola u šali pola uistinu, govorim o nama filozofima i filozofiji kao “lažljivcima”, onda pritom mislim primarno na filozofiju kao ideologijsko poljepšavanje strahovite klasne zbilje kroz čitavu dosadašnju – klasnu, jer druge nema! – historiju čovječanstva. O tome životu filozofija nikada nije željela govoriti, jer – to nije bio njezin pravi predmet! A to znači samo jedno: da taj užasno mukotrpni, zapravo ljudski nepodnošljivi čovjekov život nikad nije bio i “trebao biti” predmet filozofijskog bitnog zanimanja. Spekulaciju sam zato definirao kao filozofiju koja prodire pod kožu, a ne ostaje na površini te životne strahote! To znači za mene – kretanje isključivo u horizontu ili sferi – spoznajne teorije, koja se bavi isključivo o clare et distincte metodi spoznavanja, i tu nalazi svoju istinu. Definicija glasi tada posve metafizički primjereno – adaequatio rei et intellectus. A to znači samo jedno: kretanje u horizontu gotova svijeta što je već per definitionem – drveno željezo!

**— Da budem konkretniji! Slušam ponovo vaša predavanja, nedavno ste na 3. predavanju o Kantu i njegovom pojmu moraliteta, na problematici majčinske ljubavi kao moralnog principa, propustili komentirati – iako često pravite digresije na aktualne vanfilozofske teme – nedavno vođenu veliku javnu diskusiju o abortusu u kojoj su predstavnici Katoličke crkve vodili glavnu riječ, dok su im se suprotstavljali samo**

157

3. svibnja 1968.

Nekoliko stotina studenata protestira u dvorištu Sorbone protiv zatvaranja Nanterrea, rektor zove policiju, a sukob se preljeva u Latinsku četvrt gdje se nalazi Sorbona. Burma noć rezultirala je s desecima ranjenih i oko 600 uhapšenih. Četvero studenata osuđeno je na dvomjesečne kazne zatvora.

KANGRGA, MILAN  
Čamac na Stiksu

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

**neki predstavnici iz društveno neusporedivo manje utjecajnih, iako vrlo aktivnih i vrijednih udruga, osobito iz sektora ženskih društvenih prava.**

Posve su druge stvari kad spominjete naše hrvatske probleme u vezi s Katoličkom crkvom, abortusom, eutanazijom itd., jer smo tu na banalnoj ideologijskoj ravni, koja svojom dogmatskom rigidnošću vodi ovu zemlju natrag u feudalno doba kad je crkva bila bastion ne samo reakcije i konzervativizma, nego glavni dio vlasti i najveći europski veleposjednik, pa je to u Hrvatskoj ponovo postala pomoću Tuđmana, “pravog vjernika”, i njegovih nasljednika.

— **Kako zamišljate institut ljudskih prava? Ne mislim toliko sa stanovišta etike u smislu pozitivnog morala, pa čak ni sa stanovišta teorije morala, nego – ako to nije “drveno željezo”, kako vi često volite reći za filozofske pojmove – sa spekulativno-etičkog stanovišta koje vi formulirate kao “nužnost slobode”.**

“Institut ljudskih prava”, kako to vi formulirate, zamišljam prije svega – ako se krećemo još uvijek u sferi tzv. građanske demokracije današnjeg svijeta – više-manje kao uvođenje vladavine prava, i to u nerazlučivu jedinstvu legaliteta-legitimiteta. Pisao sam već o tome, da je to jedina moguća i neophodna osnova za svako postavljanje etičkog-moralnog problema (i zahtjeva na čovjeka), a da se pritom ne zastane u vodama čiste apstrakcije, obmane ili, u boljem slučaju, samoobmane, do bljutavosti i laži. To ja onda nazivam glumatanjem u stilu onih licemjernih lamentacija “slava Bogu na visini”, ali za dobre materijalne interese! Hegel je mene dobro podučio o vrijednosti, ali i o granicama, te “obogotvorene moralosti”, te je onda bolje – pomoliti se Bogu, nego u prazno lamentirati kako “nam fali više morala”! Ako se pak (misaono, za sada!) učini i korak dalje od te građanske demokracije, koje danas ima sve manje u svijetu, čak i tih nekadašnjih zemalja, nastalih iz građanskih revolucija (poput SAD ili Sarkozyjeve Francuske!), koje su zaboravile svoju budućnost i vratile se u prošlost, onda je perspektiva tih ljudskih sloboda samo na putu u socijalizam samoupravnog tipa, ali ne staljinizam, s kojim se taj socijalizam jedino poistovjećuje svakog dana na svim stranama svijeta! Što je ideologijski dobro smišljeno, da se Vlasi ne dosjete! Ali, ljudska prava nisu ni eminentno ni jedino – etičko-moralni problem! Daleko od toga!



Franjo Tuđman

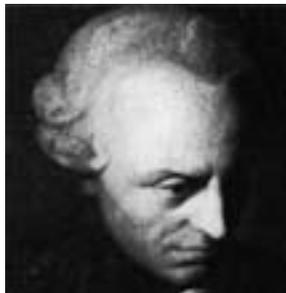
— **Da se vratimo pitanju spekulacije. Posljednjih godina sve češće i sve dublje kritizirate filozofiju kao takvu, izjednačavate je s teorijom spoznaje ili, općenitije, s pukom teorijskim stavom mišljenja, dok favorizirate oblik misaona rada koji nazivate spekulacijom. Umjesto Hegela za kojeg ste, barem donedavno, voljeli reći da ste išli s njim u razred, sad je vaš novi prijatelj u filozofiji Fichte, baš iz tog razloga, jer je on prvi i takoreći jedini spekulativni i “prvi proleterski mislilac”. Premda bih i kao vaš student i učenic, tj. kao slobodni pristalica, da tako kažem, izrazio taj odnos spekulacije i filozofije kantovskom formulom, spekulacija je uvjet mogućnosti filozofiranja, mislim da ste nedosljedni i nejasni u tome odbacivanju filozofije. Da upotrijebim jednu tipičnu Habermasovu retoričku formulaciju, radi se o performativnom proturječju, vi ipak filozofski proizvodite filozofiju!**

Na to sam pitanje donekle već ranije odgovorio! Moje “plediranje” za spekulaciju ne treba shvatiti kao odbacivanje, ili čak anuliranje, značaja filozofije kad eksplicitno naglašavam kako je transcendentalna filozofija, počevši već s Kantom – a s kim drugim u tom smislu? – pretpostavka ili uvjet mogućnosti spekulacije, pri čemu i sama spekulacija ostaje u horizontu filozofičnosti tako dugo dok ne bude i ozbiljena u svjetskim razmjerima, ako do toga ikada dođe!? Jer je sve do sada ostala u isključivo misaonu horizontu, upravo kao taj “spoznajni moment”, koji ostaje za sada samo “poziv na revoluciju” kao temeljitu izmjenju klasnog svijeta dosadašnje historije. Fichte je bio prvi na tom tragu naglašavajući – suprotno filozofiji i Kantovu samo moralnom apelu na “primat praktičkog uma” – identitet teorije i prakse, plus mašta kao organ stvaralaštva, i u tom sam ga smislu ujedno proglasio “prvim proleterskim misliocem”, jer je i svojim životom, a ne samo mišlju, potvrdio da “nema što izgubiti osim svojih okova i ljudskog dostojanstva”! Ali vas molim pri tom da me ne proglašavate nedosljednim i nejasnim u tome, kad kažete da “odbacujem filozofiju”, jer ja to nisam nijednom rekao ili napisao! Pustimo pritom Habermasa, jer pored svih njegovih pozitivnosti i zasluga (u borbi s “mračnim silama današnjice”), Habermas nije dospio do spekulativnih pozicija, i tu leži njegova granica.

— Dopustite da malo obrazložim. Najprije, vaše svođenje filozofije na spoznajnu teoriju nije samo reduktivno, jer filozofiju kao tip mišljenja obilježavaju, od samog njezinog početka, daleko važnije teme, od kozmosa do ljudske duše i ljudskog svijeta, pitanja dobra, lijepog itd. a problem spoznavanja ili kognicije samo je jedna u nizu tema koje se izlučuju iz filozofskog načina postavljanja pitanja. Gnoseologija i Erkenntnistheorie nisu isto, kao što ni epistemologija nije tek prijevod za teoriju spoznaje, i nije ništa pomodno, to su različite konceptualne razine spoznaje, znanja, znanosti i znanstvenog diskursa. Stoga, umjesto spoznajno-teorijske redukcije filozofije može se možda primjerenije govoriti o epistemološkom interesu kao temeljnom karakteru ili čak “nagonu” filozofskog pitanja, jer mi u svemu što radimo filozofski hoćemo nešto saznati, a saznavanje određuje sam naš život u tom smislu da je bez saznavanja taj život nemoguć kao ljudski život.

Što se tiče mojeg “svođenja filozofije na spoznajnu teoriju”, kako vi to naglašavate, ja sam i u svojim sadašnjim predavanjima ukazao na ono zaista bitno u čitavoj historiji filozofije, kako sve do Kanta, a još i s njime, ta filozofija nije došla do samog pojma prakse, te se u cijeloj toj historiji teorija nalazi na jednoj strani, a praksa, to jest praxis, na drugoj strani, a da se nikada – upravo prije svega filozofijski – nisu “spojile” (sve do Hegela)!

— Naravno, mi ne saznajemo samo teorijski, i zato, kad podsjećam na tu vezu znanje-saznavanje-život, pri tome ne mislim naprosto na Habermasovu poziciju u njegovu utjecajnom i važnom radu “Erkenntnis und Interesse”, gdje on, takoreći, po modelu “Seinsverbundenheit alles Wissens” (vezanost svakog znanja za bitak) kod Karla Mannheima, postavlja figuru interesne vezanosti ili socijalne kontekstualnosti svakog znanja, dakle, neku vrstu “Intersubjektiviteta znanja”. Drugim riječima, za karakterizaciju filozofije potreban je, čini se, slab a ne jak tj. dogmatski pojam spoznajne teorije. Želio bih još podsjetiti, ta je reduktivna kritika filozofije počela definitivno



Immanuel Kant

**i eksplicitno s Nietzscheom, gdje on svu tradicionalnu filozofiju reducira najviše na Descartesa, potom na Kanta i Platona...**

Pa, po kojoj se to “liniji” kretala ta filozofijska misao sve do klasične filozofije ako ne – već od Platonovih “ideja” – ako ne isključivo u dimenziji teorije? A to onda konzekventno znači i te teorije spoznaje ili, da budemo moderniji, epistemologije!? Pa, čemu onda moramo tek sada naglašavati Fichtev subjekt-objekt-identitet, tj. identitet teorija-praksa!? A upravo je to prijelaz sa stanovišta (isključivog stanovišta) filozofije na spekulaciju! I da sad budemo posve jasni: Prijelaz sa stanovišta filozofije u spekulaciju znači “prijelaz” na re-evoluciju, dakle na revoluciju! Marx je to još uvijek u horizontu filozofičnosti nazvao – “ozbiljenjem filozofije” (Verwirklichung der Philosophie), što ne znači ništa drugo nego ono što je iskazao u XI. Tezi o Feuerbachu: “temeljita izmjena dosadašnjega klasno strukturirana svijeta”! Zato bi se, grubo govoreći, moralo kazati, kako je insistiranje na filozofičnosti kao spoznavalaštvu uporno izbjegavanje izmjene tog svijeta, a to jednostavno znači izbjegavanje čak i govora o – revoluciji. Nedajbože! I ovdje leži ta epohalna laž filozofije kao teorije i samo teorije, pri čemu su ne samo smiješni (to bi još bilo dobro) nego i “opasni” ti pozitivistički analitički metafizičari svih boja i usmjerenja, jer je “njima lijepo u tom i takvom klasnom svijetu i životu”, pa dobro prosperiraju, kako bi to rekao Fichte, “u svom uhljebljenju”!

— **Ako se tako postave stvari, onda filozofija izgleda kao lak plijen. Ali to ne znači da lovac doista ima goluba u ruci, kako pokazuje Platon tamo kod one metafore s golubarnikom u “Teetetu”. Ali da nastavim, nietzscheanska linija reduktivne kritike filozofije nastavila se s Heideggerom, i vi se približavate, htjeli-ne htjeli, onim pozicijama koje inače odbacujete: najprije upravo Heideggerovoj ideji napuštanja filozofije u smjeru umjetničkog mišljenja. Vi također pretpostavljate umjetničko stvaralaštvo mišljenju, a osobito teorijskom. Pri tome, ne zaboravimo da je Heideggerova kasnija, polumistična, pjesnička faza proizašla iz filozofske analize tubivanja-u-svijetu, gdje on pokazuje isto što i vi hoćete pokazati, da je spoznajni ili spoznavalački stav samo jedan, i to kasniji**

159

6. svibnja 1968.  
Krvavi ponedjeljak.  
Marš 5000 studenata  
kroz Latinsku četvrt  
pretvara se u krvave  
obračune sa specijal-  
nom policijom (CRS)

KANGRGA, MILAN  
Čamac na Stiks

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

moment s obzirom na ne-teorijske i pred-teorijske oblike razumijevanja svijeta. S obzirom na vaš stav prema analitičarima kao notornim nefilozofima, vi se neobično približavate poziciji jednog doduše bivšeg, reformiranog analitičara, točnije, Rortyjevoj kritici filozofije kao epistemologije. Ona je postavljena u njegovoj knjizi “Filozofija i ogledalo prirode”, iz 1979., i dalje izvedena u njegovim radovima o pragmatizmu, hermeneutici itd. Naravno, potpuno je jasno da vaše polazište nije pragmatičko, ali Rortyjeva pragmatički inspirirana i fundirana kritika filozofije uopće i analitičke filozofije specijalno, iz koje je također potekao, i njegov daljnji zaokret od pragmatizma ka evropskoj filozofskoj hermeneutici, perspektivizmu i napuštanju pojma istine kao teorijskog itd., počiva na istom paušalnom redukcionizmu filozofskog načina pitanja kao spoznajno-teorijskog. Molim vas da me ne gurate među sve te pomodne “filozofske mislioce” rortyjevsko-rawlsovskog tipa, jer to nema ni najblaže veze sa mnom ni životno ni misaono! Čemu pritom još naglašavati kako praksisovci nemaju veze s pragmatistima bilo kojeg tipa. Praksa nije puka pragma!

— **Dobro, ali ove podudarnosti – ili možda prije koincidencije u rezultatima – važnije su mi zbog nečeg drugog. Želim vas pitati, nije li filozofski način mišljenja o svijetu upravo u klasičnom njemačkom idealizmu, ako ne već i ranije u povijesti ljudskog duha, a rekao bih i uvijek iznova, doveo do toga da je upravo filozofija bila ta koja nije producirala samo dogme nego i kritiku filozofskih dogmi. Ako ni zbog čega, onda upravo zbog toga je studij povijesti filozofskih ideja, pa makar samo i kronološki, od neprocjenjive važnosti za konstituciju misaonog rada na razini akademije. Tu povijesnu, pa čak i socijalno-povijesnu i socijalno-strukturnu dimenziju mišljenja uvidjela je donekle i analitička teorijska kultura u akademskoj filozofiji. Isto tako ne treba zanemariti okolnost da je i unutar samih znanosti refleksija o karakteru i dometima znanosti bila i jest ono što omogućuje autonomnu, inherentnu kritiku znanosti i dalj-**



Richard Rorty

nji razvoj znanosti. Kritika znanosti izvana, poput moralno-teorijske ili religijske kritike nije ni izdaleka tako važna za unutrašnju dinamiku razvoja znanosti kao ta unutrašnja sposobnost mišljenja za autokritiku i traženje novih smjerova. I konačno, danas smo iznova suočeni s masovnim napadom Katoličke crkve, iz same vatikanske centrale, na znanosti i na znanstvenu racionalnost. Naravno, znamo zašto – zbog gubitka gospodstva nad odlukama o reprodukciji života i našem intimnom odnosu prema smrti. Nije li svrha spekulativne filozofije prije to da otvara perspektive za ispitivanje povijesnog smisla racionalnosti, pa makar ona bila samo filozofsko-epistemološka, znanstvena, socijalno-praktična i politička, nego da reduktivistički odbacuje racionalnost i napušta ideološki teren pred moćnim aparatom Katoličke crkve.

O velikoj ulozi filozofije i znanosti za čitav čovjekov život u njegovoj mučnoj historiji pisao sam mnogo puta i temeljito, a i sâm bio sam čitav život upravo taj filozofski pisac – kako je Danko Grlić u svom “Leksikonu filozofa” nas još žive oslovljavao, a oni koji su već umrli, postajali su – filozofima! Prema tome je gotovo banalno sad isticati – s moje strane – veliku ulogu “racionalnosti” u svim njezinim dimenzijama i oblicima, a to se odnosi na umjetničko stvaralaštvo, nasuprot bivšem, sadašnjem i budućem mračnjaštvu, koje prije svega dolazi od strane Katoličke crkve i Vatikana, koji su i tokom drugog svjetskog rata dokazali svoju, sebi primjerenu, “fašističku aromu”!

— **Što se tiče Vatikana, opće je poznato nastojanje da preko tzv. “katoličkih političara” osigura utjecaj na procese Evropske Unije, osobito satelitskih država Unije. Sjetimo se samo famoznog ugovora između hrvatske vlade i Vatikana koji u Hrvatskoj svi ogovaraju, od djece do političara, ali nitko se ne usudi dirnuti u to. Ako izuzmemo donekle otpor nametanju “kršćanskih etičkih vrijednosti” sveučilištima, taj upliv Vatikana uspijeva upravo na školstvo na nižim razinama, i to u zemljama poput Hrvatske koje su stubokom zamijenile emancipacijske sekularne vrijednosti za tzv. patriotizam i kršćanski moral, iako je oboje u javnoj svijesti**

**postalo devalvirana opća razmjenska vrijednost, poput onog inflacijskog novca u kasnom socijalizmu, tako da opet živimo u ogavnom cinizmu i poricanju.**

Zato čak ni za nekog takozvanog “normalnog čovjeka”, ma što se pod time mislilo, nije potrebno posebno naglašavati tisućugodišnju ulogu crkve (i katoličke, i pravoslavne, i... da se ne na braja!) kao tzv. “opijum naroda”, a posebno u našim hrvatskim “postsocijalističkim” uvjetima, kad se i ono minimalno dobro u polastoljetnom socijalizmu u Jugoslaviji ne samo bacilo u smeće, nego zatrla u korijenu, zamijenilo “domoljubljem” kao ideološkim omotačem za najveću pljačku što ju je doživjelo ovo područje, uključujući i tuđmanovsku Hrvatsku! To je naime ne samo “put” u katastrofu, nego prava katastrofa na djelu! Zato ste dobro postavili svojim pitanjem prethodno: Svrha je – ali spekulacije, a ne “spekulativne filozofije”, kako vi kažete! – da otvara perspektive za ispitivanje povijesnog smisla racionalnosti, ako se pod tim pojmom racionalnosti ne misli rigidno zastajanje na tradicionalom smislu tog određenja, koje odbacuje totalitet čovjekova ovladavanja svijetom i vlastitim životom, na primjer, u umjetničkom stvaralaštvu, koje se obično “smiješta” u ono ne-racionalno-emosivno-niže-spoznajno (kao Baumgarten i njegovi nastavljači, sve čak i s Hegelom na čelu!)

— **Kako vi vidite mjesto spekulacije u toj katastrofi, jesu li pad u nacionalizam i katolicizam jedine relevantne boljke naše epohe?**

Nacionalizam i katolicizam nisu “jedine boljke” naše epohe, jer kapitalizam današnjega globalističkog tipa vodi cijelu Zemlju i čovječanstvo u očitu katastrofu, bez velikih izgleda na bilo kakav spas! Što se mene osobno tiče: Ne želim živjeti u neistini, pa onda to još misaono (filozofijski) potvrđivati kao nešto samo po sebi razumljivo i kao takvo podnošljivo! Želim do kraja svoga života ostati pošten prema sebi samome i Haronovim čamcem prijeći preko Stiksa kao takav! Možda mi tamo prijeko, na drugoj obali, bude oprosteno za moju životnu naivnost!?

— **Profesore, sad opet zvučite kao Heidegger u onom njegovom interviewu za tjednik “Der Spiegel”, pod naslovom “Samo neki Bog može nas spasiti!” (“Nur ein Gott kann uns retten!”),**

**koji je čekao 10 godina da bude objavljen nakon njegove smrti. Zvučite pesimistično i osamljeno, a to odudara i od vaše borbenosti kao intelektualca i od autorske produktivnosti!**

Možda zaključni stav ovdje nipošto ne liči i ne smjera na ono heideggerovsko predsmrtno, kako nas “samo Bog može spasiti”, što je misaona kapitulacija, primjeren baš samom Heideggeru kao notornom metafizičaru! Izrekao sam to tek alegorijsko-metaforički, a obzirom na to što je misaono i praktičko poštenje u ovom našem aktualnom životu doista prava naivnost! No, to mora da je gotovo neka individualna sudbina kad se jednostano “ne može drukčije živjeti” nego – pošteno! Međutim nisam ja jedini od takvog materijala, bilo ih je dosta prije mene a bit će ih vjerojatno i iza mene!?

— **Za kraj, da “selektiramo” Žižeka, i to onog koji vam se više svidio, onog provokatora, a ne “moga”, tj. psihoanalitičkog epistemologa. On veli da je veća katastrofa to što svi govore o planetarnim katastrofama a nisu spremni mijenjati užase globalnog kapitalizma, i da upravo zato ponovo trebamo utopiju. Zar niste upravo i sami govorili o nepodnošljivoj sreći kapitalizma ili vas sad opet guram u neke pomodarnosti?**

O nekoj pomodarnosti ne može biti ni govora! Ako išta drugo, upravo to su životno vrlo ozbiljne, a nekad i opasne stvari! Vrlo realistično sam ih kao takve doživljavao, još od rane mladosti, i znam dobro o čemu je riječ! Smatram opravdanim primijetiti da se baš meni ne bi moglo ili čak trebalo imputirati kako sam u svom životu i djelatnosti uopće “zatajio” učiniti nešto u spremnosti mijenjanja “užasa globalnog kapitalizma”, kako to kažete zajedno s Žižekom, dakako, prema mojim vlastitim mogućnostima! Cijelim filozofskim razdobljem svoga života do danas ja sam bio i jesam na djelu izvršavanja toga “zadatka”. Kako i čime? Jedino tako i time što mi je kao intelektualcu stajalo na raspolaganju: pisanom i usmenom riječju, ili – što bi sada vas trebalo iznenaditi – teorijom! Možda je i Marx, a ne samo ja, bio neki zanese-njak ili malo previše pretenciozan svojim stavom, kako i “teorija postaje materijalna sila kad zahvati mase”, naročito s obzirom na možda previsoko mišljenje o toj tzv. “masi”!? Ali, ne može se ipak previdjeti ili čak ne priznati, ako se objektivno studira historija novijeg vremena, da je ta “teorija” na primjer, kroz čitavo 18. stoljeće, ako

# 161

10./11. svibnja  
1968.

Noć barikada u Parizu.  
Studenti drže barikade cijelu noć pod bjesomučnom navalom specijalaca koji su dobili naredbu da ih probiju.  
Nakon više godina odlaganja njemačkom parlamentu podnesen prijedlog paketa zakona o izvanrednom stanju koje je priredio ministar Lücke.  
Vijeće za obranu demokracije (Kuratorium Notstand der Demokratie) organizira Marš na Bonn u kojem 50.000 ljudi dolazi pred parlament izraziti nezadovoljstvo zakonom.

KANGRGA, MILAN  
Čamac na Stiksu

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

ne i prije pa i poslije, bila idejno-ideološka priprema Francuske revolucije 1789. godine! Na primjer, Montesquieuov “Duh zakona”, Diderotova “Enciklopedija”, Rousseauovo prirodno pravo i društveni ugovor, Voltaireova kritika feudalnog društva i religije, Holbachovi “Saloni” i cijelo prosvjetiteljstvo, što ga Kant “detektira” Horatiovim “Sapere aude!”, a Fichte brani i opravdava svojim mladenačkim spisima, dok kasnije Hegel euforično naglašava kako je “čovjek po prvi puta postavio sebe na glavu, tj. na misao” itd. A to bi se moglo reći i za neke druge prevrate revolucionarnog karaktera u historiji.

— **Upravo sam to imao na umu kad sam prethodno branio filozofiju kao posao određivanja povišnog smisla racionalnosti.**

Ja sam i kao “filozof” djelovao u duhu i u pravom smislu Fichteova “teorija-praksa-identiteta”, a tek sam nešto kasnije eksplicitno insistirao na određenju tog spekulativnog stava i zadatka, realiziranog misaono do kraja u mojem rukopisu “Spekulacija i filozofija – od Fichtea do Marxa”.

— **Ja se nadam da ćemo u najskorije vrijeme dobiti vašu novu knjigu za koju pretpostavljam da će spisateljski i filozofski biti djelo na koje čekamo od vaše knjige “Praksa, vrijeme, svijet” iz 1984.**

Hvala vam na čestitkama za moj 84. rođendan!

# 163



### 13. svibnja 1968.

Tri velika francuska sindikata (komunistički CGT, katoličko socijalistički CFDT i sindikat učitelja FEN) u znak podrške studentima na ulice Pariza izvođe milijun radnika. Idućeg dana unatoč protivljenju sindikalnih vodstva francuski radnici spontano stupaju u opći štrajk.

Počinju američko-vijetnamski mirovni pregovori koji su igrom slučaja nakon višemjesečne nemogućnosti dogovora dospjeli baš u revolucijom zahvaćeni Pariz.

**KANGRGA, MILAN**  
*Čamac na Stiksu*

**UP&UNDERGROUND**  
Proljeće 2008.





ATELIER  
POPULAIRE

# HORVAT, SREĆKO

**Revolucija u doba postpolitike?**

...ili što nam Kinski može reći o  
'68-oj i srodnim događajima



# HORVAT, SREĆKO

**Revolucija u doba postpolitike?  
...ili što nam Kinski može reći o  
'68-oj i srodnim događajima**

*Nema sumnje, 'nasilje se isplati', ali problem je u tome što se isplaćuje nekritički, za tečajeve 'soula' i lekcije swahilija jednako kao i za stvarne reforme.*

— Hannah Arendt, *O nasilju*

*Ja nisam službeni crkveni Isus. Ja nisam vaša nova super zvijezda! Ja sam vaša bajka. Vaš san. Vaše želje i žudnje, ja sam vaša žeđ i vaša glad i vaša hrana i vaše piće.*

— Klaus Kinski, *Jesus Christ Erlöser*

## '68 danas i depolitizacija revolta

O čemu govorimo kad govorimo o '68-oj? Najčešće ni o čemu. U boljem slučaju – o apstrakcijama. S jedne strane postoji tendencija pronalaženja 'izvornih' šezdesetosmaša kako bi nam povjerali svoju priču (uvijek se radi o 'priči'), ali kad ih nađemo onda u pravilu otkrivamo da u njima nema ničeg 'izvornog' u pravom smislu i da je većina onih koji nisu poludjeli ili naprosto potonuli u svakodnevicu, završila na nekim političkim pozicijama, samim tim činom odričući se ideala za koje su se borili (sjetimo se samo Joschke Fischera, Daniela Cohn-Bendita, itd.). S druge strane, postoji tendencija da se čitava '68, bilo da se radi o Francuskoj, Njemačkoj ili Češkoj gdje su prilike nerijetko bile uzrokovane drugim povodima i gdje su se nerijetko razlikovali i sami ideali, svodi na zajednički nazivnik i prezentira kao nekakva 'duhovna situacija vremena'. Mjesto, ili bolje rečeno *Stimmung*, na kojem se susreću te dvije tendencije je *nostalgija*. Posebno kad na dnevnom rasporedu imamo obljetnicu '68, svaka rasprava najčešće završava konstatacijom 'ah, onda je bilo tako divno, studenti s radnicima koji su se zajedno borili za svoje ideale, a gdje toga ima danas?'

Umjesto tog začaranog kruga trebalo bi reći nešto naizgled paradoksalno: upravo danas '68-a postoji, kao što je postojala i prije. Naravno, to možemo reći samo ako u svijesti imamo da ni '68-a iz '68-e nije bila jedinst-

ven proces, kao što nam se to danas *post festum*, iz jedne historijske i gotovo arhimedovske perspektive čini. Naime, koliko god da u različitim i ne samo europskim državama možemo detektirati slične ‘povode’ (Vijetnamski rat, represija na sveučilištu, eksploatacija radništva, itd.), u početku je svaki od tih procesa ili revolta, bio koliko-toliko neovisan od drugih. Nijemci su primjerice imali sasvim specifičnu situaciju koja se od Francuske razlikovala već po tome što je u njemačku ‘68, među svim drugim stvarima, bilo uključeno i suočavanje s prošlošću, odnosno nacizmom (kako su to poslije najbolje pokazali RAF i ‘Njemačka jesen’).

Naravno, mi iz današnje perspektive možemo, kao što je to uvijek slučaj kad zauzimamo položaj nekoga s odmakom, sve vidjeti kao neku vrstu determinističkog (danas bi se reklo ‘globalizacijskog’) procesa u kojem vrijedi načelo iz teorije kaosa zvano *efekt leptirovih krila*: kao što zamah krila leptira na jednom dijelu svijeta na drugom kraju uzrokuje tornado, tako su recimo bombe u Vijetnamu na drugom kraju svijeta uzrokovale društvena gibanja koja su dovela do godine 1968. I ne samo to: kao što pokazuju svi kronološki prikazi ‘68, mogu se uspostaviti i sofisticiranije poveznice (ili, kako bi rekla službena definicija *efekta leptira*: “senzitivne dependencije inicijalnih uvjeta”). Radi se o globalnoj, premda još uvijek uglavnom nepovezanoj i često partikularnoj, pobuni protiv Kapitala, pa bi umjesto nostalgičnih solilokvija i svećanih govora o ‘68-oj trebalo reći: upravo se u tome sastoji današnja ‘68. Naravno, ne postoji ono najvrjednije iz ‘prave’ ‘68-e, a to je direktno povezivanje između studenata i radnika, odnosno specifična kolektivna vrsta solidarnosti, a u to se mogao uvjeriti svatko tko je recimo pratio propadanje tvornica tokom hrvatske tranzicije, jer studenti nikada nisu u nekom većom broju dali podršku radnicima, a vrijedi i obrnuto: radnici se nisu priključili studentima kad su ovi protestirali zbog velikih školarina.

Međutim, problem s današnjom ‘68-om (kad govorimo o ‘današnjoj’ ‘68-oj onda mislimo na njen

revolucionarni potencijal) u općenitom je smislu ovaj: svaki revolt koji se javi na nekoj strani zemaljske kugle ubrzo gubi svoj politički značaj. Ili, preciznije rečeno, svakom se revoltu oduzima njegov *politički karakter*. Antiglobalisti i prosvjednici protiv G8 naprosto se nazivaju anarhistima ili u ‘boljem’ slučaju razmaženim klinčima koji samo traže malo akcije. Slično tome, prema prevladavajućim interpretacijama muslimanski mladići u Danskoj protestiraju samo zato jer im je dosadno. Crnci i muslimani u francuskim predgrađima pak protestiraju jer su ionako kriminalci i narko-dileri, pa ne znaju ni za što drugo. Teroristi se zalijeću u naše nebudere prvenstveno zbog djevica u Raju, ili zato jer su naprosto fanatici ili luđaci. Zapatisti pak ratuju u Meksiku jer vode nekakvu lokalnu mikropolitiku koja nije povezana s problemima ostatka svijeta. Radnici TDZ-a zauzimaju tvornicu jer su ‘bagra’ koja nije htjela uzeti najveće otpremnine u povijesti nezavisne Hrvatske, a uostalom većina njih sluša Thompsona i, dakako, proizvodi cigarete (postoji li nešto politički nekorektnije za ljevicu?). Sve su to učestali, ako ne i vodeći argumenti koji se pojavljuju kad se negdje detektira neka potencijalno revolucionarna energija. Ako je sada već izlizana fraza da živimo u doba postpolitike igdje imala smisla, onda je to upravo u kontekstu tih primjera i ‘68-e.

Naime, ključni je problem današnjice da se nijedna borba više ne priznaje kao politička. Indikativno je da je taj način ‘obrane’ od svakog potencijalnog revolucionarnog gibanja postojao i onda kad su politički zahtjevi bili na vrhuncu. Uzmimo primjer Njemačke. Ulrike Meinhof, Andreas Baader i ostali pripadnici RAF-a su u zatvoru Stammheim. Na suđenjima glavna taktika putem koje njemačka država želi diskreditirati svog neprijatelja sastoji se upravo u tome da se dade do znanja da neprijatelj u pravom smislu te riječi ne postoji. Otkada je RAF harao Njemačkom glavno je oružje Države bilo da se teroristi ne priznaju kao teroristi. Oni su u većini slučajeva bili nazivani kriminalcima. A nije li upravo to najbolja potvrda postpolitike? Jer, ako svog neprijatelja



Andreas Baader



Ulrike Meinhof

# 167

17./18. svibnja.  
Drugi val protesta na  
sveučilištu Columbia.

HORVAT, SREČKO  
Revolucija u doba postpolitike?

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



nazoveš kriminalcem, onda to više nije pitanje politike, već naprosto pitanje održanja zakona i red (gdje je svaka, pa i nasilna odmazda legitimna).

Ne dešava li se isto i danas? Doduše, teroristi se sada doista nazivaju svojim imenom, no unatoč toj upotrebi terminologije, gdje je za razliku od Njemačke '70-ih godina terorista moguće pa čak i poželjno nazvati 'teroristom', nakon 11. rujna postoji tendencija da se svi teroristi prezentiraju kao fundamentalisti, što će reći – *luđaci*. A postoji li bolji način da se opet zaniječe ono inherentno *političko*? S luđakom se naprosto ne pregovara, luđak ne može imati političke zahtjeve. Foucaultova *Historija ludila* se ponavlja, a takva vrsta postpolitičke 'normalizacije' nije samo ograničena na teroriste. Ona je prisutna na svakom mjestu gdje postoji zahtjev za politiziranjem stvari. Kao što smo već rekli, nemiri u francuskim predgrađima se prezentiraju kao puko nasilje. Iznova čujemo glazbu dobro poznatog postulata: 's nasilnicima ne pregovaramo, oni ne mogu imati političke zahtjeve!'. U tom smislu se epistemologija njemačke države iz '70-ih i tzv. 'Njemačke jeseni' danas opet ponavlja.

Štoviše, ona se apsolutizira. Sada više ne vrijedi samo za teroriste, sada vrijedi za sve skupine spremne na revolt. '68-u stoga danas treba otkriti upravo u tom ćorsokaku postpolitike. Međutim, problem je u tome da je čak i većina lijevih intelektualaca podlegla 'postpolitičkom sindromu' koji se proširio poput gripe i zbog kojega se i evidentni slučajevi poput zahtjeva francuske muslimansko-crnačke omladine za priznanjem i ukidanjem segregacije ne svrstavaju u goruća politička pitanja današnjice. Rješenje, dakako, ne bi bilo u tome da se i najmanji događaj prozove političkim. Rješenje bi bilo da se nasilje a priori ne odbacuje. Jer možda je upravo rezignacija ono što nije normalno, dok je nasilje pokazatelj da smo još uvijek normalni.

### Kinski, gnjev božji

Nedavno, kad smo razgovarali o Herzogovu dokumentarcu *Moj najdraži neprijatelj* (*Mein liebster Feind*,

1999), Tonči Valentić je dao zanimljivo tumačenje odnosa između Herzoga i Kinskog. Kao što znamo, Kinski je bio poznat po svom eksplozivnom temperamentu, a priča da je Herzog, tokom snimanja filma *Aguirre, gnjev Božji*, prijetio da će ubiti Kinskog odavno već spada u klasike filmske povijesti. Umjesto klasične interpretacije po kojoj je u pravilu Kinski uvijek tretiran kao luđak (ili u boljem slučaju, 'ludi genije'), Valentić smatra kako treba ponuditi suprotno tumačenje: nije Kinski taj koji je lud, nego je to Herzog. I doista, ako samo pogledamo svjedočanstva o svih pet filmova koja su snimili zajedno, vidjet ćemo da je ponašanje Kinskog, ma koliko ono na trenutke mahnito, u neku ruku zapravo "normalno".

Uzmimo na primjer *Fitzcarraldo* (1982), film o ludom Ircu koji kroz prašumu Perua nastoji prevesti parobrod kako bi došao do teritorija bogatog prirodnom gumom, i to sve samo zato da bi od zarade u malom gradiću izgradio zgradu za operu. Za razliku od današnjih filmova gdje se bez specijalnih efekata više ništa ne snima, Herzog je parobrod težak više od 300 tona doista uspio prenijeti preko brda. Kasnije je ustvrdio da nitko u povijesti nije učinio ništa slično i proglasio se – iskoristivši jednu divnu sintagmu – 'konkvistadorom Beskorisnog'. Snimanje u nemogućim uvjetima ozlijedilo je mnoge članove glumačke postave. Slična je stvar i s *Aguirre, gnjev Božji* (1972) koji je također sniman u prašumama Perua, a tokom kojeg je Kinski, izžvciran time što je dio filmske ekipe igrao karte, pucao u njih pištoljem. S posljednjim filmom na kojem su Herzog i Kinski surađivali, *Cobra Verde* (1987), nasilje je doseglo tu razinu da nitko od glumaca i filmske ekipe više nije mogao podnijeti konstante Kinskijeve izljeve bijesa. Nakon toga njihovo je prijateljstvo potpuno puklo, a Kinski umire samo četiri godine kasnije – kao da je posljednja scena iz tog posljednjeg filma u kojoj brazilski robovlasnik Cobra Verde na plaži pokušava odvesti svoj brod na pučinu i pritom umire, anticipirala skorbu budućnost

Imajući u vidu takve uvjete snimanja kao i poznatu nepopustljivost Herzoga, pravo pitanje nije zašto je



Herzog i Kinski



**HORVAT, SREĆKO**  
*Revolucija u doba postpolitike?*

**UP&UNDERGROUND**  
Proljeće 2008.

169

**22. svibnja 1968.**  
Ukupno devet milijuna francuskih radnika je u štrajku.

Kinski nerijetko dobivao slom živaca, već zašto je Herzog, kad je ovaj bio nepodnošljiv, bio miran. Taj paradoks najbolje do izražaja dolazi u *Mom najdražem neprijatelju* u sceni u kojoj tokom svađe (za vrijeme snimanja *Fitzcarralda*) s producentom Walterom Saxerom koja traje desetak minuta, Kinski neobuzdano skače i dere se poput luđaka. Sam Herzog će, komentirajući taj događaj, reći da se nije htio miješati u tu svađu jer je Kinski navodno bio relativno miran (premda se to baš i ne bi moglo nazvati 'mirnim'), te je umjesto toga mirno i neometano pripremao sljedeću scenu. Sam Herzog će najbolje potvrditi svoju vlastitu 'mirnoću' (a time i nepodnošljivu normalnost), prisjećajući se da je na kraju snimanja do njega došao jedan od Indijanaca i rekao mu: 'Vjerojatno ste shvatili da smo bili prestrašeni, ali ni u jednom trenu se nismo bojali tog vrištećeg luđaka. Zapravo smo se bojali vas, jer ste bili tako tihi'. I to je vjerojatno najbolji opis zašto Herzoga treba promatrati kao onog tko je doista lud, a ne Kinskog. Naravno, sam Herzog toga nije svjestan, i već u sljedećoj rečenici nakon ove izjavljuje (potvrđujući time vlastiti problem) da se 'ponašanje Kinskog može objasniti njegovim egocentričnim karakterom' i da 'egocentrik možda nije dobra riječ', već da je on 'potpuni egomanijak'. Ovdje vidimo tipičan primjer poricanja: premda je samo rečenicu prije Herzog točno detektirao problem (problem nije u tome što se Kinski derao poput luđaka, već u tome što je on, Herzog, bio miran poput luđaka), poslije kreće u tipičnu interpretaciju Kinskog koja mu omogućuje odmak od vlastite egomanije.

Ako bolje razmislimo, Kinski je samo artikulirao svoj djelomično (ako ne i potpuno) opravdan bijes (jer kako se nositi s idejom da parobrod težak trisetinjak tona treba doista prevesti kroz prašumu?), dok je Herzog gotovo uvijek bio neobično, čak čudovišno smiren. U tom smislu, ponašanje Kinskog nije ludo: s obzirom na uvjete snimanja ono je čak očekivano i normalno. Ono što je ludo je upravo smirenost Herzoga koja graniči s patologijom. Jer što je drugo djelovanje koje ne želi uči-

niti ništa protiv onoga što izaziva bijes? Što je drugo djelovanje koje uopće nikad ne artikulira svoj bijes, pa bilo to i nasiljem?

U svom spisu *O nasilju* taj problem je iz nešto drugačijeg kuta dotakla i Hannah Arendt, pokazujući da nasilje uopće nije tako iracionalno kako se najčešće prezentira. Po njoj, za sve je kriva najstarija definicija čovjeka prirode – definicija čovjeka kao *animal rationale*. 'Moderna znanost, pošavši nekritički od te stare pretpostavke, otišla je daleko u 'dokazivanju' da čovjek sva svoja ostala svojstva dijeli s nekom vrstom u životinjskom carstvu – osim toga što ga onaj dodatni dar 'razuma' čini još opasnijom životinjom. Upravo nas služenje razumom čini opasno 'iracionalnim', jer je taj razum vlasništvo jednog 'iskonski nagonskog bića'. Znanstvenici, naravno, znaju da je upravo čovjek kao tvorac oruđa taj koji je izmislio ona dalekometna oružja koja ga oslobađaju od 'prirodnih' ograničenja što ih nalazimo u životinjskom carstvu, kao i da je stvaranje oruđa visoko složena *mentalna* aktivnost. Stoga je znanost pozvana da nas liječi od negativnih popratnih pojava razuma, manipulacijom i kontrolom naših nagona, obično pronalženjem bezazlenih odušaka za njih nakon što je njihova funkcija u 'očuvanju života' nestala. Norma ponašanja izvodi se opet iz drugih životinjskih vrsta, u kojih funkcija životnih nagona nije uništena posredovanjem ljudskog razuma. Specifična pak razlika između čovjeka i životinje sada više nije razum u strogome smislu (*lumen naturale* ljudske životinje), nego znanost, znanje o tim normama i tehnikama njihove primjene. Prema tome gledištu, čovjek djeluje iracionalno i poput životinje ako odbija slušati znanstvenike ili nije upućen u njihove najnovije nalaze'.<sup>01</sup> Na sljedećim stranicama Hannah Arendt stoga dokazuje da nasilje nije ni životinjsko ni iracionalno – štoviše, nasilje je znak ljudskosti.

Dapače, Arendt daje i komentar na studentske pokrete i upotrebu nasilja (nemojmo zaboraviti da je spis *O nasilju* pisan upravo u doba '68-e): "Malo je ugled-

01 Hannah Arendt, 'O nasilju', u: *Eseji o politici*, Antibarbarus, Zagreb, 1996., str. 193.

nih autora veličalo nasilje radi nasilja, ali tu nekolicinu – Sorela, Pareta, Fanona – mnogo je dublja mržnja prema građanskome društvu motivirala i dovela do mnogo radikalnijeg loma s njegovim moralnim normama nego u slučaju konvencionalne ljevice, koja se uglavnom nadahnjivala suosjećanjem i vrućom željom za pravdom. Zderati masku licemjerja s neprijateljeva obraza, raskrinkati njega i potajne makinacije i manipulacije koje mu omogućuju da vlada bez nasilnih sredstava, to jest izazvati akciju čak i uz rizik od uništenja, samo da istina izađe na vidjelo – to su još uvijek najsnažniji motivi i današnjega nasilja na sveučilištima i po ulicama. (...) Poslužiti se razumom kad razum služi kao zamka nije ‘racionalno’, upravo kao što poslužiti se oružjem u samoobrani nije ‘iracionalno’.”<sup>02</sup>

Kao što vidimo, za Hannu Arendt je nasilje i njegova upotreba jedna od ključnih ljudskih osobina. Štoviše, ono je, ma koliko svi filozofi i dušebrižnici govorili protiv toga, svojevrsni ‘jamac’ normalnosti. Stoga bismo se ovdje trebali vratiti *Mom najdražem neprijatelju* i zapitati se kako to da nasilja nije više? Sukladno tezi da je Herzog taj koji je lud, a ne Kinski, mogli bismo dati i dijagnozu našeg vremena: nisu ljudi oni koji pale automobile (pa makar i vlastite, kao što je to bio slučaj u Parizu 2005.), nego smo to svi mi koji letargično stojimo sa strane i sve naše frustracije uopće ne dovodimo do artikulacije. U skladu s tim valja reći da nemirima u Francuskoj i Danskoj nedostaju neke osobine ‘68-e (veća kohezija, jasniji ciljevi, politički artikulirani stavovi, itd.), no to još uvijek ne znači da su pobunjenici ljudi.

Kinski će to lijepo izraziti u svojoj autobiografiji: ‘Da, ima nasilja u meni, ali ne negativnog. Kad tigar ras-trga svog timaritelja onda se kaže da je tigar bio nasilan i potom ga se ubije. Moje je nasilje nasilje slobodnog koji se ne želi pokoriti. Stvaranje je nasilno. Život je nasilan. Rođenje je nasilni događaj. Oluja i potres su nasilni pokreti prirode. Moje nasilje je nasilje života. To nije nasilje usmjereno protiv prirode, poput nasilja države, koje vašu djecu šalje u klaonicu, otupljuje vaše mozgove

i isisava vaše duše!’. Kasnije ćemo se još vratiti Kinskom i njegovu iščitavanju Novog Zavjeta, ali prije toga ćemo pažnju usmjeriti na dva primjera ‘nasilja života’ – omladinske nemire u Francuskoj i Danskoj.

### Nemiri u Francuskoj: samo višak hormona?

Novi nemiri u Francuskoj javili su se 2007., samo dvije godine nakon sada već ‘klasičnih’ nemira koji će u budućnosti možda označiti neku vrstu prekretnice. Kao i prije dvije godine, premda ovaj put ne možemo govoriti o istim razmjerima, nemiri su se proširili i na predgrađa drugih francuskih gradova. Kao i prije dvije godine, povod je smrt dvojice tinejdžera. Kao i tada, vodeći svjetski mediji uglavnom prenose iste vijesti. Dovoljno je da čovjek počne čitati Guardian, New York Times, AFP, USA Today ili bilo koje druge novine kako bi uvidio da su članci uglavnom *copy-paste* metodom preneseni iz Reutersa. Naravno, nije to neka novost. Takvu ulogu kod nas ima Hina, pa su i ‘suparničke’ dnevne novine nerijetko ispunjene posve istim vijestima, međutim u slučaju francuskih nemira taj poročni krug medija samo doprinosi stvaranju jednog vladajućeg diskursa koji s jedne strane i ne traži razloge za pobunu francuske mladeži afričkog porijekla i muslimanske vjeroispovijesti, a s druge strane, kad i traži neko razumno opravdanje, najčešće uzvraća argumentom da smrt dvojice tinejdžera nije dovoljan ‘izgovor’, jer okolnosti nesreće još uvijek nisu razjašnjene, te kako je nasilje uzrokovano time ionako slijepo, besmisleno i uglavnom usmjereno na imovinu stanovnika samih tih predgrađa.

Ovaj potonji argument uvelike je kolao i diskusijama u povodu listopadskih nemira 2005. godine. Čak i neki ‘lijevo’ orijentirani kritičari često bi isticali kako su mladići iz predgrađa agresivci i fanatici koji paljenjem automobila naprosto liječe svoje frustracije. Štoviše, i Peter Sloterdijk će, implicitno povezujući *banlieue* nemire s regrutacijama karakterističnim za islamistički fundamentalizam, u svojoj najnovijoj knjizi *Srdžba i vrijeme* reći sljedeće: ‘Radi se o uvijek istim gnjevnim

02 Ibid, str. 195-196.

171



**23. svibnja. 1968.**  
Daniel Cohn-Bendit je zbog svog njemačkog podrijetla protjeran iz Francuske. Demonstranti, uključujući i one arapskog porijekla, u znak potpore tom sinu njemačkog židovskog useljenika uzvikuju: Svi smo mi njemački Židovi!  
Povratak će mu biti dozvoljen tek kroz 10 godina.

**HORVAT, SREĆKO**  
*Revolucija u doba postpolitike?*

**UP&UNDERGROUND**  
Proljeće 2008.



Alain Badiou

mladim muškarcima koji zbog dvostruke nezaposlenosti i hormonalnog pritiska dolaze do eksplozivnog uvida o svojoj društvenoj suvišnosti. Bilo bi lakoumno ne htjeti shvatiti da oni tvore potencijalne regrute svakog rata koji bi im pokazivao perspektivu kako bi se mogli izbaviti iz kotla njihove nedobrovoljne apatije.<sup>03</sup>

U čemu je problem s takvom interpretacijom?

Naravno da je Sloterdijk u pravu kad tvrdi kako su mladići gnjevni zbog svoje društvene suvišnosti, kao i da predstavljaju potencijalne regrute ili žrtve u nekom novom fundamentalističkom ratu. Međutim, valja na tren obratiti pažnju na argument o 'hormonalnom pritisku' zbog kojeg su mladići gnjevni. Ukoliko Sloterdijkovu jeftinu psihologizaciju, koja je karakteristična i za neka druga mjesta njegove nove knjige, shvatimo ozbiljno, onda se moramo zapitati zašto drugi tinejdžeri zbog 'hormonalnog pritiska' ne pale vlastita predgrađa, automobile, ili, kao što je to slučaj s recentnim nemirima, čak i škole. Odgovor je jasan: oni vjerojatno imaju drugačije 'kanale' ispoljavanja svog nezadovoljstva ili naprosto pubertetskog 'dokazivanja'. Neki klinici doista počnu koketirati s nasiljem, bilo u vidu tzv. 'supkulturnih' skupina – gdje bi se u skladu s uvidima Žarka Paića o kulturi kao novoj ideologiji, dakako, valjalo upitati što je to danas još uopće 'kultura', a sukladno tome i 'supkultura' – poput navijačkih skupina, skinheadsa, a zašto ne i punkera koji nerijetko (prema načelu Hansa Magnusa Enzensbergera o *molekularnom građanskom ratu*) prakticiraju 'iskreno' bezrazložno i besmisleno nasilje, makar u obliku video-igrice u kojima se postiže neka vrsta kompenzacijskog užitka. Sloterdijk griješi kad nasilje jednim dijelom pripisuje 'hormonalnom pritisku' zato jer francuski mladići nemaju jednake mogućnosti kanaliziranja nasilja. I to se ne odnosi samo na ovo drugo nasilje, prisutno u kompenzacijskom užitku video-igara, već i na prvo nasilje vezano uz tzv. 'supkulture'. Zbog totalne nepovezanosti predgrađa s centrom, mladež iz predgrađa ni ne može otići na utakmicu i tako postati dijelom supkulture 'navijača', niti može otići na

punk-koncert i postati dijelom supkulture 'punkera'.

Sjajnu ilustraciju te situacije daje nam *La Haine* (Mržnja, 1995). Ne samo da taj film, tada još mladog redatelja Mathieua Kassovitza snimljen deset godina prije francuskih nemira 2005 godine, predstavlja točnu anticipaciju tih događaja, nego nudi i briljantnu detekciju gore navedenog problema: trojica mladića stižu iz svog polurazrušenog predgrađa u centar Pariza kako bi posjetili prijatelja u bolnici zbog kojeg su izazvani neredi, no zbog spleta okolnosti, začinjenog policijskim nasiljem, na kraju dana bivaju doslovce zatočeni u centru jer nijedan vlak, sve do jutra, više ne vozi u predgrađe. U nemogućnosti pronalaženja alternativnog prijevoza nakon duge neprospavane noći sukobljavaju se s nekom skupinom skinheadsa, gdje dolazi do izražaja upravo taj sukob dviju 'supkultura', od kojih je jednu, dakako, moguće svrstati na stranu 'komfornih' – ili drugim riječima, buržujskih – supkultura (skinheads koji nerijetko, pa i u Hrvatskoj, dolaze iz bolje situiranih obitelji), dok ovu drugu uopće nije moguće svrstati na stranu supkultura, budući da su mladići iz predgrađa zbog nedostatka bilo kakvog drugog izbora, u većini slučajeva naprosto bili prisiljeni postati članovima maloljetnih bandi ili kvazi-bandi. Policija se pak iz tog razloga ponaša slično 'preventivnom sumnjičenju' karakterističnom za svijet nakon 11. rujna. Samo što je sada dodano još nešto: nisu više sumnjivi samo svi muslimani, već i crnci, pa čak i oni sa sumnjivim imenom.

To je najbolje potvrdio francuski filozof Alain Badiou, i to ne filozofskom kontemplacijom, već jednom sasvim osobnom pričom objavljenom u vrijeme nemira iz 2005. Naime, Badiou ima osamnaestogodišnjeg usvojenog sina koji je crn.<sup>04</sup> Premda je odrastao u Parizu, a ne u predgrađu, njegov sin Gérard – tako ga Badiou naziva, ne želeći otkriti pravo ime – od 2004. do 2005. godine, kad mu nije bilo još ni 15 godina, nebrojeno puta ga je legitimirala policija. 'Konstantne provjere policije,' reći će Badiou i dodati: 'od najčešćih pritužbi

03 Peter Sloterdijk, 'Rasipanje gnjeva u eri sredine', iz *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, 2006., u: *Europejski glasnik*, godište XI, br. 11., Zagreb, 2006., str. 45, s njemačkog preveo Srećko Horvat

04 Izvorni članak objavljen je 15. 11. 2005. u *Le Monde* pod nazivom 'L'humiliation ordinaire', dostupno ovdje: <http://www.lemonde.fr/web/article/0,1-0@2-3232,36-710389,0.html>

naše mladeži koja je sada u revoltu čuti ćemo upravo to, sveprisutno ispitivanje i ometanje njihovih normalnih života'. Štoviše, mali je Gérard u to doba bio i uhićen – i to čak šest puta u 18 mjeseci! Jednom iz veoma 'prozičnog' razloga: Gérard i njegov prijatelj Kemal (rođen u Francuskoj, ali turskog porijekla) bili su ispred privatne srednje škole za djevojčice. Dok je Gérard vjerojatno pokušavao zvesti jednu od njih, Kemal je s nekim učenicom iz druge škole pregovarao o kupnji bicikla. 20 eura, za taj bicikl, bagatela! Premda sumnjivo, Kemal odlučuje kupiti bicikl. No onda mu prilaze tri *petits jeunes*, od kojih je jedan iznimno gnjevan i kaže: 'To je moj bicikl, posudio sam ga nekom tipu na sat i pol i nikad mi ga nije vratio!'. Gérard uviđa da je jedini ispravni postupak vratiti bicikl. I mladići odlaze. No u tom trenu se čuje škripa kočenja, i u susret im dolazi policijski automobil. Dvoje policajaca skače na Gérarda i Kemala, bacajući ih na zemlju i vrijeđajući: *Encules! Connards!* (u slobodnom prijevodu 'seronje', samo još uvredljivije). Jedan od dječaka ih upita: 'Pa što smo učinili?', a policajac odgovara: 'Znaš veoma dobro. Okreni se da svi mogu vidjeti što ste učinili!' U taj čas ona skupina mladića čiji je bicikl kaže: 'Oni nisu učinili ništa, štoviše, vratili su nam bicikl'. Unatoč tome Gérard i Kemal, crnac i Turčin, odvezeni su u policijsku stanicu gdje su ih iznova vrijeđali i gdje su proveli čitavu večer. Nakon što je Badiou došao po svog sina, policajci su se naprosto ispričali: 'Bila je to pogreška'. Za što je Gérard bio kriv? Naprosto zato jer se u krivo vrijeme našao na krivom mjestu, odnosno zato jer je crn i zbog toga a priori sumnjiv.

Pariški primjer nije izoliran. On je zapravo dio globalne situacije koja se nakon 11. rujna sve više zaoštrava. Tako je nedavno policija u Los Angelesu iznijela plan mapiranja muslimanskih enklava u gradu kako bi mogla determinirati koje bi mogle postati izolirane i krenuti u 'nasilni, ideološki ekstremizam', kako je izjavio vođa protuterorističkog odjela Michael P. Downing, posve u skladu s novom terminologijom

zakona 'Violent Radicalization and Homegrown Terrorism Act'. Ukoliko u obzir uzmemo da u Los Angelesu i okolici živi oko 500.000 Muslimana, onda je jasno što bi takva mjera značila. Stoga je, očekivano, došlo do žestoke reakcije muslimanske zajednice koja je s pravom argumentirala da se radi o rasnoj i religijskoj diskriminaciji, na što je Downing odgovorio: 'Ne gledamo na pojedince. Mi gledamo na grupe i zajednice'. Time je nesvjesno samo potvrdio u čemu je problem: iznova se čitava muslimanska zajednica sumnjiči zbog zločina nekoliko muslimana. No šef policije William J. Bratton potom je izjavio kako je to 'pokušaj da se razumiju zajednice'.<sup>05</sup> Čitav je plan propao zbog velikog protesta muslimanske zajednice, ali policija i protuteroristički odjel i dalje najavljuju 'približavanje' (što god to značilo) muslimanskoj zajednici.

Zanimljivo je da je policija mogla uzvratiti protuarumentom, ali očito nije bila dosta lukava. Naime, mogla je reći kako UPRAVO veliki protest muslimanske zajednice uzrokovan tim planom dokazuje kako se ona lako može okupiti i radikalizirati, te da je baš zbog toga potrebno realizirati plan. Takav 'što bi bilo kad bi bilo' scenarij otkriva srž problema vezanog uz mapiranje određene zajednice. Naime, da je došlo do realizacije plana onda bi sukladno njegovim propozicijama muslimanska zajednica postala izolirana po uzoru na muslimanske enklave u Europi, posebice u Francuskoj, i možemo gotovo sigurno reći da bi upravo takva izolacija, svakodnevna kontrola i kršenje privatnih sloboda dovela do onoga protiv čega su te mjere i donesene.

### Varšavski geto kao paradigma

Sve to veoma nalikuje na tragični slučaj Varšavskog geta. Kao što znamo, nacisti su izolaciju Židova u Varšavi prvenstveno predstavljali kao (medicinsku) preventivnu mjeru (uvijek ta riječ 'preventivno', koja je i u ratu protiv terorizma na visokoj cijeni), kao najbolji način da se – i tu dolazimo do vrhunske ironije – spase sami Židovi. Štoviše, tadašnje novine *Krakauer Zeitung*

<sup>05</sup> Kao i svi drugi navodi vezani uz ovu temu, cit. prema Los Angeles Times i člancima: 'LAPD to build dana on Muslim areas', 9. 11. 2007., 'LAPD defends Muslim mapping effort', 10. 11. 2007., i 'LAPD's Muslim mapping plan

killed', 15. 11. 2007., dostupno u arhivi časopisa na: [www.latimes.com](http://www.latimes.com)

donose sljedeću objavu: ‘Separacija Nijemaca od Poljaka – a posebice od Židova – nije samo pitanje principa; to je ujedno, barem što se tiče Varšave, higijenska nužnost’.<sup>06</sup> Međutim, ironija nije samo u tome da su nacisti, baš kao što su to pokušale vlasti u Los Angelesu, svoje zaštitne mjere prezentirali kao nešto što na kraju ide u korist same skupine koja je objekt tih mjera. Najveća ironija je u tome da je ‘rasnom higijenom’ otvoren put jednom tragičnom “samoostvarenom proročanstvu” (*self-fulfilling prophecy*).

Varšava je prije rata imala nešto više od milijun stanovnika, od čega čak 440.000 Židova. Kad se tome pribroje svi Židovi iz okolnih ruralnih područja koji su također završili u Varšavskom getu, onda je to bio savršen preduvjet da se, zbog nehygieničkih uvjeta življenja, nedostatka vode i hrane, doista raširi “židovska bolest”. 1940. i 1941. broj Židova koji su dospijevali u geto rastao je od 500 na dan do 1000 na dan, a iz tog razloga je počeo rasti i broj bolesti sve dok nije došlo do epidemije. Situacija je postajala sve gora. Prije rata smrtnost u getu je dosegla oko 400 umrlih na mjesec. U siječnju 1941. je već gotovo 900 ljudi umiralo na mjesec, a stopa smrtnosti se povećavala svakim tjednom. Do ožujka je broj umrlih narastao na 1.608 na mjesec, a u lipnju 1941. od infekcija i bolesti je umrlo 41.000 ljudi.<sup>07</sup> Epidemija koja se raširila u Varšavskom getu između 1941. i 1942. u tom je smislu pružala neviđenu legitimaciju za “konačno rješenje”, i to posve utemeljeno na medicinskim osnovama. Nije ni čudo da je šef nacističke policije u Varšavi pred jednim sudom u Zapadnoj Njemačkoj krajem 70-ih na optužbu za pucanje u Židove koji su pokušali pobjeći iz geta mogao odgovoriti da je ta akcija bila ‘nužna mjera’ da se sačuva karantena.

Varšavski geto je najbolji primjer u što se mogao razviti plan mapiranja u Los Angelesu. Nacisti su Židove stavili u geto jer šire bolesti koje ovi dotad nisu širili, a upravo time su prouzrokovali da se u getu DOISTA proširi ‘židovska bolest’ koju Nijemci nisu ni mogli imati jer su bili izvan geta. Jednako tako Amerikanci u Kaliforniji

06 Cit. prema: Robert N. Proctor, *Racial Hygiene. Medicine under Nazis*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, sedmo izdanje, 2000., str. 199.

07 *Ibid*, str. 200/201.

08 Robert N. Proctor, *ibid*, str. 210.

nastoje napraviti posebnu četvrt za muslimane kako se ne bi proširio terorizam, a upravo takvim isključivanjem stvaraju temelje za rađanje terorizma ili barem – kao što je pokazala reakcija muslimanske zajednice u Los Angelesu – revolt i moguću ‘radikalizaciju’ (koja u terminima novog zakona znači isto što i ‘terorizam’). To je ono za što je Hannah Arendt, tvrdeći da totalitarni diktatori svoje političke namjere objavljuju u obliku proročanstva, smislila adekvatan termin ‘proročka znanstvenost’. Najznamenitiji primjer je Hitlerova objava njemačkome Reichstagu u siječnju 1939.: “Danas želim opet proreći: u slučaju da međunarodni židovski novčari unutar Njemačke i u inozemstvu još jednom uspiju ljude svijeta gurnuti u svjetski rat, onda rezultat neće biti ‘boljševizacija’ zemlje, i stoga pobjeda židovstva, već uništenje židovske rase u Europi.”<sup>08</sup>

Slično tome, Staljin je u svome čuvenom govoru pred centralnim komitetom Komunističke partije 1930. godine, u kojemu je pripremio njihovu fizičku likvidaciju, unutarstranačku desnicu i lijevicu opisao kao predstavnike ‘umirućih klasa’. Hannah Arendt će dobro pokazati kako taj opis nije poslužio samo za to da argumentu dade posebnu oštrinu, nego je, i u totalitarnom stilu, objavio fizičko uništenje onih čije je ‘izumiranje’ upravo pretkazano. “U oba je primjera ispunjen isti cilj: uništenje je uklopljeno u povijesni proces u kojem čovjek čini ili trpi samo ono što mu se, prema nepromjenjivim zakonima, ionako mora dogoditi. Čim se egzekucija žrtava obavi, ‘proročanstvo’ postaje retroaktivan alibi: dogodilo se samo ono što je već pretkazano.”<sup>09</sup> Upravo je to najveća tragedija Varšavskog geta: sami nacisti su kontinuirano ostvarivali ono što su prije pretkazali.

Scenarij Los Angelesa je sljedeći: definirati potencijalno subverzivno (muslimansko) stanovništvo kako se ono ne bi izoliralo, a upravo se tom determinacijom (ili, kazano pravim terminom, stigmatizacijom i segregacijom) razvija takva izolacija. Isto je s nemirima u Francuskoj. Svojim mjerama sam sistem proizvodi ono protiv čega se tobože bori. Savršen primjer tog ‘saamoos-

09 Hannah Arendt, *Totalitarizam*, Politička kultura, Zagreb, 1996., str. 81-82.



Varšavski geto



Nemiri u Francuskoj



Nemiri u Danskoj

# 175

**27. svibnja 1968.**  
Dogovor sindikalnih vođa s vladom propada jer radnici a njega ne žele pristat. Pobunu vode radnici velike Renaultove tvornice u Boulogne-Billancourtu odmah izvan Pariza. Grad Nantes je pod vodstvom revolucionarnog sovjeta cijeli tjedan.

**HORVAT, SREČKO**  
*Revolucija u doba postpolitike?*

**UP&UNDERGROUND**  
Proljeće 2008.



tvarenog proročanstva' je upravo *La Haine*. Pušten u javnost 1995., film je pokazao kako je put od Mitterandova liberalizma doveo do konzervativizma Jacquesa Chiraca. Sve do sredine 90-ih godina, nakon neuspjeha Mitteranda na izborima, desni trend nije toliko zavladao, a upravo tu valja smjestiti i rođenje takozvanog *cinéma de banlieue*, nečega što bismo gotovo mogli nazvati trendom u francuskoj kinematografiji, periodom između 1995. i 1996. kad se niz filmova bavi upravo temom predgrađa (*banlieues*): izuzev *La Haine*, tu su i *État des lieux* (Jean-François Richet, 1995.), *Rai* (Thomas Gilou, 1995.) i *Bye Bye* (Karim Dridi, 1996.). Tenzije između stanovništva iz predgrađa i policije započele su još ranih 80-ih godina, a već tada nisu bile ograničene isključivo na Pariz već i na gradove blizu Lyona, poput Vaulx-en-Velina (1990) i Vénissieuxa (1994).

### **Kad nemiri susretnu medije**

Priča filma *La Haine* inspirirana je istinitim događajem, ubojstvom šesnaestogodišnjeg mladića zairskog porijekla u policijskom pritvoru 1993. godine. Za razliku od Rodneya Kinga, slučaja koji je – zbog snimke policijskog nasilja nad crnim taksistom u Los Angelesu 1991 – pobudio mnogo širu pažnju javnosti, pa čak i doveo do znamenitih pobuna u Los Angelesu, Makomé Bowole koji je poslužio kao inspiracija za *La Haine* dotad je bio gotovo prešućen.

Međutim, postoje obilježja po kojima su neredi u Los Angelesu krajem travnja 1992. slični onima iz Pariza 2005. i 2007. godine. I za jedne i druge je direktan povod bilo policijsko nasilje. Izuzev direktnog povoda, a to je slučaj Rodney King koji je poslužio kao metafora za rasnu segregaciju u Americi, nemiri u Los Angelesu imaju i jedan indirektan povod koji je po svemu nalik povodu za nemire u Francuskoj: to je velika nezaposlenost i segregacija među populacijom South Centrala, kao što je to u Francuskoj velika nezaposlenost među populacijom gradskih predgrađa. Zanimljiva je još jedna poveznica. Ako je Jean Baudrillard mogao tvrditi kako je Zaljevski

rat prvi međunarodni rat koji je potpuno medijski praćen (pa je stoga i mogao dati naizgled paradoksalnu tezu da se Zaljevski rat nikada nije dogodio), onda bi trebalo ustvrditi kako su nemiri u Los Angelesu prvi interni, odnosno *urbani rat* koji je posve praćen od strane medija. Tome su ponajprije doprinijele televizijske ekipe s helikopterima koje su, baš kao što je to bio slučaj s uraganom Katrina, u svaki kutak svijeta donosile uvid iz 'prve ruke', neku vrstu materijaliziranog Hollywooda koji je, barem Amerikancima koji na takvo što 'kod kuće' nisu bili naviknuti, realizirao sve science-fiction scenarije distopijskih filmova.

Slično tome, medijsko praćenje listopadskih nemira iz 2005. prouzročilo je paniku u Francuskoj, pošto su se odjednom na malim ekranima mogla vidjeti predgrađa u plamenu. Strah se izrodio iz onoga što Charles Sanders Peirce, u svojoj semiotičkoj teoriji zaključivanja naziva *abdukcijom*, dakle iz stvaranja značenja iz prethodnog poznavanja znakova bez osigurane relacije prema činjeničnosti i zakonitosti: gorući automobili su u tom smislu bili jasan znak rata, nečega što je Francuzima – ako govorimo o razdoblju nakon 2. svjetskog rata – dotad bilo poznato prije svega iz kolonijalističke povijesti (Alžir kao najbolji primjer) ili pak nešto recentnije povijesti, a to je rat na Balkanu u čije su se revaloriziranje žustro uključili i francuski intelektualci poput Alaina Finkielkrauta.<sup>10</sup> U svakom slučaju, odsada je 'prijetnja' koja je stajala izvan francuskih granica, odjednom došla unutar granica.

Međutim, za razliku od aktera nemira u Los Angelesu, akteri nemira u Francuskoj su doista znali kako iskoristiti medije, pa su oni umjesto klasične medijske samoperpetuacije koja je, kako to smatra Baudrillard, uništila i potencijal pariških nemira '68-e, upotrijebili medije ne za represiju nemira već posve suprotno – za širenje nemira. Jednom poučeni kako to rade njihovi kolege u drugim predgrađima, sada su svi malo odvažniji mladići u drugim predgrađima jednostavnom *copy-paste* metodom mogli sastavljati Molotovljeve koktele,

<sup>10</sup> V. poglavlje 'Alain Finkielkraut: neodredivost politike identiteta' u knjizi Žarka Paiča, *Moć nepokornosti. Intelektualac i biopolitika*, Antibarbarus, Zagreb, 2006.

koristiti slične taktike, napadati slične ciljeve. Francuska javnost je upravo iz tog razloga bila preplašena. A isto se dešava i danas kad već dobivamo vijesti da su se nemiri iz Pariza proširili na Toulouse.

Kakvo je rješenje? Trenutno se čini kako je jedino rješenje, budući da vlast očito ne pokazuje nikakav interes da integrira stanovništvo predgrađa, ono koje je ponudio *Banlieue 13* (Pierre Morel, 2004), francuski znanstveno-fantastični film koji je prvenstveno postao poznat po atraktivnim scenama parkoura. U njemu je radnja smještena u 2010. godinu, a jedno pariško predgrađe poznato i kao 'Distrikt 13' preplavljeno je bandama, kriminalom i nasiljem. Vlasti su oko distrikta sagrađile veliki zid i napustile ga, dok su stanovnici ostali prepušteni samima sebi, bez obrazovanja, dodatnih sadržaja ili policijske zaštite. Dakle, scenarij po svemu sličan Varšavskom getu. Ono po čemu je *Banlieue 13* još jedno samoostvoreno proročanstvo je činjenica da političar u filmu, godinu dana prije nemira 2005., koristi gotovo identičan žargon kao i tadašnji ministar, sada predsjednik Nicolas Sarkozy. Ljudi koji žive u tom predgrađu su 'smeće' i njega treba 'očistiti' – političar u filmu htio je upotrijebiti bombu i srušiti sve sa zemljom, a Sarkozy je bio nešto inovativniji i 2005. vehementno tvrdio kako 'smeće' s ulice treba očistiti kemijskim sredstvom za čišćenje (*Kärcher*). Renovirati četvrti, povećati rekreacijske, obrazovne i druge sadržaje, smanjiti nezaposlenost, povezati periferiju s centrom, ponuditi iste šanse – to nikome nije palo na pamet. I to je glavni razlog zašto Pariz gori.

### Nešto je trulo i u državi Danskoj

Tokom '68-e njemački je tabloid *Bild* opetovano donosio naslove poput 'Zaustavite Dutschkea sada!' kojima je suptilno pripremio atentat koji je na vođu njemačkog studentskog pokreta 11. travnja 1968. izveo desničarski ekstremist Josef Bachmann, inače revni čitalac *Bilda*. Kao komentar na tu politiku medija Ulrike Meinhof (tada još novinarka) dala je znamenitu izjavu: 'Kad

netko zapali automobil, onda je to prijestup zakona. Kad netko zapali stotine automobila, onda je to politička akcija'. Time se najbolje mogu sažeti i današnji događaji u svijetu, od 'drugih' nemira u francuskim predgrađima do nemira u Danskoj samo par mjeseci poslije.

Sve je počelo u pretežno imigrantskoj četvrti Kopenhagena pod imenom Nørrebro, koja je već prije poznata po pobunama. Tokom 80-ih godina sukobi policije i skvotera s Molotovljevim koktelima bili su uobičajena pojava, a do politički angažiranijih demonstracija došlo je u svibnju 1993. nakon što je Danska rekla sudbonosno 'da' Europi. Policija je tada, u najgorem protestu od nacističke okupacije Danske, čak direktno pucala u okupljeno mnoštvo, ranjeno je nekoliko demonstranata, a jedan je umro.

Prije par godina, točnije 2006., sve se ponovo zahuktalo kad je grad odlučio prodati vjerojatno najpoznatiji danski skvot *Ungdomshuset* u koji su ljevičarski aktivisti ušli još 1982. O simboličkom značaju tog mjesta dovoljno govori podatak da je 'Kuća mladeži' (kako glasi u prijevodu) otvorena još davne 1897. kao kazalište za radnički pokret i kulturni centar. Otada su je posjetili Vladimir Lenjin i Rosa Luxemburg, a u recentnijoj povijesti u njoj su svirali Nick Cave i Björk. Dodatni motiv gnjeva mladeži nije uzrokovala samo činjenica da su gradske vlasti odlučile uništiti kulturni alternativni centar mladih, već da su ga odlučili prodati jednoj kršćanskoj sekti. Prošle godine u prosincu zgrada je srušena i došlo je do najvećih nemira u recentnoj danskoj povijesti (o tome dobro govori podatak da je ukupna šteta procijenjena na čak 80 milijuna kuna).

I kakve onda veze s tim – osim da se opet radi o Nørrebro – imaju ovi današnji nemiri, kad znamo da većina demonstiranih nisu ni protivnici Europske Unije niti ljevičarski aktivisti koji brane skvot? Kao što je to bio slučaj i kod nemira francuske omladine u imigrantskim predgrađima i ovaj put ima mnogo teorija o uzroku nemira: nedavno uhićenje trojice muškaraca koji su navodno planirali ubojstvo autora karikatura Muhame-



da, zatim ponovno objavljivanje spornih karikatura koje su prije dvije godine dovele do protesta muslimana diljem svijeta, policijsko maltretiranje jednog Palestinca u četvrti Nørrebro, pojačan pritisak policije spram tržišta drogom, a najzanimljivija teorija je svakako ona da iza svega zapravo stoji islamska mafija koja neredima želi opteretiti državu, neometano prodavati drogu i time, dakako, podići cijenu droge u Danskoj.

Premda među ovim teorijama o uzroku nemira ima zanimljivih pokušaja objašnjenja fenomena koji očito više nije ograničen samo na Francusku već se poput bumeranga širi Europom, nijedna od ovih teorija nije točna. Ipak, među njima je medijsku cirkulaciju, očekivano, uspjela zadobiti teza o 'političkom islamu'. To je potvrdio i glasnogovornik danske vlade, tvrdeći da je glavni motiv tih incidenata bijes mladih zbog navodnog policijskog maltretiranja, ali da u pozadini zasigurno leži ponovno objavljivanje karikatura proroka Muhameda. Kao što znamo, karikatura proroka Muhameda s bombom na glavi umjesto turbana bila je jedna od 12 objavljenih karikatura koje su izazvale žestoke reakcije i prosvjede muslimana 2006. diljem svijeta. Novine su odlučile ponovo objaviti sporne karikature kako bi, nakon prijatni smrću autoru karikatura Kurtu Westergaardu, jasno dale do znanja da će braniti slobodu govora. I to nije sve. U javnost su nedavno procurile i amaterske snimke Danske narodne stranke (DPP), koja je poznata po svojim anti-imigrantskim stavovima, a na kojima se vidi neko opskurno natjecanje u crtanju karikatura Muhameda. Osim toga, jedna snimka koja je osvanula i na internetu pokazuje kako stranački članovi na odmoru pod vidnim utjecajem alkohola prezentiraju karikaturu na kojoj deva ima glavu Muhameda i bačve piva umjesto grba. Da doista nešto ne štima s danskim društvom, potvrđuju i sve češće vijesti o hapšenju osumnjičenika za terorizam – upravo u Nørrebrou prošle je godine u rujnu uhićeno osmero navodnih islamističkih fundamentalista, a samo godinu dana ranije uhićeno je devetero ljudi. Stoga, ako u obzir uzmemo te

dvije stvari (karikaturu Muhameda i navodni terorizam) plus činjenicu da je Danska još 2003. poslala svoje trupe u Irak i Afganistan, onda je logično da iza današnjih nemira stoji 'politički islam'.

Međutim, samo jedan podatak ruši čitavu tu konstrukciju. Nemiri su počeli prije nego što su karikature Muhameda ponovo objavljene. To će istaknuti i mladić Rasmus Lignau Amossen, koji je u petak sudjelovao u antirasističkoj demonstraciji u Nørrebrou, i koji je izjavio da razlog za nemire valja tražiti u novom zakonu donesenom zbog navodnog sprječavanja tržišta droge, a koji omogućuje policiji da pretražuje ljude bez ikakvog opravdanja. Amossen ističe da mnogi mladi na tom području osjećaju diskriminaciju od strane policije. 'Kad policija zaustavlja svakog s arapskim obilježjima ili pogrešnom bojom kože, dok svi drugi neometano prolaze, onda se tu više ne radi o nekom posebnom nastojanju [npr. da se osujeti tržište drogom]. Radi se o rasizmu.' Inače, imigranti čine oko 5% ukupne danske populacije (koja iznosi 5,4 milijuna), dok oni arapskog ili muslimanskog porijekla čine oko 3,5%. Nije toliko velik broj kao u Francuskoj, ali očito je da problem nije toliko u Muhamedu, koliko u lošim imigracijskim politikama Europe. Naravno, Zapadu bi odgovaralo da je problem u Muhamedu, jer se onda čitav muslimanski svijet može iznova optužiti za religijski fanatizam, a kao što dobro znamo iz 'rata protiv terora', malen je korak od religijskog fanatizma do terorizma, odnosno borbe protiv terorizma koja onda omogućuje ukidanje privatne sfere i 'preventivno' sumnjičenje.

Slabost teze o 'političkom islamu' naglasio je još tokom francuskih nemira Étienne Balibar, a isto vrijedi i za trenutnu situaciju u Danskoj. 'Ta slabost znači da za mlade sjeverno-afričkog porijekla (čiji su roditelji ili djedovi 'imigranti' iz Alžira i Maroka) povezivanje s islamom funkcionira isključivo kao potvrđivanje kolektivnog identiteta koji se osjeća diskriminiranim i stigmatiziranim. Ono nema političku funkciju i nije nužno povezano s religijskom praksom (sve indicije pokazuju

11 Étienne Balibar, *Uprising in the Banlieues*, časopis *Constellations*, svezak 14, br. 1, 2007., str. 56.

12 Žižekova refleksija je dio njegove najnovije knjige *Violence*

(Picador, 2008), a skraćena verzija prethodno je objavljena na Lacanian Inku pod naslovom *Some Politically Incorrect Reflections on Violence in France & Related Matters* ovdje <http://www.lacan.com/zizfrance.htm>

da većina mladeži muslimanskog porijekla moli rijetko kao i francuska mladež, i da na višoj razini kodovi masovne komunikacije i scenariji urbanog nasilja rašireni televizijom imaju više utjecaja na njihov diskurs i imaginarij nego religija, kao što je to slučaj i za mnoge druge Francuze).<sup>11</sup> Balibar će u svom tekstu pokazati da se, ma koliko da ovaj religijski moment bio bitan (u kontekstu identifikacije i kolektivizacije), treba govoriti o klasi i rasi kao bitnim odrednicama nemira. I upravo to povezuje dvije naizgled nespojive pobune, onu iz 2006./2007. kad se ljevičarska, ne nužno imigrantska mladež digla na noge zbog rušenja skvota i ove iz 2008. kad se pretežno imigrantska mladež pobunila zbog sve češćeg uznemiravanja od strane policije.

### Nova valuta: broj zapaljenih automobila?

Da bismo pokušali dati odgovor na povod nemirima poslušajmo najprije dvije srodne izjave; jednu je dao Andersk Fredrik Mihle iz danske Liberalne stranke kad se rušio skvot *Ungdomshuset*, dakle, prošle godine, a drugu je ove godine dao načelnik kopenhavske policije Henrik Olesen. Prvi je rekao: 'Razmažena djeca iz Kuće mladeži probudila su se u realnost danskog sna gdje moraju imati posao i plaćati režije', dok je drugi rekao: 'Ne znamo zašto divljaju. Mislim da im je dosadno.' Kao što vidimo, i jedan i drugi zagovaraju zapravo isto mišljenje, a to je i stav koji je uvelike cirkulirao u interpretacijama nemira mladeži u Francuskoj. Jednu takvu interpretaciju preuzeo je i Slavoj Žižek kad je ustvrdio da se nemiri u Francuskoj iz 2005. moraju shvatiti u kontrastu spram '68-e. 'Dok je svibanjska pobuna u Parizu '68 bio prosvjed s utopijskom vizijom, nemiri iz 2005. bili su tek provale nasilja bez ikakve želje da predstave neku viziju', reći će Žižek, i dodati da 'u pariškim predgrađima među izgređnicima nije bilo nikakvih posebnih zahtjeva, tek ustrajavanje na priznanju zasnovano na mutnom i ne osobito artikuliranom resantimanu'.<sup>12</sup>

Naravno, točno je da su nemiri iz 2005. imali daleko manju političku osviještenost nego svibanjski nemiri

iz '68-e, i da su za razliku od njih imali nejasnu artikulaciju i zahtjev (nekima i danas još uvijek nije jasno zašto se imigrantska mladež u predgrađima uopće pobunila ili buni), međutim, ono u čemu Žižek nije u pravu je upravo nepriznavanje političkog elementa tih nemira. Stvar je u tome da se ne radi o 'prosvjedu nultog stupnja', nasilnom činu protesta u kojem se ne traži ništa. Žižek ovdje zaboravlja temeljno načelo ruskih formalista, ali i Rolanda Barthesa iz njegova *Nultog stupnja pisma*, a to je da ne može postojati nulti stupanj, odnosno da je nedostatak znaka već uvijek znak (ako ničeg drugog onda upravo tog nedostatka). Iako Žižek misli suprotno, radi se o tome da izgređnici konstantno ustrajavaju u onome što Fredric Jameson naziva 'kognitivnim mapiranjem': i francuski i danski nemiri nisu ništa drugo nego pokušaj lociranja vlastitog iskustva unutar smislene cjeline. Ili, unutar cjeline koja je za njih postala besmislena. I tu se treba vratiti izriječju Ulrike Meinhof da stotinu političkih automobila nije tek prijestup zakona, već politički čin *par excellence*. Dok Amerikanci kao novu 'valuću' kojom se mjere uspjesi i neuspjesi na Bliskom istoku koriste *broj mrtvih*, 'valuta' frustrirane mladeži diljem Europe danas postaje *broj zapaljenih automobila*.

Dakle, umjesto da nemiri budu povezani s ekonomskim uzrokom, nemiri se povezuju s religijskim izvorom koji je ionako zapravo plod ovog prvog.<sup>13</sup> Naime, čitav 'sukob civilizacija' koji se pojavljuje u sukobu između imigrantske mladeži i europskih starosjedioca uvjetovan je ničim drugim nego ekonomskim interesima stare Europe koja je kolonijalizmom dovela do raseljavanja fričko-arapskog stanovništva. Stoga imigrantska mladež ne uzima Muhameda kao svog proroka iz nekih fanatično-religijskih razloga. Štoviše, imigranti, kako to dobro pokazuje film *Gegen die Wand* (Fatih Akin, 2004), teže seksualnim slobodama bez ortodoksnih zabrana islama, ili pak slušaju hip hop i pripadaju sada već klasičnim 'zapadnim' supkulturama, kako to pokazuje film *La Haine* (Mathieu Kassovitz, 1995). Kad imigrant-



Roland Barthes

13 Hvalevrijedno tumačenje nemira u Francuskoj dao je 2006. u svom predavanju u Böll fondaciji u Berlinu Brian Holmes, postavivši tezu da su nemiri u Francuskoj odgovor na transformaciju države blagostanja s

obzirom na zahtjeve globalne ekonomije. Transkript predavanja dostupan je pod naslovom *Images of Fire. The banlieue riots and the unanswered questions of the welfare state* ovdje <http://transform.eipcp.net/correspondence/1143566871> Kad bismo

danas trebali reći na koji su način srodni protesti danske ljevičarske omladine aktivističkog i alternativnog predznaka iz 2006/2007. i protesti imigrantske mladeži arapskog i muslimanskog porijekla iz 2008. onda bismo zajedno s

Holmesom možda trebali odgovoriti da se oni očituju kao neodgovoreno pitanje o državi blagostanja.



**2./3. lipnja 1968.**  
 Skupini studenata beogradskog sveučilišta nije dovoljan ulaz na koncert u dvoranu u Studentskom gradu. Sukob s milicijom započinje oko dvorane, a eskalira kod podvožnjaka u Novom Beogradu u prijedpnevim satima kad je policija otvorila vatru na 3000 studenata koji su u povorci kreću ka Beogradu. Istu večer iz Zagreba autom Slobodana Šnajdera NSU Prinz put Beograda kreću Šnajder, voda zagrebačkih studenata Šime Vranić, Vanja Surtić ml. i Goran Babić. U Beograd stižu 4.06. u rano jutro, u 8 sati Vranić već govori na mitingu. Uskoro stiže i druga zagrebačka ekspedicija u Renaultu 4 Mladena Martića s Inoslavom Beškeroom, Ognjenom Caldarovićem i Nenadom Prelogom.



ska mladež poseže za islamom kao svojim simbolom, onda je to isto kao kad Francuskinja muslimanskog porijekla stavlja veo na glavu. Ako se radi o svjesnom izboru, onda taj veo više nije (kako bismo 'mi' Europljani to htjeli iščitati) simbol potlačenosti i muslimanskog šovinizma, nego je to simbol borbe protiv zapadnog licemjerja i političke korektnosti koja stalno misli da zna (a onda i proskribira) što i tko je zapravo taj Drugi.

Najbolji primjer da Zapad, po klasičnom načelu orijentalizma, i dalje smatra da najbolje zna definirati Drugog upravo je najučestalija i gotovo službena interpretacija nemira u Danskoj. I tu se ruši zapadni mit političke korektnosti. Možemo se mi spram pripadnika neke druge vjere (islama) odnositi s poštovanjem i davati mu sve karakteristike 'običnog' subjekta, no kad se taj Drugi – iz nama nepoznatog razloga – pobuni onda ćemo mu istog trena oduzeti sve karakteristike koje bi on mogao imati kao subjekt (npr. nezaposlen mladić koji je na prvoj godini fakulteta i sluša hip hop) i svesti ga isključivo na njegovu vjeru (sada više nije bitno da li je on hip-hoper, jer on je ipak musliman). Tu se vidi sva nedostatnost velike ideje multikulturalizma i koncepta političke korektnosti: neki Turčin u Njemačkoj s irokezom i odjećom tipičnog Nijemca može biti baš poput nas (čak ćemo ga pustiti i u naš klub), ali ako se slučajno pozove na svoju religiju onda ćemo ga proglasiti vjerskim fanatikom koji se nije dovoljno asimilirao. Uzmite prošlogodišnji primjer iz Velike Britanije kad je djevojka muslimanskog porijekla optužena za 'terorističku poeziju' jer je u svojim stihovima proklamirala uništenje svijeta i izražavala intenciju za samoubojstvom. Naravno, mlada se djevojka, da je nisu uhitili, doista jednog dana mogla naći u redovima Al'Qaide (dodatnu zabrinutost izazvala je činjenica da je radila na aerodromu), ali zar i drugi tinejdžeri njene dobi, bez obzira na to da li vjeruju u Alaha ili ni u što ne vjeruju i slušaju Marilyn Mansonu svakodnevno ne izražavaju slične težnje?

Pitanje je, dakle, gdje povući granicu, a čini se kako je danas naprosto dovoljno biti muslimansko-arapskog

porijekla da bi sumnja za moguću terorističku aktivnost bila opravdana. Ipak živimo u dobu u kojem 'preventivno' postaje omiljeni pridjev. Ne samo da možemo voditi ljubav bez straha da ćemo dobiti djecu (jer kontracepcija je 'preventivna' mjera za trudnoću), ne samo da možemo piti *Coca-Colu* bez straha da ćemo se udebljati (jer *Coca-Cola* bez šećera je 'preventivna' mjera za debljinu), već možemo voditi kazneno-pravni sustav koji sprječava zločine koji se uopće nisu ni dogodili. Sve to neodoljivo podsjeća na *Minority Report* (Steven Spielberg, 2004) u kojem policija više ne služi za hvatanje zločinaca koji su počinili neki zločin, već za hvatanje zločinaca koji ne samo da još nisu učinili zločin, nego i ne znaju da će ga u budućnosti počinuti. Policija tog distopijskog filma može biti sigurna u opravdanost svojih preventivnih mjera jer postoje proroci koji sa savršenom točnošću predviđaju budućnost, no policija našeg vrlog novog svijeta djeluje po načelu 'samoostvarenog proročanstva'. Primjerice, upravo činjenica da je policija prošle godine u rujnu u Kopenhagenu uhitila osmero osoba osumnjičenih za terorizam postaje dokaz da se danas u Kopenhagenu ne radi o protestu frustrirane mladeži zbog kontinuirane diskriminacije, već o protestu mladeži u čijim redovima postoje regruti za buduće terorističke akcije.

U tom smislu, vidimo da sâma policija zapravo na neki način proizvodi terorističku prijetnju: ma koliko bili realni izgledi da među mladima doista postoje teroristi, upravo to podržavanje teze o 'političkom islamu' dovodi do toga da će pojedini doista postati teroristi. U slučaju rušenja skvota *Ungomshuset*, kada u njega nije upala obična policija već upravo antiterostički odred, odzvanja jedan drugi primjer kojeg navodi bivši RAF-ovac Karl-Heinz Dellwo. On je na početku 70-ih godina, sa samo dvadeset godina, zajedno s drugim prijateljima i istomišljenicima zauzeo jedno slično mjesto u Hamburgu, gradu koji je i danas poznat po skvotiranju. Jednako kao i Danci danas, tako su se i oni tada borili protiv gentrifikacije i loše urbanističke politike grada koja u

obzir ne uzima interese mladeži i siromašnijeg dijela stanovništva. Umjesto da pokušaju na miran način riješiti problem, vlasti Hamburga su na skvot poslale antiteroristički odred koji je u to doba služio za borbu protiv RAF-a. Kad se Karl-Heinz, nakon što je nevin odležao u zatvoru godinu dana, vratio na slobodu bilo je logično da će se priključiti RAF-u.<sup>14</sup> Ono što taj primjer iz recentnije njemačke povijesti govori nije samo da uzrok gnjeva mladeži u posljednje vrijeme leži upravo u gentifikacijskoj politici grada, već da sâm sistem 'hrani' terorizam, odnosno da sâm proizvodi uvjete u kojima ljudima – kako bi se njihov glas jednom doista čuo – neće biti na raspolaganju ništa drugo doli terorizma. Ili barem, paljenje automobila.

### Ecce homo – kako postati ono što već jesmo?

Vratimo se na sam početak – Klausu Kinskom. *Moj najdraži neprijatelj* počinje veoma upečatljivom scenom u kojoj Kinski recitira svoju interpretaciju Novog Zavjeta pred razjarenom publikom. I nije slučajno da je Herzog odabrao upravo to kao početak svog filma. Naime, tek nakon tog 'debakla' kreće njihova dugogodišnja suradnja i dolazi do prave slave Kinskog. Kao što znamo, Kinski je bio veoma poznat recitator: čak i danas postoje CD-i pod nazivom *Kinski spricht*. U samo četiri godine, između 1959. i 1962. Kinski je snimio čak 30 ploča i imao veoma uspješnu turneju recitiranja po Njemačkoj, između ostalog tekstova Nietzschea, Schillera i Goethea, pjesme Rimbauda i bajke Oscara Wildea.

20. studenog 1971. Klaus Kinski je u Berlinu u dvorani imenom Deutschlandhalle htio ispričati 'najuzbudljiviju priču čovječanstva' – priču o životu Isusa Krista. No ipak nije uspio: ubrzo nakon što se Kinski popne na pozornicu i krene sa svojim govorom, javlja se gnjevna publika koja nije htjela slušati propovijed, nego diskutirati. Ipak je to šezdesetosmaška generacija. Kinski pokušava recitirati vlastiti tekst *Jesus Christus Erlöser* (Isus Krist spasitelj), koji je pripremao posljednjih 10 godina, i to upravo u vrijeme kada je u Americi vrhunac

hipijevskog pokreta, a i u Njemačkoj trijumfira mjuzikl *Jesus Christ Superstar* Andrewa Lloyda Webbera. No Isus Klause Kinskog nije Hippie-Happening. Ipak, publika s njime želi komunicirati i diskutirati, ne podnoseći da netko s pozornice iznosi 'vječne istine'. Kinski im odgovara: 'Tko od vas nema veliku gubicu, nego je doista bez grijeha, neka baci prvi kamen' i 'Da ste barem vrući ili barem hladni, ali vi ste mlaki i ja ću vas ispljunuti!'. Kasnije će u svojoj autobiografiji *Ja trebam ljubav* Kinski reći: 'Ovo je kao i prije 2000 godina. No ova je rulja još gora od Farizeja. Oni su Isusu barem dopustili da kaže što hoće, a tek poslije su ga prikovali na križ'.

Ipak, nakon što se Deutschlandhalle gotovo cijela ispraznila, Kinski dolazi na pozornicu i tihim i iscrpljenim glasom recitira svoj tekst. Valja čuti samog Kinskog: 'Traži se Isus Krist. Optužen zbog zavođenja, anarhističkih tendencija; zavjere protiv državnog nasilja. Posebni znakovi raspoznavanja: ožiljci na rukama i nogama. Tobažnje zanimanje: radnik. Nacionalnost: nepoznata. Pseudonim: sin Božji, donositelj mira, svjetlo svijeta, spasitelj. Traženi je bez čvrstog prebivališta. On nema bogate prijatelje i najviše se zadržava u siromašnim četvrtima. Njegovo okruženje čine svetogrdnici, ljudi bez države, cigani, prostitutke, uboga djeca, kriminalci, revolucionari, asocialni, nezaposleni, beskućnici, optuživani, zatvorenici, progonjeni, zlostavljani, gnjevni, dezerteri, očajni, vrišteće majke iz Vijetnama, hipiji, bitnici, narkomani, izbačeni, osuđeni na smrt. Moguće je da se radi o djetetu bez roditelja. Možda je njegova majka prostitutka. Možda je njegov otac kažnjenik ili živi u komuni'.

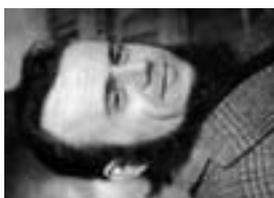
Najpoznatiji dio govora je vjerojatno sljedeći: 'Ja nisam službeni crkveni Isus. Onaj kojega trpe među policajcima, bankarima sucima, krvnicima, oficirima, popovima, političarima i drugim zastupnicima moći. Ja nisam vaša nova super zvijezda!' A tko je onda Isus Kinskog? To se najbolje vidi u sljedećoj sceni. Na pozornicu dolazi jedan čovjek iz publike i kaže: 'Ljudi, ja nisam veliki govornik – i možda je moguće da neki od vas traže

14 Za više o svemu vidi iznimno inspirativnu knjigu razgovora: Karl-Heinz Dellwo, *Das Projekt sind wir. Der Aufbruch einer Generation, die RAF und die Kritik der Waffen*, Nautilus, Hamburg, 2007.



Ecce homo

# 181



**6. lipnja 1968.**  
Održava se miting u zagrebačkom Studentskom centru. Šime Vranić i profesor Vanja Sutlić odlučuju da ipak neće izvesti studente na ulicu u strahu od reakcije policije. Od posljedica atentata umire američki predsjednički kandidat i senator Robert Kennedy.

**HORVAT, SREČKO**  
*Revolucija u doba postpolitike?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



Krista, ali ja ne vjerujem da je to on, jer Krist je, koliko ja znam, bio strpljiv i kada mu je netko proturječio onda ga je pokušao razuvjeriti. Nije rekao: začepi gubicu!' Kinski odgovara: 'Ne, nije rekao začepi gubicu. Uzeo je svoj bič! – i onda ga je udario u gubicu. TO je učinio! Ti glupane!'. Kinski je kazališnim sredstvima samo ponovio ono što je bečki podžupnik Adolf Holl iste godine učinio svojom knjigom *Isus u lošem društvu (Jesus in schlechter Gesellschaft)*. I on je, naime, Isusa razumio kao anarhista i odmetnika, prijatelja svih koji su iz nekog razloga potlačeni ili marginalizirani. Podžupnik je zbog svojih teza također 'cenzuriran', odnosno suspendiran je iz svoje svećeničke službe. Međutim, ono što je važnije napomenuti jest na koji način Kinski iščitava Isusa: to više nije ona klasična kršćanska pouka da kad nas netko pljusne okrenemo i drugi obraz – to je pouka o jednom revolucionarnom Isusu Kristu koji neće oklijevati iskoristiti bič.

Slična reakcija zbog 'nedoličnog' poimanja Isusa dogodila se u kolovozu 2007. u švedskom gradu Jonkopingu, inače središtu evangeličkog kršćanstva, kad je umjetnička izložba koja je Isusa, između ostalog, prikazala kao pedera, izazvala nasilje. Grupa mladih ljudi pokušala je zapaliti plakat s *queer* Isusom. Kad ih je osiguranje u tome pokušalo spriječiti, u tučnjavu se uključilo još 30-ak ljudi. Izložba pod nazivom *Ecce Homo* uzrokovala je nasilje već i prije. Na njezinoj europskoj turneji između 1998-2000. jedan je čovjek sjekirom napao dvije slike, a sam papa je otkazao planiranu audijenciju sa švedskim nadbiskupom jer je izložba *Ecce homo* ustoličena u Katedrali u Uppsali. Švedska fotografkinja Elisabeth Ohlson Wallin je na ideju za izložbu *Ecce Homo* došla kasnih 1990. kad su joj mnogi prijatelji umrli od side. Naime, neki su joj kršćani tada rekli da je ta bolest Božja kazna za homoseksualce (argument koji se dosta često mogao čuti i sredinom 80-ih, u prvom valu side).

Kao što znamo, *Ecce Homo* su riječi koje je Poncije Pilat izrekao pred razjarenom gomilom željnom Isusove smrti. "Evo vam ga izvodim da znate: ne nalazim na njemu nikakve krivice". Izide tada Isus s trnovim vijencem,

u grimiznom plaštu. A Pilat im kaže: 'Evo čovjeka!'. I kad ga ugledaše glavari svećenički i sluga, povikaše: 'Raspni, raspni!' Kaže im Pilat: 'Uzmite ga vi i raspnite jer ja ne nalazim na njemu krivice.' Odgovoriše mu Židovi: 'Mi imamo Zakon i po Zakonu on mora umrijeti jer se pravio Sinom Božjim.' (Iv 19,4-8). A nije li i 'griješ' Kinskog bio taj da se 'pravio Sinom Božjim'? Štoviše, upravo je Kinski 30 godina prije švedske izložbe po prvi puta prikazao Isusa kao vođu marginalaca, kao nekoga tko ne samo da se bori za prava manjina (seksualnih, rasnih, itd.), nego je i sam dio njih: 'Moguće je da se radi o djetetu bez roditelja. Možda je njegova majka prostitutka. Možda je njegov otac kažnjenik ili živi u komuni'.

Koje je drugo 'historijsko' korištenje sintagme *Ecce Homo*? Radi se ni manje ni više nego o Nietzscheu, a tako glasi naslov njegove posljednje knjige, napisane netom prije nego što je poludio i prije njegove smrti 1900. Naslov te posljednje 'originalno' napisane knjige (što znači da je njegova sestra nije modificirala u skladu s nacionalsocijalističkom politikom) glasi: *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist*. Nietzsche tim naslovom ne želi reći da je on Krist, već baš poput Kinskog (koji je, kao što smo vidjeli, poznavao Nietzscheove tekstove i recitirao ih), da je odista 'čovjek'. Biti 'čovjek' u tom je smislu za Nietzschea mnogo više nego biti Krist. U posljednjem poglavlju pod nazivom 'Zašto sam sudbina' Nietzsche će reći sljedeće: 'Poznajem svoju sudbinu. Jednom će se za moje ime vezivati sjećanje na nešto ogromno – na krizu kakve nije bilo na Zemlji, na najdublju koliziju savjesti, na odluku prizvanu *protiv* svega u što je do tada bilo vjerovano, što je bilo zahtijevano, osvećivano. Nisam čovjek, ja sam dinamit.<sup>15</sup> Formulu za to kako se postaje čovjek Nietzsche, kao i uvijek, pronalazi u svom Zaratustri: 'I tko hoće da bude tvorac u dobru i zlu, taj najprije mora biti ništitelj i rastakati vrijednosti. Tako najviše zlo spada u najvišu dobrotu: ova je, pak, stvaralačka'. Odmah poslije Nietzsche kaže: 'Ja sam kudikamo najstrašniji čovjek koji je dosad postojao; to ne isključuje da ću biti najdobrotvorniji. Radost u uniš-

15 Kako su svi navodi iz Nietzscheove knjige *Ecce Homo* citirani s njemačkog originala dostupnog na projektu Gutenberg (<http://www.gutenberg.org/ebooks/7202>), u daljnjem citiranju ne navodim stranice i izvor.

Prijevod s njemačkog Srećko Horvat.

tavanju poznajem u stupnju u kojem je srazmjerna moja snaga za uništavanje – u oba slučaja povinujem svojoj dionizijskoj prirodi, koja ne umije da negirajuće djelovanje (*Neintun*) razlučuje od afirmirajućeg kazivanja (*Jasagen*). Ja sam prvi *nemoralist*: time sam *ništitelj par excellence*.

Nije čudo da je upravo posljednje poglavlje Nietzscheove knjige – i tu se možda skriva razlog zašto je knjiga nazvana upravo *Ecce Homo* – usmjereno spram kršćanskog nauka protiv kakvog se borio i Kinski svojim *Isusom Kristom Spasiteljem*. Evo što kaže Nietzsche: ‘Stoljeća, narodi, prvi i posljednji, filozofi, starice, svi su oni – izuzev pet-šest trenutaka u povijesti, i ja kao sedmi – u toj točki podjednako međusobno vrijedni. Kršćanin je dosad bio, u neprikosnovenom smislu, ‘moralno biće’, neusporediva osobitost – i, kao ‘moralno biće’, apsurdniji, lažljiviji, sujetniji, lakoumniji, *sebi štetniji* nego što bi to u snu mogao i da zamisli najveći prezirač čovječanstva’.

Kad bismo sada pokušali odgovoriti na pitanje što nam Kinski – čitan, dakle, pomoću Nietzschea – može reći o ‘68-oj, nemirima u Francuskoj i Danskoj, onda bi trebalo reći da se pouka nalazi upravo *s onu strane* (*kršćanskog, licemjernog, lažljivog, sujetnog, itd.*) morala. To znači da nasilje treba iščitati u kontekstu ‘Isusa Krista Ništitelja’, kao nasilje koje dolazi upravo iz marginaliziranih kutova svijeta: kao nasilje potlačenih skupina koje je upravo svojom ‘iracionalnošću’ (kao što je to oduvijek bio Kinski nasuprot Herzogu) – ‘racionalno’.

Ovdje u vidu treba imati odlomak Hanne Arendt koji se nastavlja na već prije spomenutu rečenicu da poslužiti se razumom kad razum služi kao zamka nije ‘racionalno’, upravo kao što poslužiti se oružjem u samoobrani nije ‘iracionalno’. On glasi: ‘‘Ta žestoka reakcija protiv licemjerja, koliko god se može opravdati svojim vlastitim razlozima, gubi svoj *raison d’être* kad pokuša razviti vlastitu strategiju s konkretnim ciljevima; postaje ‘iracionalnom’ u trenutku kad je ‘racionalizirana’.’<sup>16</sup> I to je ujedno možda najveći paradoks nemira

16 Hannah Arendt, ‘O nasilju’, u: *Eseji o politici*, Antibarbarus, Zagreb, 1996., str. 196.



Joschka Fischer

u Francuskoj i Danskoj: da u trenutku kad se ‘racionaliziraju’ postaju ‘iracionalnim’. Drugačije rečeno, njihova snaga i potencijal leži upravo u tome što je taj pokret neosviješten, odnosno što je ‘iracionalan’ – u trenutku kada bi postao osviješten, ‘racionalan’, onda bismo dobili Joschku Fischera kao ministra vanjskih poslova i *Vizekanzlera* i Daniela Cohn-Bendita koji sjedi u Europskom parlamentu. Jer, nisu li riječi kojima je Fischer 2005. godine nagovijestio svoj odlazak u mirovinu najbolji pokazatelj što se desi kad se nasilje (‘68-e) ‘racionalizira’? ‘Nakon 20 godina moći, sada želim natrag svoju slobodu’, rekao je Fischer.

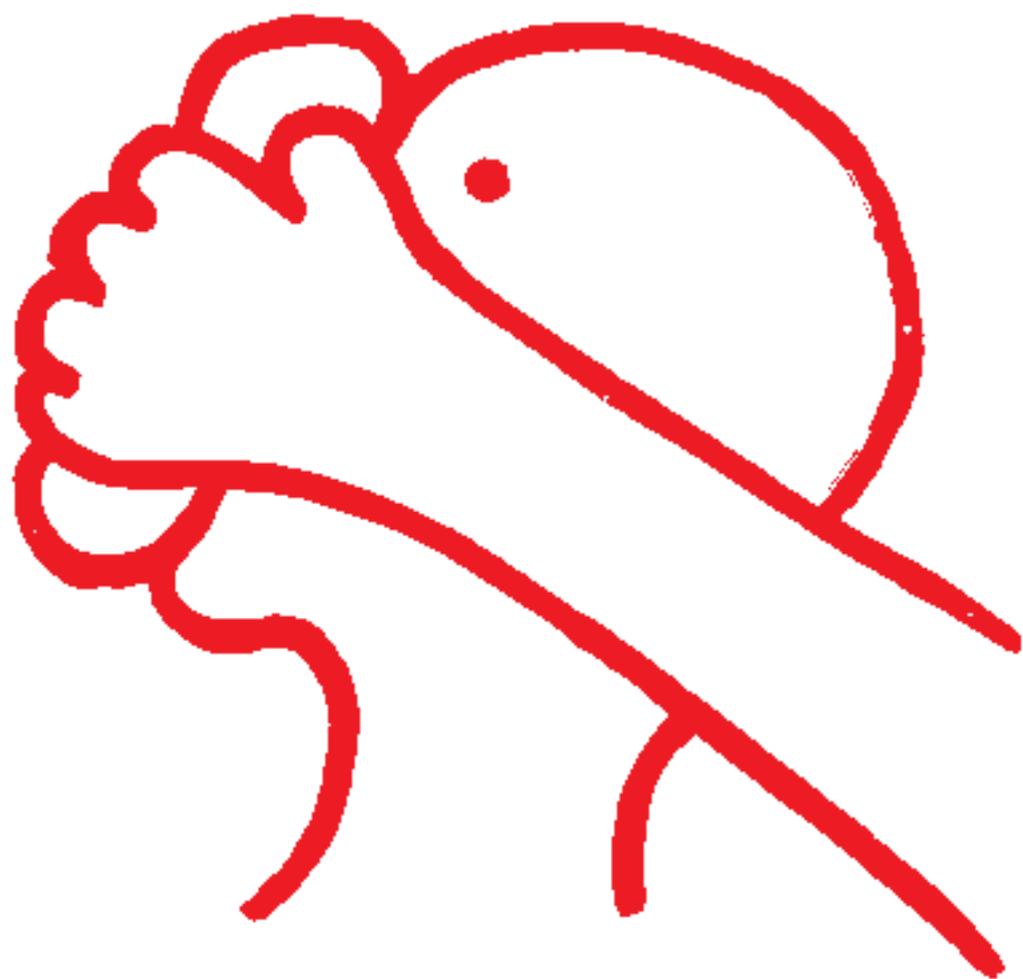
183

8. lipnja 1968.  
Iz Saveza komunističara zbog anarholiberalizma isključeni profesori Gajo Petrović i Mladen Caldarić te studentski lider Šime Vranić koje su vlasti prepoznale kao organizatore zagrebačkih događanja.

HORVAT, SREĆKO  
Revolucija u doba postpolitike?

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

# REFORMES



# CHLOROFORME

ATELIER  
POPULAIRE

# FUREDÍ, FRANK

**Moje šezdesete**



# FUREDI, FRANK

## Moje šezdesete

**M**oja je 1968. započela u studenome 1967., a završila je devet mjeseci poslije u kolovozu 1968. godine kada su trupe Varšavskoga pakta ušetale u Prag. Ono čega ću se najviše sjećati iz tih dana jedinstveni je osjećaj neizmjernega optimizma koji je vladao u mojih sveučilišnih drugova. Radilo se o senzibilitetu izravno upravljenom prema budućnosti, senzibilitetu koji je sugerirao kako je sve moguće. Naravno da se kasnije taj osjećaj beskrajnih mogućnosti pokazao iluzijom, međutim u to je vrijeme mnoge od nas hrabrio tako da smo vjerovali u sebe i u našu moć da možemo promijeniti svijet oko nas u nešto puno bolje. U isto su to vrijeme mnogi od mojih prijatelja koristili frazu 'učinimo da se stvari dogode'. Ta fraza koja je signalizirala ideju iza koje smo mi stajali i koja je mogla imati duboki utjecaj na život, učinila je da neki od nas imaju vrlo velika očekivanja od toga što se ljudskom akcijom može postići.

Vratio sam se u listopadu 1967. na Sveučilište McGill u Montrealu na treću godinu studija političkih znanosti. U usporedbi s mnogim studentskim aktivistima ja osobno i nisam bio posebno radikal. Međutim odlučio sam da više neću trpjeti dosadne i zamorne kolegije kojima sam bio izložen. Ovo je bilo vrijeme kada se činilo da je politička znanost pronašla utočište u beživotnim načinima sudjelovanja i ponašanja, tako da sam nakon dvije godine dosadnih institucionalnih analiza bio spreman na nešto malo jače. Ne znajući točno zašto, zatekao sam se na osnivačkom sastanku udruge studenata političkih znanosti na kojem su svi govorili o potrebi snažnog zaokreta u studijskome programu. Studenti su na ovome sastanku zahtijevali intelektualno stimulativnije političke znanosti – one koje bi bile radikalnije i aktivnije. Isto tako ne znam kako i zašto sam se javio za govor u javnosti, i to po prvi put u svome životu, ali do kraja sastanka sam već bio izglasan u vodstvo novoosnovane udruge studenata. Time je započela moja kratka karijera studentskoga radikala.

Činilo se da se radikalizacija kampusa odvija bez velikog truda. Organizirali smo seriju sastanaka bez većega napora te smo u studenome pridobili većinu studenata političkih znanosti da glasuju za okupaciju poda u zgradi u kojoj su se nalazili uredi naših profesora. Okupacija je uspjela, sveučilište je pristalo na neke ustupke, tako da su svi bili uvjereni da je ovaj način izravne akcije bio korak naprijed. No ono što je bilo još značajnije jest da su svi koji su sudjelovali osjetili i osjećaj ushićenja koji je dodatno pojačao uvjerenje da je sve moguće. Sljedećih sam mjeseci bio uključen u niz prosvjeda i štrajkova koji su uspjeti privući veliki broj ljudi te dobiti značajan publicitet.

Kad se osvrnem unatrag, iznenađen sam ispraznošću radikalizma šezdesetih. Ideje su nam bili relativno nepovezane i neoblikovane. Većina je mojih kolega čitala Herberta Marcusea, Fanona a počesto i djela mladoga Marxa. Mnogi su studentski radikali prihvatili jednu vrstu eklektične mješavine radikalnih ideja okrenutih budućnosti uz bok nazadnjačkim, antimodernim i antitehnološkim romantičnim sentimentima. Naši su govori o društvenoj emancipaciji bez mnogo truda prerasli u opsesivnu zabrinutost vlastitim oslobođenjem, što je uglavnom označavalo, drugim riječima, prevazilaženje osobnih problema. Ali smo barem, za razliku od danas, bili zaokupljeni idejama koje su izvana lebdjele nebu iznad oblaka.

Retrospektivno gledajući, jako je izazovno odbaciti studentski radikalizam kao nezreo ili čak narcisoidan. Međutim, takva bi presuda radikalizmu šezdesetih bila izrazito jednostrana i olako bi prešla preko energije, idealizma i ozbiljnosti s kojima su se mladi ljudi uključivali u svijet koji ih je okruživao. Ono što me danas začuđuje jest jednostavnost kojom je radikalizam uspijevao napredovati. Okupacije i demonstracije u koje smo bili uključeni označavajući ih kao 'borbu', gledajući unatrag nisu bili ništa drugo negoli probijanje kroz otvorena vrata. Sveučilišne su vlasti te starješine kojima smo se suprotstavili imali običaj zauzimati obrambeni položaj

te iskazati nesigurnost po pitanju svoga vlastitoga autoriteta. U svakom slučaju oni nisu bili za borbu te su uglavnom stremili taktikama odugovlačenja i kompromisa. U to vrijeme nisam shvaćao da se sve to činilo mogućim i ostvarivim baš zbog otuđenja onih sa službenom moći od njihovoga autoriteta. Uglavnom, uskoro sam shvatio da je jednostavnije govoriti o promjeni negoli je shvatiti. U svibnju 1968. godine ono što je bilo znano kao Praško proljeće ugašeno je iskazom sovjetske vojne moći. Popularni je pokret za demokraciju, koji je pokazao veliki potencijal, bio brzinski potisnut. U Istočnoj Europi nije sve bilo moguće, a uskoro ću shvatiti da nije bilo sve moguće ni na Zapadu.

Nakon Praga sam o sebi prestao misliti kao o studentskome radikalalu. Kao netko tko je u djetinjstvu preživio revoluciju u Mađarskoj 1956. doživio sam razbijanje praškoga eksperimenta kao izrazito poznatu, osobnu tragediju. Odjednom mi se radikalizam šezdesetih učinio praznim od ideja te me njegova retorika izrazito iritirala. Uspostavom politike kao životnoga stila, nije bilo teško uočiti snažne antiintelektualne struje koje su proizašle iz samoga srca radikalizma šezdesetih. Kako ja nisam htio 'promijeniti svoju glavu' već isključivo svijet oko sebe, počeo sam osjećati da mi je potrebnije dovesti u red svoje ideje negoli držati govore.

Naravno da je privlačno ispisati ekscese iz prošlosti te otpisati mladenačku naivnost šezdesetih. Ali bez obzira na sve svoje defekte, ipak se radilo o vremenu kada su mnogi od nas prestali biti indiferentni prema svijetu koji nas okružuje te stekli uvjerenje da se ne moramo konformirati. Mnogo je potencijala uzaludno potrošeno, u to ne trebamo uopće sumnjati, ali su istovremeno mnogi od nas shvatili da ne moramo prihvatiti nekakav svijet koji nismo niti stvorili. Wordworth tumači, iako u drugačijem kontekstu, ovako:

*'Bliss was it in that dawn to be alive,  
But to be young was very heaven!'*

# 187



9. lipnja 1968.  
Tito u televizijskom  
govoru podržao stu-  
dente i time su demon-  
stracije okončane.

FUREDI, FRANK  
Moje šezdesete

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

Iako je dijelom i bilo tako, gledajući unatrag bilo je jasno zašto nismo imali svoga Wordswortha.

### Mit i stvarnost šezdesetih

Gledajući na to vrijeme jasno je da najznačajnija iskustva iz šezdesetih nije omogućio radikalizam, već podbačaj da se osigura autoritet. Ponekad se kaže da se revolucije događaju kada prevladavajući poredak više nije izdržljiv masama te kada vladajuće klase više nisu spremne nastaviti vladati na stari način. Tijekom šezdesetih mase nisu bile ni najmanje zainteresirane za micanje staroga poretka koliko su vlasti bile zainteresirane da se od njega ograde i udalje. Čini se, dakle, da najznačajnije nasljeđe šezdesetih nije utoliko radikalizam koliko otuđenje zapadnjačkog establišmenta od svojega autoriteta. Kako bismo inače mogli drugačije objasniti ekstremnu i ponekad hysteričnu reakciju na radikalizam šezdesetih.

Tijekom šezdesetih aktivne manjine mladih ljudi ismijavale su i odbacivale vrijednosti establišmenta, u to se vrijeme ništa nije činilo svetim. Nacionalne su vrijednosti bile izložene ruglu, a time su i utjecajne institucije dolazile sve više u pitanje. Međutim glavni je izvor te erozije institucionalnog legitimiteta bila fragmentacija tradicionalnih ideja i sposobnost vlasti da potvrde svoj način života. Radikalizam šezdesetih je u mnogim pogledima bio samo uživalac toga procesa. Naravno, u to je vrijeme radikalizam, posljedica fragmentacije starih ideja, shvaćan uzrokom.

Nesposobni da se pomire s padom tradicionalnih ideja, konzervativni su mislioci optuživali da su mladi zavedeni 'podmuklim' utjecajima. Drugi su mislioci pokazivali pomoć novoga napretka u potkopavanju starih vrijednosti. 'Život je prestao biti onako težak kako je obično bio, ali je postao besmislen', napisao je autor knjige *Popustljiva Britanija (Permissive Britain)*, a ono što mnogi zagovornici *statusa quo* nisu mogli podnijeti jest manifestna irelevantnost tradicionalnih običaja i vrijednosti. Povjesničaru J.H. Plumbu je odbijanje 'ispraznih'

vrijednosti bio dokaz za ono što je on zvao *Smrt prošlosti (The Death of the Past)*, a u svome je predavanju održanom 1968. primijetio da 'gdje god da pogledamo, u svim područjima društvenoga i osobnoga života, držači prošlosti slabe'. To 'slabljenje prošlosti' na koju je aludirao Plumb bilo je rezultat kumulativnih učinaka moralne i intelektualne krize koja je dovela vladajuće elite do stanja otuđenja od tradicionalnih temelja svoje vlasti. Danas smo se već naviknuli da nas raznorazne javne osobe i političari pozivaju na 'modernizaciju' i 'reformu', međutim baš su šezdesete bile godine kada su njihovi preci započeli sa svojim sistematičnim udaljavanjem od prošlosti te od tradicija vezanih uz institucije kojima su pripadali.

Mnogo toga što se događalo u šezdesetima neraskidivo je povezano s krizom vjere u sebe na strani vladajućih elita. Činilo se gotovo neshvatljivim da se u vrijeme relativnoga napretka legitimitet zapadnih društava mogao naći pod takvom kritičkom paljbom. Prema popularnome mišljenju koje je prevladavalo sedamdesetih godina, radilo se o nečemu podmuklom. Najčešće su krivcima bili prokazivani radikalni agitatori te neobuzdani hedonizam, pa je isprava stavljan naglasak na 'nezahvalnost', 'razmaženu djecu' te 'infantilnu regresiju'. S vremenom su se otkrile i tamnije sile, pa su se tako pojavile tvrdnje da su radikali iz šezdesetih sistematski uništavali zapadnjački način života uvlačeći se u medije te u kulturne i obrazovne institucije. Elita koja se nije mogla pomiriti s vlastitim neuspjehom da potvrdi i održi vlast i autoritet, na sve načine pokušavala je okriviti vješte radikale za nešto što se pokazalo kao masovna akcija smjenjivanja.

Tijekom sedamdesetih cvjetali su brojni mitovi o šezdesetima. U ovo je vrijeme običaj svaljivanja krivnje na šezdesete za tadašnje društvene probleme već postao institucionaliziran. Stav iz šezdesetih da 'sve ide' smatrao se odgovornim za slom obiteljskoga života, seksualne promiskuitetnosti, porasta kriminala te pada obrazovanja, discipline i moralnih standarda. Trajnost tih le-

gendi o šezdesetima održavala su traumatična sjećanja na razdoblje kada je isprazan i besmisleni karakter tradicionalnih elita prokazan. Elite koje se nisu osjećale ugodno po pitanju svoje prošlosti donekle su djelovale modernizirajuće, ali vladajući sloj nikako nije mogao priznati svoje ortaštvo u obezvrjeđivanju vlastitoga autoriteta. Umjesto toga tražili su žrtvene jarce. Besprimjerni nedostatak samopouzdanja je odgovoran za histerično predstavljanje događaja iz šezdesetih. Demonizacija mladenačkih pokreta narasla je do ekstravagantnih omjera. Na tragu toga je voditelj Adenauerove Fondacije uporno isticao da je 'revolt iz 1968. uništio više vrijednosti negoli Treći Reich'. Šezdesete su također opisane i kao izvor terorizma. Kao što tvrdi jedna od ovih verzija, širenje je sveučilišnog sustava pružilo podstrek vodećem moralnom udarcu na slobodno tržište, a nasilje na kampusu je opisano kao začetnik totalitarnog pokreta koji bi mogao zarobiti cijelo društvo.

Iracionalne reakcije na šezdesete su na neki način predstavljale polusvjesno razumijevanje da je kultura 'sve ide' bila neizbježna posljedica sloma konvencionalnog autoriteta. Jednom kada su oni koji su u svojim rukama imali autoritet odbili zadržati položaje, postalo je samo pitanje trenutka kada će se sve vrijednosti dovesti u pitanje. To je ono što se dogodilo *en masse* u šezdesetima. Erozijski je tradicije i autoriteta često doživljena kao nasilno razmještanje prihvaćenih uloga. Na taj način se cijeli svijet preokrenuo naglavačke onima koji su bili naviknuti na bespogovorne izraze autoritarnosti. Teško je bilo prihvatiti gorku istinu da je propast buržuj-skih kulturnih vrijednosti i konvencija bila odgovorna za većinu događanja u šezdesetima, pa je upravo iz toga razloga i bilo poprilično primamljivo uprijeti prstom na demone. Međutim, to da demonologija šezdesetih preživljava do današnjega dana ukazuje upravo na činjenicu da je problem autoritarnosti, iako razotkriven šezdesetih, ostao nerazjašnjen do danas.

Dakle, kakva je naša presuda 1968.-oj? To je bila godina u kojoj, i u dobru i u zlu, mnoga zapadnjačka

društva nisu više mogla ignorirati kulturnu revoluciju koja je prijetila potkopavanjem tradicionalnih vrijednosti i konvencija. Time je ujedno predstavljala i značajan povijesni trenutak. Međutim, ujedno nismo ni blizu shvaćanja na komu leži odgovornost, je li na studentima koji su marširali ulicama Pariza, Londona ili Berlina, ili možda na dijelovima vladajućih elita koje su izgubile vjeru u kulturno bogatstvo koje je održavalo njihov autoritet? Žalosno je što pad tradicionalnoga autoriteta nije popraćen uzdizanjem prosvjetljujuće alternative okrenute budućnosti. Tako da današnji autoritet rijetko pokušava govoriti jezikom ljudskih vrednota, već se namjesto toga skriva iza ciničnog tehnokratskog pogleda na svijet te podčinjava javni život uskoj instrumentalističkoj logici izvedbe, dostave i najbolje prakse. Mnogi su od jučerašnjih studentskih radikala danas integralni dio novoga Establišmenta. Odlučili su se na slaboumni politički ispravan pogled na svijet koji spremno ispunjava nepresušnu žudnju političkih klasa za modernizacijom i 'reformom' svojih institucija.

Nije bilo neizbježno da jučerašnji radikal postane današnji nemaštoviti osuvremenitelj. Upravo se iz toga razloga smatram dužnim njegovati neke od osjećaja i iskustva iz toga vremena. Ujedno je to i razlog zašto trebamo prestati izbjegavati iznalaženja odgovora na pitanje autoriteta, koje je s takvom silinom bilo postavljeno prije četrdeset godina.

**Dosad neobjavljen tekst  
s engleskoga preveo Ante Pavlov**

189



**12. lipnja 1968.**  
De Gaulle zabranjuje  
daljnje demonstracije  
kao i sve organizacije  
ekstremne ljevice.

**FUREDI, FRANK**  
*Moje šezdesete*

**UP&UNDERGROUND**  
Proljeće 2008.

# FRONTIÈRES REPRESSION



ATELIER  
POPULAIRE

# ELSAEISSER, THOMAS

**Antigone Agonistes:  
urbana gerila ili gerilski  
urbanizam?**

**Frakcija crvene armije,  
*Njemačka u jesen i Igra smrti***



# ELSAESSER, THOMAS

**Antigone Agonistes:  
urbana gerila ili gerilski  
urbanizam?**

**Frakcija crvene armije,  
Njemačka u jesen i Igra smrti**

## Sahranjivanje RAF-a

**D**vadesetog travnja 1998. godine pismo upućeno uredu državnog odvjetnika grada Karlsruhea dospjelo je u novinarsku agenciju Reuters u Bonnu, obavještavajući javnost da se RAF, Frakcija crvene armije, zapadno-njemački pokret 'urbane gerile' iz 70-ih, dobrovoljno razišao. Poput drugih, često nasilnih akcija iz prošlih desetljeća, i ovaj je datum nosio jasnu simboliku. Raspuštanje frakcije na dan Hitlerova rođenja nagnalo je komentatore da se zapitaju koliko je objavljeno obavještenje svojevrsna prijevarena čiji su autori nitko drugi nego preostali aktivisti RAF-a, ili je pak sve smislila državna kriminalistička služba. Ukoliko je doista došao kraj tom traumatičnom obliku spektakla na temu urbanih nereda i političkog disidentstva, on vjerojatno nije bio nevezan uz medijsku kampanju obilježavanja dvadesetogodišnjice burnih tjedana poznatih kao 'vruća jesen 1977' ili *Deutsche Herbst*, kampanju koja se odigrala šest mjeseci prije spomenutog pisma, u listopadu i studenom 1997. godine. Čini se kako je mizanscena nacionalnog prisjećanja na televiziji uspjela u onome u čemu nisu uspjele policija i tajne službe: 'sahraniti' RAF zajedno s njezinom mitologijom, i to tako da ju se ponovo uprizori. Ovaj esej stoga postavlja pitanje o kakvoj se zapravo mitologiji radilo i što je, s druge strane, to njeno 'sahranjivanje' objelodanilo?<sup>01</sup>

Većina svijeta RAF uglavnom pamti kao Baader-Meinhof grupu, po Andreasu Baaderu i Ulrike Meinhof, dvoje vodećih protagonista takozvane 'prve generacije'.<sup>02</sup> U doba 'vruće jeseni' Ulrike Meinhof više nije bila živa; objesila se 9. svibnja 1976. čekajući suđenje. Pošto su Baader, Horst Mahler, Gudrun Ensslin i Jan Karl Raspe također bili u zatvoru, odgovornost za seriju 'političkih' akcija izvedenih tokom 1977. preuzela je 'druga generacija' RAF-a: prije svega za otmicu (5. rujna) Hansa Martina Schleyera, predsjednika Njemačke federacije industrije i Daimlera Benza; otmicu (13. listopada) Lufthanzinog aviona punog njemačkih turista, koji je prisilno sletio u Mogadishu u Somaliji, sa zahtjevom da se oslobode RAF-ovci iz zatvora. 'Vruća jesen' je uslijedila nakon tih događaja: napad njemačke elitne jedinice na avion, otkriće Schleyerova leša u prtljažniku auta u Francuskoj, tri navodna samoubojstva unutar maksimalno osiguranog zatvora Stammheim u blizini Stuttgarta, gdje su Raspe, Baader i Ensslin počinili samoubojstvo (18. listopada), nakon što su saznali za neuspjeh otmice u Mogadishu koja je zahtijevala njihovo puštanje. Premda su nasilne akcije pripisivane članovima RAF-a koji nisu bili uhićeni ili ubijeni tokom čistih racija policija, njemačka je vlada na Božić 1977. bila dovoljno samouvjerenjena da objavi kako je 'teroristička prijetnja' gotova i da se javni život može vratiti u 'normalu'.

Međutim, kao što znamo, 'potres' svih tih događaja se i dalje osjećao, i to ne samo u Njemačkoj. Kako su i Država i njeni mladi protivnici, makar na kratko vrijeme, pokazali spremnost na surovost, nasil-

- 01 Želim zahvaliti Michaelu Wedelu (Berlin), Ulrichu Krameru (Stuttgart) i Peteru Krameru (Norwich), kao i Ericu Amesu (Berkeley) i Kay Hoffman (Stuttgart) na njihovoj pomoći oko prikupljanja materijala i dodatnog istraživanja.
- 02 Najpoznatiji prikaz na engleskom jeziku je Jillian Becker, *Hitler's Children? The story of the Baader-Meinhof terrorist gang*, Lippincott, New York/Philadelphia, 1977.
- 03 O studijama o terorizmu iz međunarodne i historijske perspektive vidi: Anthony M. Burton, *Urban Terrorism: Theory, Practice, Response*, The Free Press, New York, 1975.; Martha Crenshaw (ur.), *Terrorism, Legitimacy, and Power*, Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1983.; Noam Chomsky, *The Culture of Terrorism*, South End Press, Boston, 1988.; Edward S. Herman i Gerry O'Sullivan, *The 'Terrorism' Industry*, Pantheon, New York, 1990.
- 04 Kompletna filmografija može se naći u: P. Kraus, N. Lettenwitsch, U. Saekel et al. (ur.), *Deutschland im Herbst: Terrorismus und Film*, Münchner Filmzentrum, München, 1997., str. 118-133.
- 05 Od mnoštva eseja o *Njemačkoj u jesen* valja spomenuti Miriam Hansen, 'Alexander Kluge's Contribution to *Germany in Autumn*', *New German Critique* br. 24-25., jesen/zima, 1981-82, str. 36-56, Felix Guattari, 'Like the Echo of a Collective Melancholy', u *Semiotexte*, sv. 4, br. 2, 1982., str. 102-110; Marc Silverman, 'Germany in Autumn', u *Discourse* br. 6, jesen 1983., str. 48-52; Anton Kaes, *From Hitler to Heimat*, Harvard University Press, Cambridge, 1989., str. 22-28; Joachim Paech, 'Zweimal 'Deutschland im Herbst': 1977 und 1992', *Kinoschriften*, Beč, sv. 4, 1996., str. 87-105.
- 06 Literarna refleksija stigla je u osamdesetima: romani poput F. C. Deliusove trilogije *Deutsches Herbst* (1981-1992), Christian Geisslerova *Kamalatta* (1988), Reinald Goetzov *Kontrolliert* (1988); istraživačko novinarstvo - Stefan Aust *Der Baader Meinhof Komplex* (1985) i Michael Sontheimer, Otto Kallscheuer (ur.) *Einschüsse. Besichtigung eines Frontverlaufs* (1987).
- 07 WDR i NDR dvije su od većih i prestižnijih njemačkih regionalnih televizija koje snadbijevaju središnju mrežu ARD programima. Za povijest produkcije i knjigu snimanja, vidi Heinrich Breloer, *Todesspiel - Eine dokumentarische Erzählung* (Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1997).
- 08 U Breloerovom *Wehner - die unerzählte Geschichte* (1993) Herbert Wehner, kingmeijker i lukav taktičar, doima se poput Jaga, nasuprot Willyju Brandtu - Othellu, upravljajući ulogom Njemačke u Hladnom ratu kao i balansirajući za takozvanu *Ostpolitik*, zahvaljujući kontaktima koje je zadržao s bivšim komunističkim drugovima iz dana političkog egzila u Moskvi i Stockholmu.

nost i otvorenu konfrontaciju toliko ekstremnu da je pocijepala tanano tkivo poslijeratnog političkog konsenzusa, epizoda s RAF-om je postala točka prekretnica i za militantne akcije diljem svijeta.<sup>03</sup> U Njemačkoj je osvješćivanje i traganje za identitetom otišlo mnogo dalje nego svibanjski događaji 1968. godine: kao da je netko načinio drugačiji šahovski 'potez kraljem', vraćajući se u njemačku prošlost, ali i krenuvši naprijed u polje bezvremenog političkog prostora. Zahvaljujući brojnim filmovima poznatim pod etiketom tada još uvijek relativno 'novog' njemačkog filma, ta je kriza zapadno-njemačkog samorazumijevanja i samo-reprezentacije postala tema i na međunarodnom nivou: publika umjetničkih filmova gledala je ili čitala o *Izgubljenoj časti Katarine Blum* (Die Verlorene Ehre der Katharina Blum, 1975.), *Nožu u glavi* (Messer im Kopf, 1978.), *Putu majke Kuster u raj* (Mutter Küsters Fahrt zum Himmel, 1979.), *Njemačkim sestrama* (Bleierne Zeit, 1981.), *Trećoj generaciji* (Die Dritte Generation, 1979.), *Stammheimu* (1986).<sup>04</sup> Među njima je omnibus *Njemačka u Jesen* (1978.), snimljen većinom u vrijeme Schleyerova sprovoda, bio prvi pokušaj filmske zajednice da kroz nekoliko kontekstualizirajućih narativa ukaže na značaj ovih otmica i samoubojstava.<sup>05</sup>

Međutim, ni film ni gomila knjiga nisu uspjeli u smirivanju ove epizode.<sup>06</sup> Kao da su događaji - zahtijevajući trenutno objašnjenje i u svojoj amblematičnoj gustoći tekstualnosti prizivajući hermeneutični višak - postali visoko interpretativni jer su se upisali u nekoliko povijesti, gdje su revolucionarno nasilje, studentski protestni pokret šezdesetih, čak i fenomen međunarodnog terorizma i vladinih repriza bili upleteni tek sporadično. Ovu poantu ne iznosimo s ciljem da bi se opet depolitizirao post-šezdesetosmaški radikalizam i Njemačka jesen, nego da se obnovi politička dimenzija događaja, odnosno njihov moguć značaj za devedesete. Jedna epizoda iz *Njemačke u jesen*, kao i okvirna priča, u retrospektivi provociraju drukčije misli, osobito uspoređene s uratkom iz 1997, koji je uključivao, tvrdim, eksplicitno ponovo pisanje *Njemačke u jesen* kroz ponavljanje: televizijski film *Todesspiel (Igra smrti, 1997)*, odobren od ARD za WDR i NDR, kojeg je režirao Heinrich Breloer, uz troškove od 7 milijuna njemačkih maraka - ogroman budžet za njemačku televiziju.<sup>07</sup>

### **Igra smrti**

Heinrich Breloer jedan je od najvećih televizijskih redatelja u Njemačkoj, specijalist za političke trilere, poznat po napetom pripovijedanju. Uspostavio je reputaciju brojnim doku-dramama, kombinirajući arhivske snimke, dramatične izvedbe i intervjuje, često birajući političke skandale ili slučajeve korupcije visokog profila, poput zloglasne porezne prijevare službenika Co-opa vezane uz subvencije stanova (*Kollege Otto*, 1991). Ponekad nazivan 'njemačkim Oliverom Stoneom', najpoznatiji film prije *Todesspiela* bio je istraživački tv-portret Herberta Wehnera, predsjednika stranke i *éminence grise* iza socijaldemokratske vlade Willyja Brandta.<sup>08</sup>

# 193

16. lipnja 1968.  
Nakon više od mjesec  
dana okupacije pada  
Sorbona.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



Uzevši u obzir Breloerovo poznavanje unutarnjih struktura moći u SPD-u i poznanstvo s mnogim vodećim figurama stranke, bio je očit njegov izbor za redatelja koji će se prisjetiti krize iz 1977. godine. 'Vruća jesen' dogodila se za ranih dana socijaldemokratske vladavine kancelara Helmuta Schmidta, čiji je prvi politički test uslijedio nakon što je odjednom morao preuzeti vlast od popularnog i međunarodno mnogo poznatijeg Brandta koji je dao ostavku nakon špijunskog skandala. *Igra smrti* napravljena je u dva dijela, mijenjajući točke gledišta, fokusirajući se prvo na žrtvu otmice Hansa Martina Schleyera i njegovo stanje uma tijekom onog što će se pokazati zadnjim danima njegovog života; zatim, na perspektivu bivšeg kancelara Helmuta Schmidta i njegovog kriznog tima, neprestano intervjuiranog kako ponovo proživljava teške, fatalne odluke – možda fatalne za Zapadnu Njemačku, a sigurno fatalne za priličan broj pojedinaca; i naposljetku, dijelimo subjektivnu perspektivu jednog taoca: uhvaćen, nakon radosnih praznika u Mallorci, usred noćne more na aerodromu u Mogadishu, sjedeći tri dana i noći u vlastitom znoju i mokraći, posve poliven alkoholom iz duty-free trgovine da bi poslužio kao ljudska baklja, na njega viču palestinski gerilci i prisiljen je svjedočiti slučajnom ubojstvu pilota. Prikazan je i Andreas Baader, potišteno usamljen ili manično zaposlen u prenatrpanoj, nečistoj zatvorskoj ćeliji u Stammheimu.<sup>99</sup>

Višestruka perspektiva stvara visoku dramatičnost i osigurava visok ljudski interes, ali također lukavo maskira značajnu odsutnost. *Igra smrti* gotovo u potpunosti skreće pozornost s onog što su dvadeset godina prije pisci i filmaši smatrali prirodnim mjestom identifikacije: 'teroristi' i njihovi rođaci (*Njemačke sestre*), 'nedužni' promatrači i prosvjednici (*Katharina Blum*, *Majka Kuster*, *Nož u glavu*), 'politički' zatvorenici (*Stammheim*) i njihov sprovod (*Njemačka u jesen*).

*Igra smrti* bila je hit, odnosno *Strassenfeger*, naziv za TV-program uoči kojeg opuste ulice.. Čini se da je bila osobito popularna među mlađom publikom za koju su teroristi sada bili politički dinosauri, ali koja je bila fascinirana narativima bivšeg kancelara Schmidta. Poistovjetivši se s Državom, možda ne kao s političkim entitetom, već kao s institucijom čiji su mehanizmi moći rijetko toliko ogoljeni kao za vrijeme krize, gledatelji su mogli pratiti razvijanje događaja s tehnokratskim vrednovanjem složenosti institucijskih i zakonskih procesa, što je stav kojeg je tada također usvojio pragmatični Schmidt, i u retrospektivnom tv-intervjuu koji mu je omogućio da oživi dramu.

Interesi te publike stoje u oštrom kontrastu s diskursom tog vremena, onim službenim i diskursom mladih. U 1977., pažnja medija bila je fiksirana na fenomen 'simpatizera': studenata, mladih nezaposlenih, pisaca i intelektualaca koji su prije izravnog osuđivanja RAF-a htjeli znati više o njihovim motivima, onih koji su smatrali da su dostupne javne informacije pristrane i u mucu se pitali gdje stoje u debatama o nasilju koje su podijelile obitelji i odstranile životne prijatelje.<sup>10</sup> Za tiskane medije, teroristi kao da su bili manja prijetnja svojim nasilnim

- 09 Za kritičku procjenu Breloerovog filma od strane političke ljevice, vidi Ulrich Kriest, Rember Hüser, 'Rechtzeitig', u P. Kraus, M. Lettenewitsch, U. Saekel i dr. (ur.) *Deutschland im Herbst: Terrorismus und Film* (München: Münchner Filmzentrum, 1997), str. 48-60.
- 10 Najbolji općeniti zapis je još uvijek Stefan Aust, *The Baader-Meinhof Complex* (New York: Harcourt Brace, 1989). Aust, lijevi novinar i prijatelj Alexandra Klugea kasnije je postao urednik novina *Der Spiegel*. On sam bio je pro-Meinhofovac, da bi kasnije zapetljao u javne svade s Horstom Mahlerom i drugim bivšim članovima RAF-a. Vidi *Die Zeit*, 6. 6. 1997, str. 44.
- 11 'Ausgrenzung' (izoliranje 'terorističkog' elementa) postala je ključna riječ. Vidi Heinrich Böll, 'Diese Art der Stimmungsmache', u H. Boencke, D. Richter (ur.), *Nicht heimlich und nicht kühl* (Berlin: Ästhetik und Kommunikation, 1977), str. 75-82.
- 12 Neki od dokumenata mogu se naći u Henner Hess (ur.) *Angriff auf das Herz des Staates* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988).

djelovanjem nego činjenicom da mogu nadahnuti ne samo sveopće gađenje, već ponekad i tugu, čak i simpatije. Terorizam se doimao zaraznim poput virusa, prenosivim kroz verbalni kontakt, zahtijevajući napore unutar diskursa da se 'izolira'.<sup>11</sup> Zloglasni uvodnik govorio je o 'blatnim močvarama simpatije' koje valja 'isušiti', lijevo-liberalni zahtjevi za prava zatvorenika trebali su biti stavljani u svojevrstu karantenu, u pokušaju da se suzbije tok energije i empatije između nasilne manjine i mase ostalih.<sup>12</sup> Gotovo sve epizode *Njemačke u jesen* prenose klimu paranoje: svatko može biti terorist, i još gore, svatko može biti smatran teroristom. Nekima se (uključujući i mene) ova paranoja činila sporednom. Mogu se prisjetiti čudnog uzbuđenja kad sam prvi put čuo za podvige RAF-a u 1972: iznenadno pojavljivanje Bonnie & Clyde bande na zapadu malograđanske Njemačke davalo je događajima nadrealnu nevjerojatnost. Postojao je taj RAF-ov revolucionarni diskurs: iako žestoko anti-američki i pro-vijetnamski, postao je autentičan tamo gdje se referirao na Njemačku i njeno političko poslijeratno stanje. Činjenica da je RAF govorio o mračnoj i neovladanoj njemačkoj prošlosti bila je novost, a njihova hrabrost u isticanju pripadnika pravosudnog i poslovnog sektora – poznatih utočišta bivših nacista visokog ranga koji nikad nisu javno odgovarali za svoja djela – pogodila je ogoljeni povijesni živac od kojeg se bilo kakva paranoja na ljevici i lov na vještice simpatizera desnice samo činila da će se povući. Za druge, prihvaćanje RAF-a bilo je manje očito političko, ali jednako revolucionarno: ideja da možeš sići u podzemlje, promijeniti identitet, izmisliti vlastiti život i početi iznova. Fikcija krivotvorenja dokumenata, nošenja moderne odjeće, pljačkanja banaka, brze vožnje (BMW-ovi su postali poznati kao 'Baader-Meinhof-Wagen') i opasnost života bila je neodoljiva, i imati moralno pravo za to izvikujući marksističke slogane nije bio toliko ciničan stav koliko bi se moglo činiti.

Kao što se može i pretpostaviti, malo je ovih proturječnosti ušlo u Breloerov film. S očito širom raspodjelom pažnje i interesa, *Igra smrti* trudi se stvoriti osobit prostor empatije oko bivšeg kancelara Schmidta, njegovog složenog zaključivanja i računanja posljedica, uzimajući vremena da se posveti osobnostima ljudi na koje je Schmidt računao kod odluka o eventualnom plaćanju otkupnine za Schleyera i rizika oslobađanja zatvorenika, hoće li prepustiti žrtve zračne otmice vlastitom usudu ili će organizirati potencijalno bezuspješnu i (u terminima ljudskih života) skupu misiju za spašavanje. Dokumentarna drama ocrta težinu državnog rasuđivanja, proučava patničke sate usamljenih ljudi na vrhu i kruži oko problema upravljanja masovnim medijima od strane demokratske vlade. Odatle slijedi jedna tema i izvor zanimanja: *Igra smrti* je djelo o spin-doktorima i glasnogovornicima vlasti, o tome kako se ponašati u 'situaciji' gdje naposljetku nije važno je li kriza potonuće tankera, seks skandal ili baš ova priča o otmici, ubojstvu i višestrukom samoubojstvu. Fascinantno je kako se ljudi na pozicijama moći nose s hitnim slučajevima, istovremeno zadržavajući privid-

# 195

18. lipnja 1968.

U ruke policije pada i predvodnica radničkog štrajka, Renaultova tvornica u Boulogne-Billancourtu.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
 urbana gerila ili gerilski urbanizam?

UP&UNDERGROUND  
 Proljeće 2008.



- 13 Za zapanjuću uvid u jedan takav *Seilschaft*, koji se proteže do temelja *Der Spiegela*, vidi Lutz Hachmeister, *Der Gegnerforscher* (München: C. H. Beck, 1998).
- 14 Referenca na izložbu "die Wermacht im Osten", Hamburg 1997, Philip Reemtsma jr.
- 15 Za različite evaluacije ove muževnosti i njezine (rodne) politike, između ostalog vidi Karlheinz Bohrer, *Aesthetik des Schreckens* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), Klaus Theweleit, *Male Fantasies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990) i Helmut Lethen, *Cool Conduct* (University of California Press, 2002).

nu sabranost u javnosti, što je još jedan razlog zašto je film prirodno fokusiran na Schmidtove savjetnike, njegov *Krisenstab*.

Ispostavlja se da su oni djelomično regrutirani iz kruga Schmidtovih starih ratnih drugova, dok je on bio oficir Wehrmachta na Istočnoj fronti. U jednom od osobito iznenađujućih preokreta, film priziva duh Staljingrada i 'ruske kampanje' s jednakom prirodnošću s kojom bi britanski političar prizvao duh Dunkirka, ili američki predsjednik nacionalnu rezoluciju nakon Pearl Harboura. Kad je od državnog sekretara Hans-Jürgena Wischnewskog zatraženo da opiše kako je bilo čekati slijedeću poruku od Schleyerovih otmičara i brinuti se hoće li kurir-mamac u Genevi uspostaviti kontakt, prisjetio se svitanja na Istočnoj fronti, kako čeka napad poljskih i ruskih 'partizana', dočim je Klaus Bölling, još jedan član *Krisenstaba* izjavio da je sačuvao mirnu glavu isključivo zahvaljujući vojničkim vrlinama koje je stekao Wermachtovim drilom, u kontrastu s nekim drugim političarima, koji su glupo tražili javno smaknuće zarobljenih RAF-ovaca za svakog taoca ubijenog u Mogadishu.

U onoj mjeri u kojoj je *Igra smrti* film o bivšim vojnicima i njihovom vlastitom predstavljanju, on ironično priznaje RAF-u jednu od njegovih osnovnih tvrdnji, naime da su stariji političari Federalne Republike vezani vojnim i paravojnim kodeksom ili čak očitom nacističkom prošlošću, i da su osnivali *Seilschaften*, 'družbe starih dječaka'.<sup>13</sup> Možda nenamjerno, *Igra smrti* odgovara kontroverzi nastaloj zbog knjige Daniela Goldhagena iz 1996., *Hitler's Willing Executioners*, koja je još jednom izokrenula ideju o jasnom rezu između profesionalnih vojnika i jedinica SS-a, između vojnih regruta i policijskih bataljuna. Još štetnija za ideju 'ispravnog' ponašanja u osnovi 'pristojnog' Wermachta – toliko važnog za samorazumijevanje njegovog sljedbenika, Bundeswehra – bila je izložba prvi put otvorena u Hamburgu 1997. koja je osporavala taj mit, prikazujući fotografije koje su snimili sami vojnici, na kojima se vidi nezamisliva okrutnost i zvjerstva koje je napravila vojska na istoku.<sup>14</sup> *Igra smrti* još jednom valorizira 'iskustva s fronte' i njihovu ideju muževnosti (koja datira još od Prvog svjetskog rata),<sup>15</sup> zastupajući tezu da bi njemački državni brod s lomljivim teretom demokracije možda potonuo 1977. da nije bilo vojnika za kormilom.

S takvim ponovnim fokusiranjem na bivšeg kancelara Schmidta i njegove ratne drugove, umnažajući dvadeset godina nakon Vruće jeseni s pedeset i pet godina nakon Staljingrada, koji predstavlja jeku 'oluje čelika' Verduna iz 1917., *Igra smrti* nije samo pokušala 'preodjenuti' moralnu ravnotežu i razinu empatije, već je zapravo preokrenula dominantne mitologije koje su već u vrijeme Jeseni 1977. zadobile svoj dramatičan oblik. S *Igrom smrti* kao da se glavni glumac vratio tražeći ulogu junaka u vremenu koje ga je smatralo zlikovcem. Drama iz 1977. zvala se *Antigona*: 'povratak' 1997. profitirao je na tom znanju, sugerirajući ponovno čitanje mitske konstelacije koju je ponovno odigravanje nakanilo smijeniti.

# 197

23. lipnja 1968.  
De Gaulleova partija  
na parlamentarnim  
izborima odnosi  
uvjerljivu pobjedu.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



"An einem bestimmten Punkt der Grausamkeit angekommen, ist es schon gleich, wer sie begangen hat:  
sie soll nur aufhören."

8. APRIL 1945 –  
FRAU WILDE., 5 KINDER

DEUTSCHLAND  
IM HERBST

### Antigona u Njemačkoj

Sofoklova *Antigona* ima dugu i složenu povijest u Njemačkoj, posebice nakon Hegelovih komentara o toj drami u njegovoj *Fenomenologiji duha*, gdje je Antigona postala primjer za nerazrješivu opoziciju između diskursa države i zahtjeva obitelji: 'Zajednica postoji jedino kroz svoju povezanost sa srećom obitelji, i kroz rastapanje samosvijesti u univerzalnom, te tako stvara sebi neprijatelja u onome što potiskuje i u onome što joj je istovremeno najvažnije – ženskosti... To je vječna ironija zajednice.'<sup>16</sup> Hegelov prijatelj, pjesnik Friedrich Hölderlin objavio je njemački prijevod 1804. i otada je *Antigona* postala sinonim za sve sukobe koji se nakon Francuske revolucije suprotstavljaju ne samo individualnoj savjesti i državnoj moći, već i dvjema vrstama zakona, odričući svakom obliku vlasti sposobnost da bude podjednako pravedna prema svim svojim građanima, bez ukazivanja na ograničenja koja tragično uništavaju svaki pokušaj.<sup>17</sup>

Kada se *Njemačka jesen* na polovici filma, u dijelu koji je režirao Volker Schlöndorff (a napisao Heinrich Böll), pretvori u skeč o otkazanoj televizijskoj produkciji Sofoklove drame, Antigono ime donosi sa sobom čitavu post-romantičarsku politiku interpretacije, s jasnom konotacijom pobune i borbe protiv države, kao i takvu vrstu odbijanja i otpora na razini kategoričke negacije koja ugrožava temelje svakog sistema vlasti, temu koja je bila od iznimnog značaja za Zapadnu Njemačku budući da je vlada u Bonnu sebe smatrala jedinim legalnim predstavnikom njemačkog Reicha, dajući kontroverzan značaj nacističkom nasljeđu, istom onom koje je i bilo uzrok nasilnog protesta RAF-a. Pojava Antigone u *Njemačkoj u jesen* stoga je unaprijed definirana: ona postavlja pitanje da li film, koristeći njeno prisustvo, već određuje specifično iščitavanje historijsko-političke dimenzije događaja o kojima se radi u *Njemačkoj u jesen*. Drugim riječima, je li *Antigona* hermeneutički ključ i stoga više od slučajnog pojavljivanja u kontekstu 'vruće jeseni'? Utjelovljuje li ona, zahvaljujući Hegelu i Hölderlinu, ponovno javljanje specifičnih odnosa u povijesti moderne Njemačke ili pak predstavlja njihovu alegoriju? S druge strane, preokrećući sa zakašnjenjem odnos između države i pojedinca – s očiglednom dozom užitka za gledaoce u 1997. – *Antigona* je možda moguće shvatiti kao temeljnu mitologiju '77 godine samo zato jer je služila mistifikaciji onoga što se zapravo dešavalo.

### Vruća jesen: tragedija ili anagnoreza?

*Njemačka u jesen* premijerno je prikazana u ožujku 1978., samo šest mjeseci nakon fatalnih događaja.<sup>18</sup> Oni su rezultirali s osam godina čestih nasilnih i povremeno tragikomičnih susreta između pripadnika RAF-a, štampe, njemačkih vlasti, njenih sigurnosnih službi i policijskih snaga. Od svih ovih susreta, u *Njemačkoj u jesen* se prikazuje samo period posljednjih tjedana u listopadu i početak studenog 1977., popraćen dokumentarnim snimkama uglavnom usredotočenih na dva

- 16 G.W. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, str. 288., para 475, ovdje citirano iz Patricia Mills, *Woman, Nature and Psyche*, University of Princeton Press, Princeton, 1987., str. 25-26.
- 17 V. eseje Hansa-Joachima Ruckhaerberlea o povijesti *Antigone* u njemačkom kazalištu nakon rata od Bertolda Brechta do Juliana Becka i njegova Living Theatre, Petera Handkea, Hei-nera Müllera i Straub-Huillet u *poetics politics: documenta X – the book*, Cantz, Ostfildern, 1997., str. 48-53, 250-252, 488-489, 648-653.
- 18 Ideja je došla od strane distribu-  
cijske kuće, Filmverlag der  
Autoren, koja je netom promije-  
nila vodstvo. Nakon upravljanja  
nekoliko filmskih stvaralaca,  
među kojima su bili i Wim  
Wenders i R. W. Fassbinder,  
Filmverlag je otkupio i preuzeo  
Rudolf Augstein, urednik naj-  
moćnijeg njemačkog časopisa  
*Der Spiegel*.
- 19 Heinrich Böll, 'Will Ulrike  
Gnade oder freies Geleit?', *Der  
Spiegel*, br. 3, 1977.
- 20 Hans Egon Holthusen, *Sartre in  
Stammheim: Literatur und Terro-  
rismus*, Klett-Cotta, Stuttgart,  
1982.

sprovođa: onaj Hansa Martina Schleyera i sprovođa Ensslin, Baadera i Raspea. Također je uključen televizijski intervju s Horstom Mahlerom u njegovoj zatvorskoj ćeliji, u kojem on osuđuje otmicu aviona, ali pokušava RAF-u dati kontekst i povijesnu perspektivu: dokle god nje-  
mački fašizam bude preživljavao prurušen u zapadno-njemački kapita-  
lizam, postojat će dovoljno očajni ljudi koji će se u svojim protestima postaviti iznad zakona.

Argument Horsta Mahlera s njegovom referencom na nacističku povijest ističe jedno od najvažnijih obilježja RAF-a: tzv. 'vraćanje potisnutog'. U to vrijeme, takvo vraćanje militantni aktivisti smatrali su neophodnom operacijom: provocirajući vlast nasilnim i krvavim napadima na njene predstavnike, sistem sigurnosti i vrhovne suce, RAF je zapravo želio isprovocirati pravu prirodu političke elite. 'Skida-  
jući masku s lica vlasti' teroristi su očekivali da će javnost vidjeti što se krije iza kapitalizma i ekonomskog blagostanja: stara fašistička država i njene poslušne slugе. Otuda je logičan odabir sa simboličkim značen-  
jem njihove glavne otete žrtve: Hans Martin Schleyer, vodeća ličnost njemačke industrije i uvaženi član političke klase, iza čije pojave *Bie-  
dermanna* je RAF želio pokazati zlog SS oficira kojeg je on stalno pori-  
cao. Schleyera su u zatočeništvu o njegovoj nacističkoj prošlosti očito nekoliko puta ispitivali njegovi čuvari, a njegove fotografije u SS uni-  
formi kružile su u lijevoj štampi.

*Njemačka u jesen* pokušava iskoristiti taj 'povratak potisnutog' kao jedan od glavnih temelja svoje strukture, istovremeno izbjegavajući 'teatraliziranu' logiku RAF-ove namjere da 'skine masku' s njemačke vlasti. Film, pored toga, govori o tome kako je Zapadna Njemačka, čiju su legitimnost doveli u pitanje njeni najinteligentniji mladi ljudi (po nekima spremni na potpuno samožrtvovanje)<sup>19</sup> koji su sebe smatrali njenim taocima, bila spremna primijeniti mjere koje su otišle do samih granica – čak i izvan – legalnosti i ustavnosti. Film također pokazuje kako je država isprovocirala otpor, plaćajući to gubljenjem lojalnosti mnogih nekadašnjih socijaldemokratskih intelektualaca, među kojima su terezijске figure poput Güntera Grassa i Maxa Frischa, prikazanog tokom obraćanja na stranačkoj konferenciji. Pritajeni šum neslaganja nekih drugih kontroverznih glasova mogao se čuti i među umjerenijim članovima stranke, čineći od njih pravi antički kor. Ako se tada Helmut Schmidt još uvijek razlikovao od Kreonta (a odbačeni, 'protjerani' Wil-  
ly Brandt tek blago podsjećao na Edipa na Kolonu), posvećenost i nemilosrdnost autoriteta s kojim se vlast obračunavala s nečim što je proglašeno za terorističku prijetnju pokazalo je da su čak i socijalde-  
mokrati bili spremni na čvrste mjere kako bi ponovo uspostavili red, nagoneći neke da viču 'policajska država', dok su promatrače sa strane (poput čuvenog Jean-Paul Sartrea)<sup>20</sup> takve racije i ispitivanja tisuće aktivista i političkih suparnika previše podsjećale na naciste da bi se za njihovu akciju moglo naći opravdanje. Tokom većeg dijela drame oko otmice Schleyera došlo je do restrikcije vijesti, dok su najvažniji listovi

# 199

**6. kolovoza 1968.**  
U Rio de Janeiru otkri-  
tan studentski pro-  
svjed nakon što se na  
ulici pojavilo 1500 pri-  
padnika pješastva i po-  
licije, 13 tenkova, 40  
oklopnih kola i 8 dži-  
pova sa strojnica.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:  
urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



provodili auto-cenzuru, ili im je pak prijela službena cenzura.<sup>21</sup>

Auto-cenzura na televiziji u filmu je eksplicitno povezana s pričom o Antigoni. Glavna je tema u Schlöndorffovoj epizodi u *Njemačkoj u jesen* odluka Komisije za telekomunikacije treba li dopustiti emitiranje jedne emisije (napravljene za seriju 'Mladež upoznaje antičke klasike') ili je, u skladu s trenutnim događajima, drama 'prizivanje nasilja' pa je stoga valja zabraniti u interesu javne sigurnosti. U dijalozima koji dovode do odluke da se ono zabrani, skeč uspijeva evocirati neke nepobitne suvremene paralele: državni sprovod i sprovod prognanih, samoubojstvo žene koja se objesila u zatvorskoj ćeliji, dvije sestre, država u izvanrednom stanju koja ukida građanska prava i sputava individualnu slobodu, činovi otpora i nasilja izvedeni u ime snažnih uvjerenja – naj-snažnije su slike koje stvaraju ključnu ironiju drame, odnosno nemogućnost prikazivanja klasične tragedije iz kanona tradicije zapadne civilizacije u suvremenom demokratskom društvu – zato jer je 'suviše politička'.

Ipak, ironija važi za obje strane i film jasno pokazuje svoje granice: on ističe značaj spomenute paralele, ali se onda odriče službenika koji djeluju s obzirom na to saznanje – Schlöndorffova namjera ideološke kritike ili riskira da nestane u kontradikciji sa samom sobom ili je upravo stabilizator mita o njemačkoj prošlosti prikazanoj u filmu, sa svim svojim preokretima i vraćanjima; na taj način, stvorena je neka vrsta *mise-en-abyme* ('ubezdanjenja') gdje se RAF-ovoj izvedbi i državnom upravljanju medija dozvoljava preuzimanje poze, težine i zavodljivosti antičke tragedije.

Ta se strategija najbolje može primijetiti u odnosu spram dva sprovoda – jedan je državni sprovod za visokog predstavnika vlasti, drugi je veoma kontroverzan sprovod za tri osuđena terorista, a oba se događaju u istom gradu – ne u Tebi, nego u Stuttgartu – rodnom gradu Daimlera Benza i obitelji Ensslin. U slučaju Gudrun Ensslin, njena se sestra Christiane najsnažnije bori da mrtvi aktivisti dobiju dostojan sprovod, unatoč javnom protestu i snažnim prijetnjama njenoj obitelji. Iako razdvojeni čitavom generacijom, i Schleyer (kao član Hitlerove omladine i SS trupa) i teroristi (RAF-ovci nazvani 'Hitlerova djeca'<sup>22</sup>) shvaćeni su kao nosioci 'prokletstva' koje je nacizam bacio na Njemačku. Odajući počast jednom od sahranjenih, a osuđujući druge, država je odabrala pristati uz to naslijeđe, preuzimajući dio tragičnog bremena ili 'zagađenja' političkog tijela.

Sukobom između državne vlasti i individualne savjesti, između svrsishodnosti i otpora, između zakona donesenih u ime zajedničkog dobra i zakona prekršenih nauštrb individualnog etičkog imperativa, stvoreni su mnogi dvojnici: na samoubojstvo u zatvoru nije bila spremna samo jedna već dvije žene, Ulrike Meinhof i Gudrun Ensslin, pa tako imamo *dvije* figure Antigone. Prva je izgovorila kategorično 'ne' u lice njemačkoj državi, najprije u pisanom obliku, a zatim i kroz direktnu akciju, očigledno spremna da kao krajnju posljedicu prihvati ono

21 T. Botzat, E. Kiderlen, F. Wolff (ur.), *Ein deutscher-Herbst. Dokumente, Berichte, Kommentare*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 1978.

22 To sugerira naslov Jilliana Beckera *Hitler's Children? The story of the Baader-Meinhof terrorist gang*

23 Od članaka koje je Ulrike Meinhof napisala, čini se da je bio štampan jedino njen pamflet koji poziva na rehabilitaciju mladih prijestupnika. Ulrike Meinhof, *Bambule, Fürsorge für wenn?*, Klaus Wagenbach Berlin, 1995. Kratak izvod iz pamfleta 'Revolt' može se pronaći u *Semiotexte: The German Issue*, sv. 4, br. 2, 1982., str. 152-158. Meinhof je također heroina i jednog danskog romana objavljenog 1996. godine.

24 Ove dvije kćeri njemačkog protestantskog zanatlije koji je svoj strastveni idealizam i snježan osjećaj za pravdu prenio i na njih, postale su tema drugog poznatog 'novog njemačkog filma' Margarethe von Trotta *The German sisters*.

što je u njenim očima moralo izgledati kao neizbježan izvor.<sup>23</sup> Samoubojstvo Gurdun Ensslin podudarilo se sa samoubojstvom njenog ljubavnika, Andreasa Baadera, mogućim Hermonom, dok je Christiane Ensslin u tom slučaju Ismena, Antigonina sestra. Povijest i život su zajedno uspjeli napisati jak scenarij.<sup>24</sup>

Jednom prikazani kroz Sofoklov *Ur*-tekst i njegovu helderlinovsko-hegelovsko-brehtovsku hermeneutiku, ostali aspekti političke krize opisane u *Njemačkoj u jesen* u simboličko-kazališni prostor filma prizivaju prizvuke nedavne njemačke povijesti. Na primjer, trop 'državnog sprovoda i samoubojstva' prikazan je u *Njemačkoj u jesen* u trenutku kada shvatimo da je gradonačelnik Stuttgarta, grada u kojem se odvijao ovaj dvostruki sprovod, nitko drugi nego Manfred Rommel, sin feldmaršala Erwina Rommela, poznatijeg kao Pustinjska Lisica. U vrijeme iz Drugog svjetskog rata uključenim u film, vidimo kako mladi Manfred stoji pored kovčega svog oca, kome su nakon poraza kod El-Alameina nacisti naredili da izvrši samoubojstvo kako bi mu Hitler podario državni sprovod i proglasio ga narodnim herojem. Sada vidimo Rommela mlađeg kako 1977. igra ulogu dobrodušnog anti-Kreonta, jer on je taj koji kao gradonačelnik odlučuje – 'brzom odlukom i jasnim izborom', kako on kaže u filmu – da troje terorista moraju imati dostojanstven sprovod na jednom od najprestižnijih gradskih groblja, radije nego da ih se preda u ruke *vox populi* Stuttgarta koji su zahtijevali da se tijela unište ili 'bace u kanalizaciju'.

S druge strane, nakon nekoliko ponavljanja i prisjećanja, kakvu vrstu cinizma, licemjerja i smislenosti bi referenca na Rommela trebala pobuditi pri gledanju državne sahrane Hansa Martina Schleyera? Kamera dalje uspostavlja paralelu između Rommelove državne počasti i počasti date Schleyeru. Vidimo istu gomilu zastava: nekadašnja svastika sada je zamijenjena Mercedesovom zvijezdom; vidimo iste kolone uniformiranih muškaraca: 1944. nosili su uniforme SS-a, sada su u jednostavnim crnim odijelima, ali mnogi od njih s jasnim ožiljcima na obrazima, tajnim znakom koji otkriva da su svojevremeno pripadali ultra-konzervativnim, debatnim studentskim bratstvima koja su još od vilhelmovskog Reicha osiguravali Njemačkoj njenu pravnu, vojnu i industrijsku elitu. Kontinuitet se uspostavlja prekidima, ponavljanjima i vraćanjem: ključne epizode stvorene kroz ovu i još neke dramatične ironije postaju jasne kada vidimo snimke s pokretne trake Mercedes Bena, gdje radnici zaustavljaju svoj rad zbog tri minute šutnje u čast preminulom Schleyeru, čiji portret visi svuda oko njih. Kako narator priopćava gledateljima, 85% prisutnih radnika su zapravo strani 'gostujući radnici' – činjenica koja se naglašava nekoliko puta – kao mračni podsjetnik na robove koje su tvrtke poput Mercedes Bena dobivale od nacističkog ministra Alberta Speera, ističući dalje činjenicu o radnicima koji su postali nepoželjni stranci, otimači radnih mjesta, buduća meta napada desnog neonacističkog pokreta tokom 1980-ih. Ovome se može pridodati još jedna (nepotvrđena, ali ipak bez sum-

# 201



20. kolovoza 1968. Sovjetski tenkovi ulaze u Čehoslovačku. Demokratsku nacionalnu konvenciju u Chicagu prekidaju aktivisti Omladinske međunarodne partije (YIP), popularni Vipi. Gradonačelnik na prosvjednike šalje policiju, nacionalnu gardu i vojsku.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes: urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



nje implicirana) ironija koja nadilazi prijašnje: makar samo na tri minute, radnici sada imaju priliku odložiti svoje alate, pravo protiv kojeg se pokojni Schleyer, kao istaknuti borac protiv sindikata, teškom mukom izborio da bude izbačeno iz statuta.

### Očevi i sinovi: njemačke hamletovske figure

Rommelovska referenca je, prije svega, primjer za sljedeći trop koji je u direktnoj vezi s mitom o Antigoni i središnji u nekolicini drugih interpretativnih strategija upotrijebljenih u *Njemačkoj u jesen*. Film počinje sa Schleyerovim oproštajnim pismom koje je uputio svom sinu neposredno prije smrti. U njemu ovaj talac osuđen na smrt otvoreno govori o vlastitoj sudbini, upozoravajući sina da ne gaji nikakve iluzije o razrješenju situacije u korist terorista, implicitno optužujući vladu da ga je žrtvovala radi jasnih političkih kalkulacija.<sup>25</sup> Ta dvostruka veza između očeva i sinova povezuje Rommela i Schleyera, budući da su obojica postali žrtve u ime domovine koja će ih posthumno nagraditi, veza koja se jasno može uočiti i u televizijskoj verziji Antigone i slikom glasnika koji priopćava da se Hermon ubio iz mržnje i osjećanja zgražanja vidjevši svog oca Kreonta kako kukavički bježi, nakon što je on, njegov sin, potegnuo svoj mač na njega.

Ovakav naglasak na odnos oca i sina u *Njemačkoj u jesen* postao je simptomatičan za jedno znatno šire semantičko i ideološko polje, koje bismo mogli nazvati pokušajem 'edipalizacije' recentne njemačke povijesti, korištenjem sage o obitelji kao konceptualno-psihološki modelu za razumijevanje veze između zapadnonjemačkih političkih prijeloma, kao i da bi se objasnili neki ekstremniji slučajevi raspada obitelji; ove slučajevi mogu se ilustrirati jednim od ubojstava RAF-a: direktor Deutsche Banke, Jürgen Ponto otvorio je vrata svojoj kumici ne znajući da je ona mamac, nakon čega su ga teroristi lako mogli ubiti.

Fenomen takvih eksplicitnih edipovskih kulturalnih referenci prvi put se pojavio u zapadnonjemačkoj književnosti: oko 1975. godine knjižnice je pogodio val autobiografske fikcije, većinom od pisaca u svojim tridesetim. Počevši s *Putovanjem* Benwarda Vespera, ove intimne bilješke obično imaju formu oproštajnog pisma, i bile su često upućivane nedavno preminulom roditelju s kojim se pokušava izmiriti račun.<sup>26</sup> Vesperov roman govori o sinu uspješnog nacističkog pisca koji se istovremeno pokušava nositi s osjećajem ljubavi i straha prema njemu kao ocu, i mržnje koju osjeća prema svemu što on predstavlja. Nesposoban da se suoči s očevim vatrenim nacizmom, sada transformiranim u ultra-desnicu i trenutno prihvatljiviji konzervativizam, glavni junak tiho pati uslijed razočaranosti u jednog od svojih roditelja, razočaranosti koja je potaknuta očevim nostalgичnim sjećanjem na svoju 'herojsku' mladost. Edipovska pobuna ga na kraju nagoni da prihvati palestinsku borbu kao svoju, čime, zajedno sa svojom djevojkom biva uvučen u militantne studentske akcije. Međutim, nju zavodi aktivist iz radničke klase, pa njih dvoje bježi od policije na Siciliju gdje će ih



- 25 Takvu vrstu službene hipokri-  
zije – koju su snažno osjetili  
članovi Schleyerove obitelji na  
samom sprovodu – istaknuo je i  
predsjednik Federacije Walter  
Scheel, koji je u svom govoru na  
sprovodu rekao: 'Lice terorizma  
nas u potpunosti ogoljava. Ipak,  
mi ćemo se sami morati mnogo  
češće pogledati u ogledalo.'
- 26 Bernward Vesper, *Die Reise*,  
Rowohlt, Reinbek, 1995.
- 27 Michael Schneider, 'Fathers and  
Sons Retrospectively', *New  
German Critique*, br. 31., zima  
1984., str. 11-12.
- 28 Da je upravo ovo nepovjerenje u  
mnogome oblikovalo pokret  
protesta u Zapadnoj Njemačkoj  
pokazao je jedan drugi autobio-  
grafski esej, Christoph Meckel  
*Suchbild*, Fischer, Frankfurt,  
1983. Ovdje se kao najtraumatič-  
nije uspomene navode primjeri  
kada je otac projicirao svoju vla-  
stistu impotentnost na djecu,  
zloupotrebljavajući roditeljski  
autoritet kako bi potvrdio sebe i  
osnažio svojoštećeni ego, kreiraju-  
jući matricu koja je u sinu probu-  
dila nasilje usmjereno protiv  
samog sebe i prividno 'nevinih'  
žrtava.
- 29 Schneider, str. 23.
- 30 Paul Kersten, *Der alltägliche Tod  
meines Vaters*, citirano u  
Schneider, str. 41.
- 31 Schneider, str. 9.

Libijci obučavati za međunarodne teroriste. Previše osjetljiv da bi mo-  
gao izvršiti zločin, te prepoznajući u svom suparniku istu bezosjećaj-  
nost koju je prepoznao i u svom ocu, glavni junak otima svog malog si-  
na i vraća ga kući: gdje drugdje doli u opustjeli dom svog oca.

Vesper je izvršio samoubojstvo prije nego što je završio svoj ništa  
drugo doli *roman à clef*, ukoliko u djevojci prepoznamo Gudrun Ensslin,  
a u liku suparnika Andreasa Baadera. Analizirajući *Die Reise*, kritičar  
Michael Schneider zaključuje da se roditeljska zavjera šutnjom 'gorko  
osvetila. S obzirom da njemačkim očevima nije bilo suđeno za mon-  
struožnu prošlost, morali su im presuditi njihovi radikalizirani sinovi i  
kćerke, počevši s 1968. godinom i nadalje. A kako su očevo podnijeli žrt-  
vu da budu *samo* očevo a ne i politička bića, njihovi potomci su odlučili  
učiniti upravo suprotno, tokom svog burnog političkog buđenja (zahva-  
ljujući ratu u Vijetnamu).<sup>27</sup> Kao poraženi svjetski osvajači, nekažnjeni  
očevo kojima nikada nije oprosteno, morali su ponovo uspostaviti vlas-  
titi identitet provodeći željezni autoritet unutar svojih domova. Stoga  
je obitelj nastala oko ovakvog defektnog autoriteta, u stanju proizvesti  
jedino krvničko osjećanje nepovjerenja između očeva i sinova/kćeri.<sup>28</sup>  
Ipak, slučajna otkrića kutija punih starih fotografija ili ratnih dnevnika  
koje su u ladice zaključali oštećeni sinovi, nisu uvijek vodila objektiv-  
nom preispitivanju: 'Specifičan interes koji je ovo bukvalno vraćanje u  
prošlost pobudilo, uopće nije bio interes za očeve i njihovu mračnu  
prošlost, već prije, i u znatno većoj mjeri, interes za [sinovljeve] vlastite  
početke. Pogled unazad (...) je retrospektivan pogled ka korijenima  
vlastitog emocionalnog života, k uzrocima čije posljedice oni sami  
osjećaju, i psihološkom nasljeđu koje moraju nositi.'<sup>29</sup>

Drugim riječima, ovi sinovi ne samo da se nisu identificirali sa  
službenim optimizmom zapadnonjemačkog ekonomskog čuda, već  
nisu imali ni stabilan oslonac u nekom (socijalističkom) alternativnom  
rješenju. Umjesto toga, oni su se identificirali s potisnutim emocijama,  
emocijama koje su ovaj nasilni optimizam i proklamacije efikasnosti  
pokušale sakriti. Gledajući maske svojih očeva, gledajući kroz njih, ali  
istovremeno bivajući njihovi sinovi od iste krvi i mesa, oni su se napo-  
sljetku morali nositi i sa vlastitom internalizacijom figure oca, čija se  
prikrivena krivica i sramota, prema Schneideru, vraćaju kroz sina u  
obliku autodestruktivne melankolije. Ili da citiramo jednog od sinova:  
'Rana je zarasla prema unutra'.<sup>30</sup> Paradoks je bio u tome što su tek  
nakon buđenja osvećenih i osvješćujućih političkih akcija – nakon pro-  
pasti izvan-parlamentarne ljevice – ova proturječna našla riječ, izraz i  
(dramatičnu) prezentaciju. Dovoljno je reći da je ključna figura postao  
Hamlet koji je za Hegela (i Lacana) 'moderna' dopuna Antigone. Da  
citiramo još jednom Schneidera: 'Izgledalo je kao da su se pred njima  
odjednom pojavili duhovi njihovih očeva u nacističkim uniformama, a  
njihovi su još uvijek živi očevo, s kojima su dvadeset godina večerali za  
istim stolom, bili optuženi za najstrašniji kolektivni zločin koji je jedna  
generacija počinila u ovom stoljeću.'<sup>31</sup>

# 203

7. rujna 1968.  
Skupina New York Ra-  
dical Women protesti-  
ra na izboru za Miss  
Amerike u Atlantic Ci-  
tyju okrunivši ovcu i  
bacivši grudnjake u  
kantu za smeće s nat-  
pisom sloboda. Poče-  
tak suvremenog radi-  
kalnog feminizma ili  
feminizma drugog  
vala.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



Schneider RAF-ovu kazališnu metaforu smatra potpuno prikladnom. Bombe, otmice i teroristički napadi nisu bili ništa drugo doli 'ubilački i samoubilački' pokušaji da se 'strgne maska' sa službenog lica autoriteta, iza koje su se, kako se sumnjalo, krila krivicom izjedena lica njihovih očeva. I da dalje razvijemo Schneiderovu analogiju: Schleyerova otmica bila je zapravo RAF-ovo izvođenje 'Mišolovke' kako bi se privukla pažnja kralja po imenu Helmut Schmidt, dok je sam Schleyer bio Klaudije koji je imao lošu sreću da ga je čuvao netko malo odlučniji od Hamleta, pošto ga njegovi tamničari nisu poštedjeli kao što je Hamlet poštedio život Klaudiju. Ovakav naglasak na odnos otac-sin u književnosti, u političkom aktivizmu i *Njemačkoj u jesen*, navodi nas na zaključaj da je njemački pokret protesta prije bio anti-autoritaran nego egalitaran, da je unatoč marksističkom političkom diskursu bio uhvaćen u obmanu patrijarhata: činjenice iz koje se feministički pokret morao sam izbaviti, možda baš zamjenjujući ovu 'hamletizaciju' njemačke poslijeratne povijesti vlastitom (agonizirajućom) 'antigonizacijom'?

### Fassbinderova Antigona

Ovo bi zaista mogao biti 'feministički' aspekt *Njemačke u jesen*, makar su većina njenih redatelja muškarci. Suprotno tome, moglo bi se paradoksalno tvrditi da dio koji najviše osporava bilo kakvu edipalizaciju nije dio Schlöndorff/Böll, već onaj koji je režirao Rainer Werner Fassbinder, u kojem glumi sam Fassbinder, zajedno s ljubavnikom Arminom Mayerom i majkom Lilo Pempeit. Epizoda prikazuje Fassbindera, naizmjenično golog i omotanog prljavim ogrtačem, nemirnog i znojnog, u njegovom sumornom stanu u Münchenu, maničnog zbog prekida vijesti, ciničnog i u nevjerici zbog samoubojstava u Stammheimu, u strahu od mogućih policijskih potjera i kućnih pretresa, na rubu živčanog sloma, naposljetku klonulog na podu u stanju nekontroliranog histeričnog naricanja.

U srcu političnosti ovog dijela je snažni uvod, a u stvari pažljivo isplanirano ispitivanje Fassbinderove majke u kuhinji, gdje tematizira dužnost neslaganja građana u demokraciji pod opsadom; ljudska prava ubojica, osobit užas koji su teroristi izazvali kod običnih muškaraca i žena, jer mogli su imati motive s kojima se teško ne složiti. S obzirom da Fassbinder navaljuje i drži prodike svojoj majci, iz nje izvlači zdravorazumski oprez 'normalnog' Nijemca koji ne želi riskirati vlastiti život, i konačno, priznanje da bi radije izabrala da je vodi autoritarni Führer, 'ali nježan i dobronamjerman', nego da se suoči s odgovornošću slobodnog govora. Izazivajući majku, omalovažavajući homoseksualnog ljubavnika, nazivajući bivšu ženu i tražeći od nje utjehu, nakon što se na televizijskom intervjuu odrekao braka kao umjetne zajednice, Fassbinder prikazuje niz susreta osmišljenih da bace sumnju na fiksijsko-narativni zaključak na kojem je izgrađen temeljni mit zapadnonjemačke demokracije, naime da su (muške) ideje samodiscipline, odgovornosti



i građanstine prekinule s autoritarnom osobnošću – vrijednostima Helmuta Schmidta koje će *Igra smrti* nostalgично oživjeti dvadeset godina poslije.

Razmatran na taj način, Fassbinderov prikaz samoga sebe je čin otpora i dvostruka Antigonina gesta, djelomično režirana u film za kojeg ga je Alexander Kluge vezao. Jer naposljetku, tri perspektive presijecaju se i u *Njemačkoj u jesen*, makar se ne slijede niti nadopunjavaju kao u Breloerovom filmu. Prvo, Klugeova generacijska linija 'od očeva do sinova unakrsno' najeksplicitnije evocira međutekst Hamlet-Klaudije; u Schlöndorff-Böllovoj 'Antigoni' sestra se sukobljava sa sestrom u susretu Antigone i Izmene, tema koju će Margarethe von Trotta (tada Schlöndorffova supruga i suradnica na *Katharini Blum*) obraditi u *Njemačkim sestrama*, dok je u Fassbinderovoj epizodi prisutna razmjena između majke i sina, gdje je primarna incestuozna veza majka-sin toliko eksplicitna da to na učinkovit način poništava edipovsku liniju od (krivog) oca prema (krivom) sinu, kao što je to analizirao Schneider.

Dok Klugeovi segmenti istražuju, kao što smo vidjeli, znakovite paralele dvostrukog pogreba koji su simetrično izokrenuti, i preko osi dvaju očeva i dvaju sinova stvaraju priču s namjerom zadržavanja disparatnih trenutaka ovog filma u kojem postoje mnogi glasovi, oni također učinkovito 'sadržavaju' njemačku povijest, postavljajući manje ili više uređeni niz ogledala koja postavljaju u ravnotežu dva perioda, Njemačku u četrdesetima i sedamdesetima. Ali kao što to na čistac iznosi Fassbinderova epizoda, nijedno takvo podvostručivanje sa strukturnom svrhom, niti gomilanje situacija koje aludiraju na klasičnu Antigonu ne mogu 'pripitomiti' fantazmatsku moć koja isijava iz događaja. Fassbinder u nekom smislu pokušava u prikazima napisati drukčiju vrstu asimetrične razmjene: Klugeova anti-Antigona u tragi-komičnom molu, njegova heroína Gabi Teichert, učiteljica koja zbog nemogućnosti pronalaska njemačke povijesti umjesto da zakopa tijelo, odlazi iskopati ga lopatom iz smrznutog tla. Fassbinderova epizoda pred nas ne postavlja odsustvo nepokopanog tijela, već 'jedno tijelo previše': nasilan, pretili, goli, ogavan materijal koji konfrontira i napada gledatelja, zahtijevajući od Antigone da obilježi mjesto gdje žalovanja još nije bilo, da nas podsjeća na nesvodljivu neobičnost upletenu u njenu teškoću.

U nekom smislu, Fassbinderova režija je bliža duhu Sofoklove Antigone no što je to Schlöndorff/Böllova skica Antigone. Tematizirajući oba Antigonina nemoguća izbora – onaj o nepokopanom tijelu i onaj o ljutom sučeljavanju s Kreontom, Fassbinder izvodi gotovo klasičnu recipročnost, kao što je izraženo u stihomitiji – razmjeni rečenica – kad se svađa s majkom, prizivajući i istovremeno izokrećući susret Kreonta (moći, države, budućeg tasta) i Antigone (pojedince, žene, kćeri), gdje formalne podudarnosti još jače podcrtavaju različite nizove ne-podudaranja, nejednakosti, nepravde, cijelo to vrijeme skrivajući od naših očiju činjenicu da moć, mogućnost za otpor dolazi iz tog ne-

# 205



**18. rujna 1968.**  
Predsjednik Meksika  
Gustavo Díaz Ordaz  
naređuje vojsci oku-  
paciju kampusa Na-  
cionalnog autonom-  
nog sveučilišta,  
najveće visokoškolske  
ustanove u Latinskoj  
Americi.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



podudaranja između sina i majke, između muškog i ženskog subjektiviteta. Ovdje se sučeljavaju Fassbinderova (terorizirajuća) samopra-vednička tvrdoglavost i majčina iskrenost razumnog, makar kukavički prilagodljivog 'pragmatizma', dok – naglašeno naglim rezovima i montažnim efektima – grčeviti, naričući, drhteći Fassbinder ostaje nezaštićen od simbolizacije ili reprezentacije koju mu nudi ljubavnik Armin. Osim ako se eksces koji nadomješta reprezentiranje ne shvati kao čin izlaganja koji poništava nezaštićenost, Fassbinderovo seksualizirano samoizlaganje svojom frontalnošću prema gledatelju nameće nemoguću konvergenciju promatranja i pogleda. Ono što se čini nesamosvjesnim izrazom besramne ranjivosti u stvari je oblik ekshibicionizma koji pokušava natjerati nadzornu mašineriju – u *Njemačkoj u jesen* država je prisutna kroz sirene patrolnih automobila koje zavijaju u noći i policajaca na konju koji kamera snimaju one koji tuguju na Ensslininom pogrebu – da 'se pokaže' i tako dopusti Fassbinderu da manifestira oblik prkosnog suglasja u kojem je gledatelj nužno impliciran u onoj mjeri u kojoj je on(a) isključen(a).

Vraćajući se nakon Fassbinderove Schlöndorff/Böllovoj epizodi *Antigone*, ne možemo se prestati pitati ne 'prosljeđuje' li ova prva na suptilan način svoju heroinu. Stavljajući diskusiju o televizijskoj produkciji u središte *Njemačke u jesen*, i stvarajući metaforične poveznice između Sofoklove drame i verzije političkih događaja ('buntovna žena', 'samoubojstvo', 'čvrsta vlast') kao ironičnog spoja klasične drame i suvremenih događaja, Schlöndorff/Böllova *Antigona* uvučena je u zrcalne labirinte čudnovatih ponavljanja i dvostrukih simetrija – zrcaljenje kojem svjedoče i 'duplikati' unutar epizode, na primjer Ismena i *Antigona* kao da izgovaraju prolog jednim glasom. Dok drama, pa i interpretacije Hölderlina, Hegela, Brechta i Strauba/Huilleta govore o radikalnoj nesumjerljivosti subjekta i države, Kluge i Schlöndorff zavedeni su simetrijom, ravnotežom i ponavljanjem. Oni dopuštaju svojim pričama da postignu gotovo 'klasični' rasplet, što kontaminira njihovu verziju njemačke povijesti, jer se takav duh jako podcrtanih dramatičnih ironija i strukturalnih paralela čini udaljenim ne samo od singularnosti *Antigoninog* čina, nego i suprotan smjeru prema kojem je njen etički narativ okreće: dvaput mora birati, i oba puta mora izabrati protiv sebe. Također 'ovladava' njemačkom prošlošću puštajući je da metaforički klizne u veliku priču o očevima i sinovima.

To što je *Njemačka u jesen* naposljetku pomirljivija no što su njeni autori namjeravali, ukazuje i na povijesni problem – onaj kojeg toliko vješto postignuto okretanje perspektive u *Igri smrti* čini eksplicitnim. Ponovno ispisivanje samih tropa tragedije dopušta Kreontu da preuzme kontrolu drame, a s njom i 'vruće jeseni'. Ovdje se, također, nudi čin predavanja, prešutna pomirba s prethodnom generacijom, gdje bivši vojnici 'odgajaju' buduće kapetane industrije, dok se televizijska nacija ujedinjuje u simpatiji prema nužnoj žrtvi Schleyeru i patrijarhalnom patriciju Schmidtu, pažljivo slušajući potonjeg i njegovu savjest, njego-

32 Gerhard Schroeder, u vrijeme pisanja teksta SPD-ov kandidat za kancelara je Baader-Meinhof generacije, i svjesno se modelira po Schmidtu. Nadalje, u vladu u sjeni uveo je zamjenika 'zelene partije' Otta Schilyja, koji se 1977. istaknuo kao jedan od odvjetnika koji su branili zatvorenike u Stammheimu

vu molbu da pragmatizam nadvlada neslaganje, i njegovo kategoričko 'ne' teroristima, sada i ubuduće. Nakon ovog *coup d'état par l'état*, gdje je moglo biti tlo s kojeg bi RAF nastavio – čak i unutar zakona? Međutim, kakav je zupčasti teren napušten u takvom šavu, takvom napretku ka završetku?

### Preokreti i probe: 'unheimlich' ili 'klamheimlich'?

Povijesni problem dotaknuo se problema njemačkih socijaldemokrata. Nakon što su ostavili središnje tlo politike (ali i nacionalnog identiteta) kršćanskim demokratima na više od pedeset godina, oni osjećaju potrebu da posegnu za svojim tлом i da se pokažu domoljubima, doprinoseći generacijskoj liniji nacije, takoreći proizvođači 'dobre očeve'. *Igra smrti* odrađuje taj ideološki posao nacionalne konsolidacije s velikom retoričkom moći i s narativnom vještinom, 'odgovarajući' *Njemačkoj u jesen* i promovirajući vlastite političke ciljeve, sad s očima uprtim prema predstojećoj eri u Njemačkoj poslije Kohla, gdje druga pragmatična, socijaldemokratska vlast čeka u sjeni, i spremna je u svrhu dolaska na poziciju moći čak i pokopati razmirice sa 'zelenima', koji su sami parlamentarni nasljednici militantata iz 1968.<sup>32</sup> *Igra smrti* bila je potrebna da bi se eksplicirao nagovještaj koji su Kluge i Schlöndorff možda već upisali u svoj film ostavljajući mogućnost revizionističke obrade, jer Broleor također svom filmu dodjeljuje zadaću tugovanja i upravljanja sjećanjima nacije i nakon ujedinjenja opet pregovaranjima o povijesnim prekidima. Je li u svrhu tog vezanja i zacjeljivanja dakle potrebna dupla izdaja, tragične ženske heroine i tragikomičnog osvetničkog terorista? Ponavljanje koje pokopava tijelo i istjeruje duha definitivno odvajajući poslijeratnu povijest i politiku od Hamleta i Shakespeara?

*Igra smrti* govori o još jednoj suvremenoj temi, s obzirom da veoma rezolutno odbija ponoviti dominantnu reprezentacijsku gestu sedamdesetih, da se Zapadnu Njemačku nepromjenljivo doživljava kao onu koja ne posjeduje sadašnjost osim u obliku 'post-' sadašnjosti. Na primjer, za *Njemačku u jesen* da prikaže događaje 1977. u obliku klasične tragedije – makar tragedije s revolucionarnom heroinom – jest učiniti sadašnjost 1977. prvo i najviše funkcijom prošlosti, upakiravši je, kao što je naznačeno, u paradigme 'vraćanja potisnutog'. Ponavljanja *Igre smrti*, nasuprot tome, odvajaju od događaja 1977. prošlost koja sama referira na sadašnjost 1997. To se čini bez poricanja veze s nacizmom i ratom, tematizirajući je eksplicitno kao dokaz kontinuiteta i tradicije (vojničkih vrlina), radije nego kao 'vraćanje potisnutog' ili neovladane prošlosti. Na temelju ovog središnjeg preokreta – pomaka u poistovjećivanju progonjenih terorista k okruženim vojnicima pozvanima da služe demokratskoj državi – film konstruira kontinuitet socijaldemokrata koji ostaju domoljubi služeći svojoj zemlji u ratu jednako časno kao što stoje uz naciju u uvjetima bliskim građanskom ratu.

# 207



L'UNIFORME  
DE L'ESPION

NEANDER

### 2. listopada 1968.

Na Plaza de las Tres Culturas u četvrti Tlatelolco u Mexico Cityju, nakon 9 tjedana studentskih nemira, policija i vojska otvaraju vatru na studente ubivši između 100 i 300 ljudi.

ELSAESSER, THOMAS

*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.



No, ono što vrijedi za socijaldemokrate sad je dakle postalo istinito i za RAF: i njihove su poruke bile dvostruko kodirane. RAF-ovi pamfleti govorili su o nacističkoj prošlosti, a njihovo intuitivno vraćanje Hamletovoj strategiji predstave unutar predstave nije bilo ništa doli arhetipski slučaj provociranja 'vraćanja potisnutog'. Ali sredstva koja su upotrebljavali, istovremeno izražajno metaforička i izrazito doslovna, također su upućivala na nešto drugo i podržavala drugi glas, drugi diskurs. Ako se vratimo onom što je bilo rečeno o fascinaciji RAF-om u to vrijeme – zabrinjavajuće pitanje 'simpatizera' – tada se čini da su i ti pristaše bili međusobno podijeljeni. Starija generacija liberala, kao što su Heinrich Böll ili Günther Grass, pristajući na termine 'povratka potisnutog', vidjela je motive ovih prividno besmislenih činova nasilja ukorijenjenih u prošlosti. Oni su se zalagali za dijalog sa zapadnonjemačkom buntovnom mladeži, prepoznajući u RAF-ovim krvavim djelima silu poznate povijesti, gdje su najgori ekscesi lijevog, ali i fašističkog uličnog terora iz godina Weimara uprizorili nelagodan (*unheimlich*) povratak.

Međutim, za mlađu generaciju simpatija nije bila generirana kroz tu nelagodu (*unheimlich*). Radije, njihova je simpatija postala poznata kao *klammheimlich*, nakon što je zloglasni studentski manifest izrazio 'posredno zadovoljstvo' (*klammheimliche Freude*) zbog smrti jedne od RAF-ovih najistaknutijih žrtava, generalni tužitelj Siegfried Buback.<sup>33</sup> Bijes koji je uslijedio nakon ovog prividno bešćutnog izraza odobravanja ubojstva, nekako je promašio svoju metu. Danas je jasno da se značajan segment RAF-ove popularnosti nalazi u mnogim vrstama posredovanosti koje je njihov dolazak na scenu omogućio vlastitoj generaciji: čak ako ni činovi nasilja niti RAF-ovi politički ciljevi nisu bili percipirani kao razumni, njihovi načini interakcije, snažan moral i taktike intervencije bili su doživljeni apsolutno suvremenima, često kao vitalna društvena avangarda. To je bilo tako zato što je njihova politika postigla estetski raskid, a njihova se praksa ugnijezdila u kulturu akcije koja se oblikovala na nekoliko (ne uvijek eksplicitno politiziranih) fronti: još više nego u romantičnom holivudskom klišeju odmetničke bande u bijegu, Baader, Meinhof, Ennslin i Raspe pripadali su kulturi happeninga, graffiti umjetnosti i fluksus pokretu, uličnom kazalištu, Live teatru: njihova energija bila je usmjerena prema van, i naličovala je djelovanju zupčanika žestoke eskalacije prema situacionističkim urbanim *dériveima*. Istina, neki od RAF-ovih akrobacija nenamjerno su podsjećali na filmske scene (ne nužno iz holivudskih filmova): scena dječjih kolica gurnutih pred Schleyerov auto kako bi vozač zaključio izgleda kao da je posuđena od Ejzenštejna; ostale spektakularne akcije uključujući pljačke banaka i automobilske potjere ponovno su odigravale scene iz Godardovih *Band a Part* (1964.) i *Week-end* (1967.), i ako ćemo vjerovati Stafanu Austu, kveljenja u zatvoru u Stammheimu izgledala su kao da su braća Marx zalutala u zatvorsku šalu Macka Sennetta.<sup>34</sup> Duplo kodiranje u ovom igranju uloga i reference prema fil-

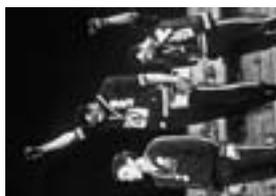
- 33 'Nachruf' (potpis: Mescalero iz Göttingena), *ASTA: Göttinger Nachrichten*, svibanj 1977.
- 34 Stefan Aust, *The Baader Mainhof Complex*. No također vidi izvještaj zatvorskih čuvara u *WDR Info*, studeni 1996.
- 35 Herold, koji je nekoć tvrdio da treba razumjeti terorista kako bi se moglo boriti protiv terorista, i sam je jedan od tragikomičnih žrtava, zadnjih dvadeset godina prisiljen na život u vojnom kompleksu, zbog straha od reprize. Dirk Kurbjuweit 'Gefangen für alle Zeiten'. *Die Zeit*, 8. kolovoz 1997, str 8.
- 36 Helmut Karasek, 'Deutschland im Herbst', *Der Tagesspiegel*, 25. lipanj 1997, str. 21; Heinrich Breloer, citiran u *WDR Info*, studeni 1996; Mariam Lau, 'Der Deutsche Herbst als Exorzismus', *Merkur* br. 585, prosinac 1997, str. 1092.

mu imali su svoje strateško mjesto u neprestanoj razmjeni pogrešnih podataka i dezinformacija između RAF-a, policije i tiska. Priča o dječjim kolicima je dobar primjer: je li to istinit događaj ili fikcija? Je li to nešto što je policija izmislila kako bi pokazala koliko su zapravo teroristi nehumani ('žene' u RAF-u koje izopačuju najosnovniji majčinski instinkt) ili su teroristi 'citirali' stepenice u Odessi iz *Krstarice Potemkin* (1925.) ili pak spartakovsku pobunu iz 1918. u Berlinu i Münchenu, kako bi se ucrtali u povijesnu ikonografiju Revolucije? Ove post-situacionističke generalne probe za veliku 'sveopću promjenu' sadržavale su previše i premalo 'stvarnosti', dopustivši neprekidnoj nesigurnosti referencije i namjere da lebde nad spisima. No to je bio i dokaz intenzivne upletenosti obiju strana, koja je čak proizvela, u liku Horsta Herolda, sakupljača informacija, računalnog stručnjaka i načelnika Federativnog ureda kriminalnih istraga – vrstu 'Juvea' koji je strastveno i predano odmjeravao lukavost s RAF-ovom verzijom 'Fantomasa'.<sup>35</sup>

### Negostoljubivi gradovi

Slušati RAF uživo mora da je bilo neugodno nekim od njihovih simpatizera, čak i 1977. godine: arogantni, u žargonu i opsjednuti sami sobom, njihova artikulacija bila je bez zaigranosti ili znakova političkog šaljivdžije. Umjesto da ostave mjesta mogućoj ironiji prilikom krštenja obloženog ormara u kojem je Schleyer bio čuvan 'zatvorom ljudi', fraza se doimala tek iritantno pompoznom, a istinski užasne riječi kojima je objavljeno Schleyerovo ubojstvo, s pravom su osuđene 'prezrivima' ne samo prema njegovom životu već prema 'ljudskom životu'. Kad su se novinari prisjetili tih trenutaka u 1997, lako su uspjeli zadržati moralnu distancu citirajući RAF-ove odvažnije izjave, govoreći o oholosti, patetici i podsmjehivali se kompliciranoj retorici.<sup>36</sup> Ali, s isključenim zvukom, tv-snimke masovnih demonstracija, slike prevezanih lica u novinama ili zrnate fotografije zapaljenih automobila u sporednim ulicama govorili su drukčijim jezikom. Istina, one govore o nasilju, o gomilama, o sukobu, no iznose na vidjelo i nešto što otežava držanje na distanci, jer vremenska udaljenost čini blizinu u drugom registru upečatljivijom. Postaje očito da RAF-ova omiljena prizorišta akcije – ulice, javne zgrade, robne kuće, nepoznati podvožnjaci – sada označavaju sveprisutnu topografiju vizualnih znakova: grad, urbana scena u pokretu. Iznenada postajemo svjesni u kojoj mjeri su ovi 'urbani gerilci' – i policija koja je kontrolirala gomilu – ne samo bili dio općenitije transformacije građanske domene i javne sfere, nego su zapravo igrali vodeću ulogu u činjenju promjena vidljivima. Kao što znamo, ova javna sfera u nastanku radikalno je re-kodirala gradove razvijenog svijeta, proizvevši novu vrstu pokretljivosti, reflektirala promjene radnih uvjeta i dokoličarskih navika, uvela nove načine nastanjanja i korištenja domaćeg okružja, ukratko, učinila je sam prostor političkom kategorijom.<sup>37</sup>

# 209



### 16. listopada 1968.

Američki atletičari Tommie Smith i John Carlos, zlatni i brončani s utrke na 200 metara, članovi Olimpijskog projekta za ljudska prava (OPHR) za vrijeme intoniranja američke himne salutaraju na Black Power pozdrav s crnim rukavicama na visoko uzdignutim rukama, bosonogi u crnim čarapama. Srebrni Australac Peter Norman u znak podrške nosi beždž OPHR-a. Češka gimnastičarka Vera Časlavská za vrijeme intoniranja sovjetske himne stoji pognute glave.

### ELSAESSER, THOMAS

*Antigone Agonistes:  
urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.



Sagledan u tom svijetlu, RAF može biti odgovor: ne na poznati *The Inability to Mourn* Alexadera Mitscherlicha, gdje je eminentni freudovski socijalni psiholog pokušao predstaviti svoje čitanje *Antigone* i objasniti zapadnonjemačku amneziju nacističkog razdoblja, već na drugu – tada gotovo jednako kontroverznu Mitscherlichovu knjigu, *Die Unwirtlichkeit der Städte* ('Negostoljubivost gradova'), u kojoj napada suvremeni urbanizam i modernističke visokogradnje za poticanje obiteljskog nasilja, uništavanje zajednice i devastiranje povijesne gradske jezgre više no što su navodni bombaški pohodi uspjeli tijekom 1944-45 godine.<sup>38</sup> Ukoliko je jedan podtekst RAF-ovih taktika urbane gerile naseljen Mitscherlichovom jeremijadom, tada to čini s preokretom: mnoge fenomene koje je Mitscherlich gledao s rastućim očajem kao simptome društvene entropije, RAF je koristio produktivno, čak i kreativno. Pokvarenost prigradskog bezakonja, anonimnost stambenih blokova, gdje nitko ne priča sa susjedima i gdje kupovanje, uslužne industrije i novčani lanac definiraju kvalitetu života: to su postali subjekti situacionističkog lutanja i brechtovskih čina *Umfunktionieren*. Stanarina za trosobni stan u spavaćem naselju pokraj Kölna u kojem je Schleyer bio svezan i zatočen šest tjedana plaćena je gotovinom. Manje od dvije minute odaljenosti od silaska s glavne međudržavne autoceste, stan je bio na trećem katu petnaesterokatne visokogradnje, s pogodnim podzemnim parkiralištem i dizalom: zgrada gdje se ni domar kasnije nije mogao prisjetiti tko je točno živio tamo.<sup>39</sup>

Tražiti mjesta gdje je RAF otimao svoje žrtve, nalazio utočišta i sukobio se s policijom znači ispitati začudno poznatu, a ipak dislociranu topografiju. RAF je napadao bankare i industrijalce u sporednim uličicama njihovih vila, ali utočišta su nalazili u novim urbanim visokogradnjama. To što je RAF opravdavao svoje akcije grijehovima i propustima njemačke poslijeratne povijesti i anti-imperijalističkom, pro-vijetnamskom borbom, blijedilo je u uspoređi s njihovom brutalnom aktualnom prisutnošću ali i fantomskom neuhvatljivošću u novim pješačkim kupovnim područjima oslobođenim od prometa, gdje su grijesi djela bili arhitektonski, ili na naslovnicama dnevnih novina i sveprisutnim 'wanted' plakatima u svakom poštanskom uredu, gdje je brutalnost bila tipografska. Ali njihova sveprisutnost, blizina i istovremena 'podzemna' egzistencija mnogo je dugovala i načinima na koji su zauzeli i iskoristili mjesta koja je Mars Augé nazivao *les non-lieux*, tipična suvremena 'nemjesta': skretanja s brzih cesta, prigradska tramvajaska raskrižja, pustopoljine industrijskih posjeda, protežnosti kućanskih konglomeracija.<sup>40</sup> Breloer u *Igri smrti* razvija oštro oko za takva mjesta, na način da upotrebljava novinski i tv materijal, učinkovito ga suprotstavljajući u ponovnim izvedbama s nekim simbolički predodređenim i lažno idiličnim lokacijama, kao u posljednjoj sceni, gdje konstruira istinosnu tablicu iz postavki i okolnosti Schleyerova ubojstva: na srednjoj udaljenosti, tijelo koje pada prema naprijed na travnatom brdu, nasuprot večernjem suncu, s impresivnim 'germanskim' stablima koja se granaju u pozadini.

- 37 Literatura koja mapira te promjene postala je preglomazna za fusnotu. Uz klasike kao što su Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (New York: Random House, 1961) Manuel Castells, *The Informational City* (Oxford: Blackwell, 1989) i Richar Sennett: *The Conscience and the Eye* (London: Faber & Faber, 1990) mogu se spomenuti nedavne zbirke poput M. Sorkin (ur.), *Variations on a Theme Park* (New York: Hill & Wang, 1992), R.T. Le Gates i F. Stout (ur.), *The City Reader* (London: Routledge, 1996) i N. R. Fyfe (ur.), *Images on the Street* (London: Routledge, 1998).
- 38 Alexander Mitscherlich, *The Inability to Mourn* (London: Tavistock, 1975) i Alexander Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit der Städte* (Frankfurt: Suhrkamp, 1965).
- 39 Vidi 'Der Herbst der Terroristen', *Der Spiegel* br. 38, 15. rujan 1997, str. 43
- 40 Marc Augé, *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity* (London: Verso, 1995)
- 41 Istaknut prikaz Baaderovog portreta u 'Deutsche Photographie 1890-1990.', izložba u Bonn muzeju Federalne Republike, siječanj-srpanj 1997.

Ironija je zajedljiva i u mom argumentu. Jesmo li s tim mjestima još uvijek u svijetu tragične pozornice? Ne mislim da *Igra smrti* pripada žanru televizijskih doku-drama dok *Njemačka u jesen* prati drukčiju filmsku estetiku. Radije, pojavljuje se dodatna sumnja u paralelizam potonjeg s Antigonom, ali i u moju tvrdnju o Kreontovom povratku u prvom: paralele i kontrasti provjereno počivaju na primjenjivosti i ispravnosti kazališne metafore. Istina, kulturna aktualnost daje 'drami' vruće jeseni moćan patos, ali i skriva brojne povijesne slijepe točke koje dolaze iz tih reprezentacija urbanih mutacija. Na primjer, ignorirajući mutnu ikoničnost identiteta fotografija, kičasti jezik slogana, plakata i grafita ili pak eruptivnu prisutnost terorista u urbanom tkanju, kazališnu metaforu može se optužiti da 'obične kriminalce' čini dostojnim težine visoke tragedije. No, za poantu je možda važnije da ona riskira pogrešno identificiranje medija u kojem se događaji nisu toliko odvijali koliko su slijedom vremena zadobili povijesni značaj.

Ulica – ne kao metafora pozornice, već sinegdoha urbanog prostora: to ne znači da učinci 'Antigone' i 'Hamleta' nisu postojali – očito jesu, jer su se spremno prilagodili. No, jesu li takvi interpretativni potezi mogli postati tek tragovima političke kulture koja je u svojoj kognitivnoj karti učinila kazališnu pozornicu središnjom, umjesto grada, medija i urbane scene? Sročeno preciznije, je li RAF u 1977. preteča pomaka od (elitne) politike pozornice/parlamenta/agore prema (uličnoj) politici kulture događanja i zabave, kao i pomaka od književnosti i drame prema fotografiji, tisku i elektronskim medijima?

Drugo je pitanje jesu li teroristi bili svjesni ove promjenjive prostorne semantike? Njihova retorika sugerira da nisu, ali drugi dokazi pokazuju da jesu. RAF-ova upotreba znakova ulica i mjesta urbanog prostora, komandnih naslova slogana, zvučnih isječaka, video-vrpca i fotomontaža stavlja ih neočekivano u red sa Zapadnom Njemačkom koja se 1960. godine rekonstruira ne samo kao zapadna pluralistička liberalna demokracija, već sama sebi samosvjesno konstruira logo za ime brenda. Asocijativni lanac kojeg RAF-ova ikonografija – sadržavajući sredstva kao i ciljeve njihovih akcija – evocira lijepo je sumiran u već citiranoj dosjetki, naime preimenovanju BMW-a u Baader-Meinhof-Wagen. Može se početi tragati za drukčijom vrstom transformacije oko ove druge mitologije (izvedene od Barthesa prije no od Barda), sadržane u slikovitoj figuri Andreasa Baadera.<sup>41</sup> Ona locira RAF usred pomaka koji – iako nije nepovezan s urbanizmom, ipak je različit od njega, naime pomaka neuhvatljivo sveprisutne kulture mladih, gdje su brzi automobili, kožne jakne, mačo stavovi i nasilje odigrali nejasnu ulogu, budući da mogu značiti i depolitizaciju. No jedna očita ironija pojave poput Baaderove leži u činjenici da je zasljepljujuće oštra anti-američka retorika egzistirala pokraj njegovog ponašanja, oblačenja i formi izražavanja koji su bili u osnovi američki. Možda ne bi trebalo zaboraviti da je odrastanje uz geografsku i kulturalnu masivnu prisutnost oružanih snaga SAD-a, prvo kao okupatora, potom kao vidljivih

# 211

**Studeni 1968.**  
Richard Nixon pobjeđuje na predsjedničkim izborima.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



podsjetnika na NATO i Hladni rat, isto tako ostavilo nasljeđe njemačkim adolescentima koji su sanjali o (mora da se tako činilo) slavnim životima američkih vojnika, provedenih na rubu i u materijalnom obilju. S obzirom da su mladi Nijemci gledali kroz bodljikavu žicu kako 'drugi' igraju košarku ili voze kabriolete, zavist se miješala s divljenjem. Dio zavisti kasnije je izbio na površinu kao anti-amerikanizam, ne uspijevajući posve ugasiti divljenje koje je postalo težnjom za oponašanjem.

U jednakoj je mjeri nejasno što se isprepliće s ovom obrnutom identifikacijom i gradi drukčiju teksturu asocijacija, osjećaja i vrijednosti, stoga što istovremeno cijenjena i omražena istaknutost njemačkih ikona ekonomskog čuda odražava arogantni (ali i malograđanski) establišment, samozadovoljno 'wir sind wieder wer' ('opet nešto značimo'). Osim auto-moto vještine iza loga VW-a, BMW-a, Porschea i Mercedesove zvijezde, na pamet pada ikona Lufthanse na zrakoplovu u Mogadishu, ili elegantne uniforme spasilačke GSG 9 postrojbe: šuma simbola poslijeratne Njemačke, koji kao da su se željeli natjecati s američkim simbolima poput zlatnih lukova Big Maca, Coca-Cola boce i levisica. Ova 'svojstva dizajna' zapadnonjemačke duše u kojima je RAF sudjelovao istovremeno ih žestoko odbacujući. Usred takve oscilirajuće semioze u kojoj su mimetični impulsi 'glumljenja' i 'izvođenja' bili centralni, čini se kako drama RAF-a i vruće jeseni nije spojiva s pojmom 'katarze' ili pročišćenja od straha i žaljenja, implicitnog u 'tragičnom' žanru Antigone koji je događajima dao metaforički prostor, ali jednako je tako nespojiva s 'klasičnim narativom' kroz koji je *Njemačka u jesen* nastojala oblikovati njemačku povijest u cjeloviti niz nakon slova 1945.

Ako se može govoriti o javnoj sferi uravnoteženoj između teatralizacije i medijalizacije, onda je RAF predstavljao značajni rez: proglasi su im bili teatralni, a djela lukavo medijalna. Drugim riječima, RAF-ova se ideologija već u ono vrijeme doimala ukočenom, potrošenom, suviše upotrebljavanom,<sup>42</sup> a opet ih je njihov način obraćanja javnosti činio vjerodostojnima i učinio autentičnom vezu između terorista i njihovih suvremenika. RAF je 'pogodio stvar' što se tiče medijalnosti svoje poruke, čak ako je ono što su rekli bilo inscenirano i samosvjesno, a akcije politički tupe i opscene. Ovaj 'deklarativni aparat' bio je, kao što sugeriram, povezan s onim što se danas podrazumijeva pod 'popularnom kulturom' ili srednjestrujaškom kulturom mladih, koja je u to vrijeme bila mnogo manje jasna, razvučena između urbano-gerilskih taktika nasilja i krvavih akcija onoga što će postati RAF-ov 'gerilski urbanizam', medijsko-književni, ali i grub i lomljiv intervencionizam koji je držao ljude u stanju ropstva. Ne samo to: dao je studentskoj generaciji '68. dojam da su izazvani pronaći odgovor, da su pozvani da budu ili 'unutra' ili 'vani'. Moguće da je to bila prava drama 'simpatizera': da se osjete upletenima u državnu politiku, ali nije sigurno u ime čega.

- Vidi Mariam Lau, 'Der Deutsche Herbst als Exorzismus', Merkur br. 585, prosinac 1997, str. 1080-1092.
- 43 Michael Dreyer, 'Das Muß genächt werden: Frakturen aus dem Lazarett einer ungeschriebenen Geschichte'. *Die Beute. Neue Folge* (1988), str. 171-185.
- 44 *Die Beute*, str. 174
- 45 Dietrich Diedrichsen, 'Der Boden der Freundlichkeit', *Die Beute. Neue Folge*, 1998, str. 44-45.

### Ulično nasilje kao ulični kredibilitet super-grupe

Ideja je ilustrirana u autobiografskom eseju objavljenom u *Die Beute*, časopisu nove ljevice u devedesetima, u kojem članci o Raymondu Williamsu, 'Manhattan nakon Warhola i Nana Goldina' i Courtney Love stoje pokraj djela koja raščlanjuju njemačku muzejsku kulturu ili smrt njemačkog radikalnog filma. U 'Frakturama iz ambulante neobjavljene povijesti' Michael Dreyer opisuje kako je prvi put reagirao na RAF kao školarac, ili radije, kako je zaštićen prekrivačem obiteljskog života pokušao protumačiti radijske izvještaje i televizijske vijesti sjedeći u sobi ili šetajući ulicama navečer.<sup>43</sup> Za Dreyera, RAF-ovo ulično nasilje nije bilo samo ulični teatar, ono je bilo vrsta 'glazbe' ('nema više/samo riječi'). Osjećao je njihovo političko nasilje kao udaraljke koje se urezuju u monotoniju svakodnevice, oblik tjelesnog 'osjeta' koji je, nalik na rock glazbu, donio neverbalne izraze i otvorio novi subjektivni prostor. Također, uspoređuje njihove akcije s Walt Disneyjevom definicijom animacije: 'plauzibilna nemogućnost'. Takva prisjećanja dvostruko su iznenađujuća, zbog podržavanja estetiziranog nasilja, ali i sjećanja na RAF kao nešto neverbalno, kad je zapravo, sa svojim pamfletima, izjavama, porukama za tisak bio hiperverbalan. Ovaj propust u sjećanju potvrđuje da se verbalno nije percipiralo kao riječi, već kao materijalni znakovi, a znakovi ne kao poruke, već kao oblici, zvukovi i boje.

Dreyerova prisjećanja stoga su korisna kao zapis nepriznatih ali i suviše stimulirajućih oblika identifikacije. On govori o RAF-u kao jedinog njemačkoj super-grupi ('Crosby, Stills & Nash princip oružane borbe') i zaključuje da se RAF upustio u 'stilski rat',<sup>44</sup> zamaskiran u 'međunarodni marksizam': teroristi su doslovno projurili kraj debata političkog aktivizma o 'formi' i 'problemu' do slave i za svoje simpatizere nesvjesno utjelovili njemačku verziju popa, koji će se kasnije tek definirati kao idiom, medij ili način participacije. Za druge, RAF je čak nastavio intervencionistički rad pojedinih književnih avangarda, a pop-polemičar i kulturalni analitičar Dietrich Diedrichsen pita se: gdje locirati simbolični prekid između ranog entuzijazma Vespera i Ensslin prema modernoj poeziji i rascvjetale RAF-ove dikcije, prisutne u porukama napisanim na pisačkoj mašini malim slovima, na koju su utjecali supkulturni kolokvijalizmi, a oblikovala je decizionistička retorika koja slavi orgije jednolinijske rečenice?<sup>45</sup>

Diedrichsen nastavlja pratiti linije procjepa poetike revolta, možda zaslugu Brechta, ali linije koja bira kratkoću bližu oglašavanju i marketingu, vođena samosvjesnom promocijom ležernosti, anti-establišment životnih stilova i uličnog kredibiliteta. Zahtjevi su se vrtjeli oko 'političke borbe' i 'međunarodne solidarnosti': ono što je ostavljalo dojam (a često i osvajalo naslovnice tabloida) bili su brzi automobili, žene i oružje. Tu se vraćamo Andreasu Baaderu, koji je samog sebe profilirao kao inkarnaciju narcisističkog, samo-dotjeranog junaka radničke klase, vještog u bježanju, pucnjavama i bombaškim napadima.<sup>46</sup> No

# 213

28. studenog 1969.  
300,000 metalskih rad-  
nika manifestira u  
Rimu

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



tačak stav maskira kulturni sraz unutar RAF-a (koji je sadržao spisateljicu, Ulriku Meinhof i odvjetnika, Horsta Mahlera), kao i između RAF-a i akademski obrazovanih studenata književnosti, čineći tako prvu generaciju nalik na retrovizor – zakašnjelima, žestoko moralizirajućima i vatreno protestantskima – ‘seksa, droga i rock’n’rolla’ prije no njihovim produžecima kroz druga sredstva. Kulturni sudar, doduše, naglašava izostanak (autentično domaće) pop-kulture u Njemačkoj dobrano do u sedamdesete, uključujući i film, gdje su opsesija Wima Wendersa s američkim rock bendovima, pastiši R. W. Fassbendera isprva gangsterskih B-filmova, a kasnije sirkovskih melodrama polučili oštar reljef s tim manjkom. Za razliku od Britanije, Njemačka nije odgovorila na američku ‘invaziju’ dosjetljivošću, ironijom i kreativnom mimikrijom Beatlesa ili Rolling Stonesa. A opet, različito od Francuske, sa svojim situacionističkim sloganima *l’imagination au pouvoir* svibnja ’68, njemačka politička kultura mladih bila je gotovo isključivo ograničena na sveučilišne krugove, vođena teorijom i (budući da je to bila poslijeratna Njemačka) dokazala se iskrenijom, sistematičnijom, tvrdoglavijom (i napokon više traumatiziranom i traumatizirajućom) čak i od talijanskih i japanskih nasilnih protestnih pokreta.<sup>47</sup>

Prisutnost na ulicama, organiziranost u ‘ćelije’, munjevite pljačke banaka i bankarskih domova mogli bi se shvatiti kao dio potpuno ambivalentnog modernizma predstavljenog od strane RAF-a, koji je pomogao kulturi mladih da se pokrene, ali je skrenuo prema posve drugom smjeru. S druge strane, postavlja se pitanje nije li tehnološki fetišizam Jan Carla Raspea i Andreasa Baadera anticipirao yuppieje te mlade kulture, izumivši električne naprave, prespajajući žice na zvučnicima kako bi služile kao radio-prijamnici, šaljući videoprpce tv-odašiljačima, čak i prije nego što su računalo i prijenosni telefon učinili komunikaciju ‘elektronskom’, ‘mobilnom’ i ‘multimedijalnom’.

Na znakovit način, RAF je predstavio nove forme komunikacije i u širem smislu, time što su zajedno spojili brojne različite energetske krugove, tako reći dovevši različita područja politike, institucionaliziranog života i tiska u kratki spoj. Očito su imali višeznačni odnos prema novim sredstvima komunikacije, napola ‘izumivši’ modernu komunikacijsku infrastrukturu iz minimalnog starinskog zatvorskog namještaja, upotrijebivši je, kao što je njihovo pravo u demokraciji, protiv države, nagovorivši odvjetnike da daju medijske izjave o imperijalizmu, cionizmu i policijskoj brutalnosti. ‘Tajni’ modus *Kassibera* među osamljenim zatvorenicima koji je misteriozno probio kraj zatvorskog sustava do vanjskih podzemnih ‘stanica’ čudno je kombiniran s ‘javnim’ načinom medijskih izvješća, novinskih intervjua i spektakularnih akcija. Kontakt u zatvoru, među sobom i između blokova, detaljno je opisan u knjizi Stefana Austa (i u filmu *Stammheim*); stražari su stavljali madrace na vrata tijekom dana i micali ih noću, radio-žice upotrebljavane su kao dvosmjerni put za govore i poruke. Baader je sakrio svoj pištolj u kazetofon, a vodovodne cijevi u svojoj ćeliji kao

- 46 'Pomalo smo nalikovali medijskim zvijezdama', priznaje Astrid Proll, jedna od članica RAF-a prve generacije, koja se većinu sedamdesetih skrivala u Londonu, nazvala je Baadera 'dvojnikom Jamesa Deana' u *The Guardian* (vikend izdanje), 28. kolovoza 1998, str. 25. Baader podsjeća i na lik Martina Sheena u *Badlands* (1973) Terrencea Malicka, koji je prerada medijske svijesti Clydea u Arthur Penno-vom *Bonnie and Clyde* (1967)
- 47 Kad se njemačka popularna kultura napokon pojavila potkraj osamdesetih, bila je to sredovječna kultura srednje klase: seks komedije, sitkomi, nogomet, talk show, dakle posve različita od britanskog popa u šezdesetima (kad su se glazba, moda, film i umjetnost nakratko hranili istim društveno-subverzivnim energijama) i umjesto toga direktno je odražavala prigradsku tv kulturu uvezenu iz SAD-a.
- 48 U terorizmu je sve ambivalentno i reverzibilno: smrt, mediji, nasilje, pobjeda. Tko daje prednost drugome?... Fascinacija opravdano ne dopušta nikakvu razliku jer je naposljetku ne dopušta ni moć sama, već podmiruje račune sa svima i pokapa Baadera i Schleyera zajedno u Stuttgartu u nemogućnosti da se smrti razriješe i da se ponovno otkrije linija koja razdvaja.' Jean Baudrillard, 'Our Theatre of Cruelty', *Semiotexte* vol. 4, br. 2, 1982, str. 109
- 49 Paul Virilio 'The Overexposed City', u J. Crary i Feher (ur.), *Zone Book*.

sustav komunikacije nakon što su čuvari konačno saznali kako je 'prilagodio' zatvorski interfon. Trenirani da postanu eksperti za bombe i zamke, Baader i osobito Raspe bili su učini-sam genijalci, stručnjaci sa žicama, elektricitetom, radijskim setovima, tranzistorima i odašiljačima. Na vrhuncu krize, i maksimalno osigurani zatvori pokazali su se nesposobnima da 'zatvore' i 'izoliraju' zatvorenike jednako kao što tiskak više nije bio 'neovisan' a vlada 'otporna na otjecanje'. U pomaku prema medijalnosti, dvije javne sfere, novine i zatvor privremeno su zamijenile mjesta, nadomjestivši dva tradicionalna politička 'prizorišta': (buržujski) parlament i (proletersku, ali i fašističku) ulicu.

U takvom transferu, naročita samo-opsesija grupe, sa svojim tajnim mrežama i novinskim izvješćima možda i nije bila toliko usredotočena na samu sebe, budući da je pružala trajni komentar važnosti koju je pridavala 'materijalnoj' strani komunikacije. RAF-ova neobična forma medijalnosti možda je njihovo najtrajnije naslijeđe, ta nova urbanistička komunikacija (obilježena gradom kao ne-mjestom i zatvorskom ćelijom ili osobnom radnom sobom kao komandnim i kontrolnim središtem), signalizirat će dramatično pretapanje unutrašnjosti i vanjštine arhitektonskog, zatvorskog i elektronskog prostora. U ono vrijeme, ako je uopće uočen, o tom se prostoru govorilo u 'panoptičkim' terminima ili kao o prokletstvu 'reverzibilnosti',<sup>48</sup> ali sad ga se može prikladnije analizirati na način koji je predložio Virilio, koji paradigmama suvremenog urbanog prostora smatra mjere sigurnosti moderne zračne luke.<sup>49</sup> Odatle još jedna ambivalentnost RAF-ovog 'uličnog kredibiliteta': bilo je teško reći je li novi nadzorni grad bio RAF-ov 'prirodni' element, ili su ga pokušavali kritizirati, tjerajući ga da pokaže samog sebe. Tanka linija razdvaja otmičara i medijsku zvijezdu, pljačkaše banaka i super—grupu. Kako to pokazuje politički fokus eseja Michaela Dreyera, argument 'stilskih ratova' vodi ili do cinizma ili do aporije, bilo da ignorira nasilje ili ga želi iščitavati kao 'glazbu' za postmoderne, post-punk uši.

Ali kako se drukčije suočiti s činjenicom RAF-ova nasilja? Može li ga se smatrati 'jezikom'? Je li njegov osobito spektakularan oblik tek naznačio nasilje elektronske komunikacije, sada prikrivenog i normaliziranog – ostavivši 'moderno' nasilje službenog diskursa da mutira u Virilijevo zonalno nasilje elektronskih propusnica, rendgenskih ekrana, sigurnosnih područja? Što ako je RAF-ovo spektakularno nasilje teatralan način predstavljanja i uprizorenja bolne dislokacije poslijeratnog ekonomskog poretka koji je uslijedio u sedamdesetima nakon Šestodnevnog i Vijetnamskog rata i naftne krize? Može li se tvrditi da je RAF-ovo nasilje, unatoč svojim vrlo stvarnim žrtvama, u osnovi simbolično?

Simbolično nasilje u ovom bi smislu upućivalo na upotrebu spektakla sa svrhom ometanja cirkulacije robe i ljudi, pokazivanja zona sigurnosti i mjesta isključenja vidljivima, osvjetljivanja svakog nejasnog momenta ulične politike, prije no što ulice postanu 'sigurne' za

# 215

**12. prosinca 1969.**  
Eksplodira bombe u Poljoprivrednoj banci u Milanu. 17 mrtvih i 100 ranjenih. Za ek-splodiju bez ikakvih dokaza okrivljeni anarhisti čiji pripadnik Pietro Valpreda nedužan sjedi u zatvoru tri godine. Označava kraj jesenskog radničkog pokreta.

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



kupovinu, multipleks kina i robne kuće, za istraživanja tržišta i ankete mišljenja? Pitanje se ponavlja: je li RAF bio posljednji (nasilni) snimak političke kulture ulice – u povijesti njemačkog dvadesetog stoljeća nejasno kodiran i u desnim i u lijevim terminima – koji se nastojao držati ‘demokratskih’ principa foruma i agore, ili je već operirao u prostoru spektakla kojeg je napadao, ali na kraju nije mogao drukčije no da bude uveden u njega?<sup>50</sup>

Ako je nasilje bilo simboličko, tada iduće pitanje može glasniti: jesu li se RAF-ovci na nekoj razini smatrali ‘umjetnicima’, na kraju krajeva angažirani u pretvaranju Zapadne Njemačke u pozornicu ‘poučnog komada’ u brehtovskoj tradiciji, uzimajući si toliku slobodu sa životima službenika jer su ih smatrali ‘glumcima’ kao i sebe same? I je li to ono što su njihovi ‘simpatizeri’ u stilskim ratovima pokupili: spektakl nove ‘medijske politike’ kako nadire na scenu? Možda je RAF pokušao proizvesti drukčiju vrstu ‘umjetnosti’ uopće: ne spektakularnu, već ‘konceptualnu’, čineći dublje, nepomirljive kontradikcije vidljivima, artikulirajući niz ‘zastoja’ u politici tijela, u tkivu same demokracije? Ako je tako, tada su im se ti zastoji vratili, jer uspjeh im je bio onemogućen ne samo s njihovim neprijateljima, već i s prijateljima, jer čak i za simpatizere, uspjeli su ocrtati tek moment ‘kulture’, ‘estetizacije politike’ u obliku (opasnog) životnog stila, nadopunjavajući i olakšavajući pomak u (imaginarnom) samopredstavljanju. To bi značilo da je njihov uspjeh u stvaranju simpatizera zapravo označavao neuspjeh njihove intervencije kao uličnih ‘umjetnika’ ali i kao ‘političkih’ protagonista.

### **Simbolički mandat?**

Dakle, dvostruki neuspjeh, kao umjetnika i kao političkih aktivista. U stvari, ovaj dvostruki neuspjeh može se sagledati kao uspjeh protivnika: mogućnost da su RAF-ove akcije i taktike ‘igrale u korist’ vlasti, njihovog zakletog neprijatelja. Takva nije bila samo tendencija desničarske retrospektivne kategorizacije događaja. Uobičajeno shvaćanje rezultata vruće jeseni iz perspektive ljevice uvijek je bilo to da je država cinično prenasglasila terorističku prijetnju, kako bi uvela društvo ‘reda i zakona’, koristeći RAF kao sredstvo zastrašivanja protiv reformističkih društvenih pokreta, kao štap kojim je udarala umjerenu ljevicu, ali i kao opravdanje da ulaže u sigurnosnu opremu, tehnologiju nadgledanja, uvođenje elektronike u birokraciju na državnoj, regionalnoj i lokalnoj razini. Kao da je kapitalizam, mijenjajući brzinu prema informacijskom društvu trebao izmisliti terorizam kako bi učinio legitimnim (privremeno?) smanjivanje građanskih sloboda pa i ljudskih prava, kao politički podoban, široko prihvaćen argument za dopuštanje novom vojno-industrijskom, elektronsko-nadzornom kompleksu da pronade svoje mjesto. Tu verziju događaja podržao je, npr. pisac F. C. Delius u srpnju 1997:

50 Henri LeFebvre, *The Production of Space* (Oxford: Basil Blackwell, 1991); Michel de Certeau, *Heterologies* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1994); Guy Debord, *The Society of the Spectacle* (New York: Zone Books, 1994).

51 F. C. Delius, 'Die Dialktik des Deutschen Herbstes', *Die Zeit*, 25. srpanj 1977, str. 3.

52 Fassbinder pojašnjava naslov: 'Prva generacija bili su idealisti '68, koji su mislili da mogu promijeniti svijet riječima i uličnim demonstracijama. Druga generacija, Baader-Meinhof grupa, premjestila se iz legalnosti prema oružanoj borbi i potpunoj ilegalnosti. Treća generacija je današnja, koja je upušta u akciju bez razmišljanja, ideologije ili politike, i koja je, vjerojatno ne znajući za to, slična lutkama kojima upravljaju drugi' R. W. Fassbinder, *Die Anarchie der Phantasie* (Frankfurt: Verlag der Autoren, 1986), str. 106.

"Kad su teroristi zamijenili političku analizu živom televizijskom policijskom predstavom, RAF je postao naručeni poklon policiji, sigurnosnim službama, dijelu medija i konzervativnim političkim strankama. Gigantski proces paravojnog nadograđivanja saveznog biroa kriminalne istrage, tajnih službi i pogranične politike sigurno nije doživio otpor od onih kojima je poslužio. RAF je bio koristan [i u drugim pogledima]: Nikad nije bilo lakše smjestiti bilo kog mladog, lijevog, angažiranog prema liberalnim, naprednim ili socijalnim ciljevima, u isti koš s teroristima."<sup>51</sup>

Fassbinder je u svom filmu *Treća generacija* iz 1978. godine predstavio slično gledište, prikazujući teroriste manipuliranim i upravljanim drogom od strane industrijalaca koji žele osigurati ugovore s vladom za njihov elektronički hardware i poslovna računala.<sup>52</sup> U to vrijeme nije se shvaćalo da se film može i drukčije iščitati, no u svijetlu ljevičarskog viđenja RAF-a kao oruđa države, postaje nužno prihvatiti ovu prividno poražavajuću ali lako shvatljivu ironiju. Ono što je poravnalo ovo 'zrcaljenje' države od strane RAF-a jest temeljna dinamika identifikacije: ne gore spomenuta imaginarna identifikacija na račun RAF-ovih političkih i pop simpatizera, već čin simbolične identifikacije, gdje se RAF shvaćao ispitivanim, od instance koja je izazivala članove da budu 'ono što jesu' više no što su oni to bili, izazvani i od države da govore s pozicije, da priznaju mjesto na kojem su postali politički građani: nužno i fundamentalno kontradiktorno mjesto.

Takva je primjedba poduprta s dvije ideje. Prvo, implicira da se RAF sagleda s pozicija subjektifikacije i da ga se smatra žudećim subjektom. Drugo, to znači 'ozbiljno shvatiti' njihovu politiku, ne u smislu podržavanja njihovih političkih ciljeva ili metoda, već priznajući njihovu temeljnu gestu, naime njihov zahtjev da poprime političku ulogu, da preuzmu politički mandat. Moglo bi se reći da ako na prvi pogled izgleda kao da je RAF zrcalio državu, tada je jednako prikladno reći da je RAF držao državu za riječ, zrcalio zahtjev države prema pojedincu, prihvatio simbolični mandat impliciran u bivanju građaninom. RAF je zahtijevao ne samo da država shvati svoje državljane ozbiljno, već da država ozbiljno shvati samu sebe kao mjesto *polisa* (gdje je svatko istovremeno odgovoran sebi i zajednici) radije no kao mjesto *policije* (gdje je je svatko odgovoran jedino prema sebi i statistici).

Ovaj simbolični mandat može se smatrati povijesnim. On može naložiti pojedincu da pruža otpor u situacijama kad država prekoračuje svoju legitimnost, kad država pogriješi, u ovom slučaju navodno njemačko pristajanje uz imperijalistički rat SAD-a u Vijetnamu. Ovdje se desilo fatalno premještanje: RAF je bio otpor kojeg njemački državljani nisu uspjeli organizirati kad je trebalo, primjerice, protiv nacista i suprotstaviti se zlostavljanju Židova. RAF u tom preciznom smislu nije bio 'povratak potisnutog', već je sudjelovao u situaciji *Nachträglichkeit*a, angažiran u iskupljenju od nečega što je bilo propušteno u prošlosti, žudeći poprimiti ulogu, preko povijesne praznine, obilježenu sramom,

# 217

1969.  
Frakcija SDS-a osniva  
Weathermen. Ime uzima  
maju po stihu iz pjesme  
Boba Dylana Subterranean  
Homesick Blues

**ELSAESSER, THOMAS**  
*Antigone Agonistes:*  
*urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.



krivnjom, mržnjom prema sebi. Pod tim uvjetima, govoriti o 'uzajamnoj simbiozi', kao što čini Delius, ne pogađa baš u središte stvari, makar prepoznaje da se u sukobu države i terorista odigralo i nešto drugo osim čistog antagonizma. RAF nije samo napadao državu, on joj se 'obraćao' gdje je njihov oblik obraćanja bio onaj 'simbolične identifikacije'. Da tu svijest dijele i neki kojima su se obratili, svjedoči primjedba šefa sigurnosti Horsta Herolda 'Volio sam Andreasa Baadera.'<sup>53</sup>

U širem kontekstu ovo se dotiče krize povijesnog subjektiviteta i političke sposobnosti akcije, gdje su događaji svibnja '68. još uvijek smatrani ugašenim signalom. Možemo govoriti o dvostrukoj krizi subjekta: politički rezultati '68. pokazali su da u zapadnoj Europi bez militantne radničke klase više nije postojala ni mogućnost kolektivnog revolucionarnog subjekta. Istovremeno, buržujski poredak više nije mogao tvrditi, u svjetlu toliko masivnog neslaganja koji se manifestirao u proturatnim prosvjedima, da u svojim vođama utjelovljuje reprezentativnog subjekta, kojem je dan mandat da djeluje u ime i umjesto društva i njegovih pripadnika.<sup>54</sup> Za RAF se može reći da je istaknuo jednu od dvostrukih političkih veza u kojima se liberalne demokracije nužno nađu: one postoje zato da bi jamčile jednakost pred zakonom, međutim budući da to načelo proturječi izrazu jedinstvenosti i posebnosti, razlika izranja drugdje u sustavu, bilo u obliku protesta mladih bilo kao politika identiteta. Pitanje koje je postavila urbana gerila i 'revolucionarne ćelije' bilo je kako je pojedinac povezan s kolektivom, gdje je jedan mogući odgovor figura terorista, istovremeno egzistencijalni subjekt (kroz svoju mimikriju 'oružane borbe'), utjelovljenje singularnog (svetac ili kulturna ličnost) i samosvjesni mučenik (asket, spreman na žrtvu). Terorist jest predstavnik, ali – moglo bi se tvrditi – s lažnim mandatom, pokušavajući se upisati 'pozitivno' u povijest (ili njen religijski ekvivalent, besmrtnost). U odsustvu 'predstavnik' koji može vjerodostojno stajati i za pojedinca i za kolektiv (što je lažno obećanje fašističkog vođe), terorist nužno preuzima 'predstavljanje' u obliku spektakularne akcije i najveće vidljivosti.<sup>55</sup> No u mjeri u kojoj terorist 'odgovara' ovoj dvostrukoj vezi unutar dominantnog političkog sustava reprezentacije, on(a) je figura koja sjenča, zrcali, čak i oponaša službenu državu, nigdje više nego u izazovu na državni 'monopol na nasilje'.

### Onkraj zakona

Jedna od presudnih poanti o RAF-u je ta da je njegovo postojanje rezultat čina separacije: započeli su svoje djelovanje stavivši se onkraj zakona. Izgledalo je kao da su poduzeli neke akcije, počinili određene prekršaje, prešli u 'podzemlje', najprije da bi povukli crtu i postigli prekid.<sup>56</sup> Povjesničari su skloni vidjeti izvorišta RAF-a unutar kontinuumu, naime onog post-šezdesetosmaškog pokreta kojeg su stvorile alternativne zajednice. Na primjer, često se tvrdi da je RAF proizašao iz pokreta berlinskih komuna, čiji su protestni potencijal i revolucionar-

- 53 Dorothea Hause, *Baader und Herold – Beschreibung eines Kampfes* (Berlin: Fest, 1997).
- 54 Fassbinder je govorio da Zapadni Nijemci žive u 'demokraciji koja im je predana na dar' (uobičajena fraza za ono vrijeme: 'Modell Deutschland: die geschenkte Demokratie', *Die Anarchie der Phantasie*, 138). To implicira pitanje 'aktivnosti' koju politički subjekt može preuzeti ili odglumiti kao odgovor na represiju: 'mi nismo u kontroli, stoga nismo odgovorni', nagovijestivši jezgru preokrenute istine u nadolazećim kulturama 'žrtve' osamdesetih i devedesetih.
- 55 Slična dilema kako odgovoriti na simbolični mandat kulturnog sljedbeništva suočila je pop-zvijezde. Crni reper devedesetih, na primjer, 'predstavlja' pučanstvo koje zahtijeva da njegov ulični kredibilitet nasilja ne bude samo u riječima i glazbi. Tupac Shakur, 'gangsta rapper' čija je majka bila militant u Crnim panterama, izložio se zahtjevu 'getting real' s kobnim posljedicama. No, kako je navodno rekao, 'svi dobri crnci, svi crnci koji mijenjaju svijet, nasilno umru'. *The Economist*, listopad 1996.
- 56 Kao što je rekla Astrid Proll: 'Svatko je imao pištolj. To je bila članska iskaznica.', *The Guardian* (vikend izdanje), 28. kolovoza 1998, str. 25.

na energija dolazili dijelom iz povijesno, a dijelom iz anarhistički nadahnutih nada u raskid s patrijarhalnom strukturom njemačke buržoaske obitelji (takozvani protuautoritarni pokret), informirani širim strujama seksualnog oslobođenja i feminizma. U nekom smislu to je točno, makar se valja prisjetiti da su komune bile na prozaičniji način i odraz specifične situacije stanovanja u zapadnom Berlinu, s golemom studentskom populacijom i ogromnim 'buržujskim' stano- vima koji su, ekonomski, bili nastanjivi kroz višestruko zauzimanje (tzv. *Wohngemeinschaften*). Studentske komune – i u svom začetku 'revolucionarne ćelije' – u početku su se zalagale za otvaranje nuklear- ne obitelji drugim oblicima i novim eksperimentima grupne solidar- nosti i vezivanja. Promovirali su i novu vrstu politike tijela, ponašajući se kao avangarda nove međuljudske blizine, slijedeći ne samo ideale ravnomjernijeg dijeljenja i redistribucije dobara i usluga, nego i načine da redefiniiraju privatnost i zajedništvo, kao i materijalne i nematerijal- ne prostore svakodnevne egzistencije.

Očito, neki ciljevi RAF-a mogu se poistovjetiti s ovim strujama, ali u drugim pogledima RAF je postao RAF tek nakon raskida, seman- tički osiguranog njihovim inicijalima (konotirajući dvostruku prijetn- ju Trećeg Reicha – Crvenu armiju i britanski Royal Air Force) i politički manifestiranog korištenjem oružja. Ovo pribjegavanje nasilju obično se tretira kao 'uzrok', to jest kad je legitimna politička opozicija prešla u kriminalno ponašanje, obilježivši tako početak spirale eskalacije koja je konačno završila u ubojstvu i samoubojstvu. No pribjegavanje nasilju može se, s druge pozicije, gledati kao učinak, posljedicu nekog lanca događaja, koji je, kao što je napomenuto, imao veze s krizom u kojoj se određeni građani nisu osjećali predstavljenima (simbolični mandat), kojoj je korespondirala kriza ljevice koja je uslijedila nakon formiranja alternativnih zajednica i povlačenja iz polisa, iz javne sfere u privatnu. Jer pronalaženje ekonomskih načina da se zauzmu veliki stanovi ili reorganizira kućanska sfera nije bilo percipirano prikladnim politič- kim činom koliko god ti ciljevi bili važni u kontekstu slogana poput onog 'osobno je političko'. Mora da se RAF-u činilo da samo stavlajući se izvan zakona mogu imati poziciju za konstituiranje 'političke gru- pe', i opet, ne u praktičnom smislu organizacije *Wohngemeinschafta*, ili u formalnom smislu registrirajući se kao izvan-parlamentarna opozi- cija, kao nevladina udruga za unutarnje poslove, već u smislu bivanja političkim subjektima, načina da se kaže 'mi'. U tom pogledu, RAF je bio i 'obitelj' (u Hegelovom smislu suprotnost državi) i sušta supro- tnost obitelji (u smislu hipijevskih komuna, studentskih zajednica i post-nuklearnih familija). RAF-ovo 'mi' bio je negativan, utopijski, suicidalan pokušaj političkog 'mi', pod specifičnim suvremenim uvje- tima. Jer, da bi se moglo reći 'mi' u poslijeratnoj Njemačkoj značilo je ponad svega izazvati povijest: prije svega katastrofalnu povijest govo- renja 'mi' pod nacizmom, kad je jedan dio nacije redefinirao tko smije reći 'mi', isključivši iz te zajednice ne samo legitimne građane, nego



nastavivši izdvajati i istrebljivati ih na osnovu te redefinicije. Specifičnost uvjeta pokazivala je unatrag prema fašističkoj zloupotrebi pojma 'mi' utjelovljenom u arijevsom *Volksgemeinschaftu*, ali i sa strane prema staljinističkoj zloupotrebi pojma 'mi' u proleterskom kolektivitetu u Njemačkoj Demokratskoj Republici.

U praksi, kao da je RAF mogao reći 'mi' samo kroz čin jednako radikalnog isključivanja i prisvajanja, nužno dovodeći do individualnog ili kolektivnog samoubojstva. Ali ako se vratimo pitanju bivanja političkim subjektom, tada se RAF mora sagledati ne samo povijesno već i hermeneutički., tako da je njihova uloga 'političkih aktivista' zakomplicirana njihovim statusom 'političkih subjekata'. Možda nije iznenađujuće da se baš u ovoj točki vraća lik Antigone. RAF je, stavivši se onkraj zakona, ili radije, učinivši akt postajanja 'kriminalcima' utemeljujućom gestom grupnog identiteta, napravio antigonsku gestu, antigonski potez. Toliko su već nagovijestile paralele u *Njemačkoj u jesen*. Međutim, mogućnost da nas specifično njemačka dilema govorenja 'mi' dovede natrag Antigoni ima veze s daljnjim korakom shvaćanja RAF-a kao 'žudećeg', čije su akcije osmišljene da mu osiguraju poziciju s koje mogu govoriti, u ovom slučaju nemoguću ali 'opravdanu' poziciju 'nas'.<sup>57</sup> Kao što bi Antigona, govoreći s pozicije ne iznad zakona, već izvan zakona, mogla postati 'etički' subjekt par excellence za zapadnu političku misao, jer mjesto izvan zakona za smrtnika je ne-mjesto, tako se RAF-ovu takozvanu opsesiju samim sobom može smatrati posljedicom znanja o ne-mjestu s kojeg su govorili, udvostručenog urbanim 'ne-mjestom' kojeg su zauzimali. To im daje, pa makar samo u retrospektivi, slobodu da nam govore o teškoćama govorenja 'mi', osobito u devedesetima, kad različiti etnički, plemenski, post-nacionalni i post-kolonijalni 'mi' uprizoruju neodoljive povratke. Ili je stvarna tragedija RAF-a to što su njihovi osobiti načini izlaženja iz zakona, kako bi rekli 'mi', baš zbog toga što nisu dopuštali tradicionalnu simbolizaciju poput 'klase', 'nacije', 'naroda', bili tek sposobni osmisliti 'imaginarne' identifikacije oko pljački banaka, bjegova iz zatvora i ubijanja, odnosno brendova, rock glazbe i brzih automobila? To nam je ostavilo nekoliko jednako nezavidnih pozicija, ili radije, jedno ključno pitanje: koja vrsta 'nas' se može simbolizirati u građanskom, političkom smislu?<sup>58</sup> Na to naša sadašnja društva nude različite 'odgovore': od identitetske politike političke korektnosti (prema Jacquesu Ranciereu, uvijek u opasnosti da spojimo nesimboliziranu singularnost s općenitošću koju se ne može simbolizirati, poput rase ili religije, kako bismo dosegli do 'nas'),<sup>59</sup> do novih oblika nacionalizma, u kojem etničko-geografska 'stvar' iznova podupire nasilje 'unutar zakona', u formi građanskih ratova i etničkog čišćenja.

- 57 U ovom smislu čak i RAF može biti smatran dijelom zapadno-njemačkog 'rada tugovanja', puštajući skup složenih sila da obradi traumatični materijal, istovremeno stimulirajući i destimulirajući, dopuštajući sve faze Freudovog 'prisjećanja, ponavljanja i prolaženja'
- 58 Ovo je bit razgovora kojeg je Fassbinder vodio s majkom u *Njemačkoj u jesen* oko toga jesu li teroristi kriminalci zaštićeni zakonom ili vrsta prijestupnika na koje se zakon ne primjenjuje i gdje se stoga priziva zaostali zahtjev za odmazdom.
- 59 Vidi Jacques Ranciere, 'The Political Form of Democracy' u *documenta X-the book* (Cantz, 1997), str. 801.
- 60 Jedan drugi znak televizijskog 'mi' bio je medijski pokušaj da se 1997. okupe žrtve, kao što su sin Hansa Martina Schleyera i bivši članovi RAF-a, u nadi da pronađu neko zajedničko tlo, koliko god se taj pokušaj u praksi pokazao ispraznim i apsurdnim. Televizijske emisije pretpostavljaju da uvijek postoji prostor 'govora'. Nije ni čudo da se pokazalo nemogućim da se televizijskim sučeljavanjem obnovi dislocirani dijalog o njemačkoj povijesti, naraštajima, odgovornosti i uračunljivosti.

### Samoraspuštanje RAF-a

Ipak, možda najpoznatiji suvremeni 'mi' koji pruža formu subjektivacije oblikuje se u posve drukčijem prostoru, istovremeno parazitirajući na građanima, i apsolutno ih negirajući zbog savršene simulacije. To je prostor televizije, gdje je 'mi' uvijek već tamo, bilo da 'ga' 'mi' gledamo na televiziji uživo, ili 'ga' 'mi' gledamo ponovno uprizorenog i repriziranog, opet na televiziji. U svjetlu novog 'mi' televizijske globalno/lokalne zajednice, i virtualni 'mi' proizveden televizijskim medijskim događajem i njegovim modusom obraćanja, subjektivizacija u *Igri smrti* doprinijela je smrti RAF-a, ne samo povijesno, već i u samim terminima u kojima se može razumjeti simbolički mandat za kojeg su mislili da ga predstavljaju.<sup>60</sup> Takvo 'mi' više ne treba biti sposobno simbolizirati politički entitet poput 'naroda' ili revolucionarnog subjekta, ništa više no što treba urbani okoliš, bio on negostoljubiv, kazališni ili komunitarni: medijski događaj je *Strassenfeger* – on čisti ulice, povijesno i politički.

Napokon, pismo 20. travnja: je li poslano na Hitlerov rođendan kao podsjetnik njegovog naslijeđa, ili je datum odabran jer je iste večeri bilo saslušanje za eventualnu amnestiju nekih bivših članova RAF-a, mora ostati stvar nagađanja. U nekom zanimljivom smislu, RAF možda nikad nije bio iskreniji prema svom povijesnom i političkom značenju kao kad se raspustio prilikom buđenja masivnih čina 'simpatija' i imaginarnih identifikacija s očinskim poretkom koji se vraća u Njemačku, koju je njemačka tv publika pokazala kroz *Igru smrti* i njeno ponovno pisanje *Njemačke u jesen*, čime je doslovno oporavila dio nacionalne povijesti time što ga je prekrila. Suočeni s očitom alternativom atavističkog etničkog 'mi' i virtualnog, prijelaznog 'mi' televizijske publike, ne samo da nije bilo još neokupiranog tla za politiku, već mnogo važnije, sama mogućnost ne-tla činila se isključenom zbog samog gomilanja (ne)utjelovljenja 'nas', koji sami možemo i moramo utemeljiti politiku, neprestano je su-utemeljujući.

Uz dopuštenje autora preuzeto iz Joan Copjec & Michael Sorkin (ur.), *Giving Ground: The Politics of Proximity*, Verso, 1999.  
s engleskoga preveli David Tarandek & Srećko Horvat

# 221



#### 14. svibnja 1970.

Oslobađanje Andrea Baadera tokom intervjua koji je davao Ulrike Meinhof u Institutu za društvena istraživanja. Pritom je ranjen zaposlenik Instituta Georg Linke, a ta se akcija uzima kao službeno rođenje RAF-a. 5. lipnja izlazi brošura *Izgraditi crvenu armiju*.

#### ELSAESSER, THOMAS

*Antigone Agonistes: urbana gerila ili gerilski urbanizam?*

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2008.



ATELIER  
POPULAIRE

# DELLWO, KARL-HEINZ

**Ni dolazak, ni povratak**

## Uvod

**K**arl-Heinz Dellwo rođen je 11. 4. 1952. u Opladenu u siromašnoj obitelji koja se stalno selila u traženju boljih egzistencijalnih uvjeta. Kao mladić radio je raznovrsne poslove, bio je pomorac, pomoćni radnik, poštari, itd. 1973. godine sudjeluje u skvoterskom pokretu u Hamburgu, gdje zauzima napuštenu zgradu i zbog toga provodi jednu godinu u zatvoru. 25. 4. 1975. zajedno s petero prijatelja, pod nazivom Komando Holger Meins, zauzima njemačku ambasadu u Stockholmu, tražeći da se iz nehumanih uvjeta iz zatvora Stammheim pusti 26 zatočenih pripadnika RAF-a, među njima i Andreas Baader i Ulrike Meinhof. Tokom krize u ambasadi dolazi do eksplozije, usmrćeno je dvoje talaca, a umire i dvoje terorista. Karl-Heinz je osuđen na doživotni zatvor, a na slobodu je pušten točno nakon 20 godina, u proljeće 1995. godine. Stockholm '75 predstavlja točku prekretnicu u povijesti njemačkog terorizma jer odsada njemačke vlasti više nisu htjele popuštati zahtjevima terorista kao što je to još bio slučaj s otmicom Petera Lorenza. 'Njemačka jesen' počela je 1977. s otmicom Hansa Martina Schleyera, a sljedeća 44 dana čitava Njemačka je bila u izvanrednom stanju, dok sve nije završilo oslobađanjem taoca u Mogadišuu, samoubojstvom RAF-ovaca u Stammheimu i ubojstvom Schleyera. Karl-Heinz Dellwo u to je doba već bio u zatvoru, gdje se također borio protiv nehumanih uvjeta odsluživanja kazne. Tako su tek nakon 72 dana štrajka glađu Karl-Heinz i dvoje njegovih prijatelja izašli iz izolacijskog pritvora u kojem su, bez ikakvih zvukova u potpunoj tišini, bili čak 2 i pol godine. Dotad uopće nisu imali ni međusobni kontakt.

Tokom 20 godina zatvora Karl-Heinz je sveukupno 18 mjeseci proveo u štrajku glađu. To je, smatra on i danas, bilo jedino sredstvo koje mu je kao zatvoreniku bilo na raspolaganju da pokuša promijeniti nehumane uvjete utamničenja. Sve do kraja izdržavanja svoje kazne, Dellwo uopće nije komunicirao sa čuvarima, a za sve potrebe (poput paste za zube, sapun ili toaletni papir) zatvorenici bi pisali na papir. To je bio jedini način da se održi jasna distanca spram državnog aparata kojem su čuvari zapravo bili 'produžena ruka'. Što se tiče RAF-a nakon 'Njemačke jeseni', Karl-Heinz je dosta kritičan i smatra kako se jedini kontinuitet s ranijim RAF-om sastojao u zahtjevu za oslobađanjem zatvorenika, dok je svaka suvisla kritika društvenog sistema postala nedokučiva. RAF se u očima aktera, smatra Karl-Heinz, u 80-im godinama pretvorio u apstrakciju, a osim toga je i nasilje kao mogući put revolucionarne borbe odavno već postao nedjelotvoran ili u najmanju ruku kontraproduktivan. U Italiji su Crvene brigade, koje su potekle iz sasvim drugačijeg konteksta nego RAF - regrutacijom u tvornicama - na kraju završile isto kao i RAF.

Danas Karl-Heinz Dellwo živi s Gabriele Rollnik u Hamburgu, također bivšom teroristkinjom i pripadnicom pokreta 2. Juni, koja je u zatvoru provela 15 godina. Karl-Heinz Dellwo danas vodi bellaStoria Film, malu nezavisnu tvrtku specijaliziranu za dokumentarne filmove, i ubraja se u rijetke bivše pripadnike RAF-a koji se ne libe govoriti o svojoj prošlosti. Većina ostalih bivših članova RAF-a u međuvremenu je promijenila identitete, emigrirala ili i dalje ostaje rezervirana spram medija. Karl-Heinz Dellwo je osebujan i po tome jer je prvi bivši RAF-ovac koji je javno

ustvrdio da se u Stammheimu ipak nije radilo o ubojstvu terorista, već o svjesnom i planiranom samoubojstvu kao posljednjoj instanci borbe. Osim toga, upravo je s Karl-Heinzom prekinuta dvadesetogodišnja šutnja tokom koje su recentnu burnu povijest Njemačke s jedne strane ispisivale žrtve terorizma, a s druge strane državni mehanizmi u kojima se svaka revolucionarna borba a priori osuđivala. 2004. godine švedski je režiser David Aronowitsch o njemu snimio dokumentarni film pod nazivom *Stockholm '75*. 2007. izašla je knjiga razgovora s Karl-Heinzom Dellwoom pod nazivom *Das Projektil sind wir. Der Aufbruch einer Generation, die RAF und die Kritik der Waffen* (Projektil smo mi. Ustanak jedne generacije, RAF i kritika oružja).

**Srećko Horvat**



# DELLWO, KARL-HEINZ

**Ni dolazak, ni povratak**

225

**U** zatvoru mi se moja situacija činila usporedivom sa situacijom nekog astronauta. Visoki sigurnosni trakt neke svemirske postaje koja kruži oko Zemlje, tehničke veze s vanjskim svijetom i kontakt poput povremene radio-komunikacije. Pogled na cjelinu odvojen od društvene svakodnevnice te često samo nerazumijevanje oko konkretnoga koje se ukazivalo poput iluzije i ludila.

Takav je bio i RAF: pogled iz velike daljine. Odbacio je promjenu neposrednog te tražio nešto posve novo. 'Skok' je tada bio često korištena metafora. Već sam u zatvoru ponekad pomislio: Skočili smo i nismo dospjeli nikamo. Oni u zatvoru Stammheim našli su na koncu rješenje za sebe: skok u smrt.

Nismo uspjeli. Danas kažem i sljedeće: 'S pravom!' Očito nismo bili u stanju da uspostavimo i održavamo protudruštvene socijalne strukture. A ipak! Svaki novi pokušaj oslobođenja uvjetovat će rastajanje od građanskoga društva čime će stajati na sličnom polazištu kao i mi.

Sastali smo se 1996. na predavanju Davida Beckera u glavnoj zgradi sveučilišta u Hamburgu. 'Mi' je pritom ionako samo još poveznica s prošlošću. RAF je slomljen 1993., 'monolit RAF', kako ga je nazvao Rebmann, rascijepio se, a to je nedostajuću političku perspektivu učinilo neprevladivom. Ovo 'mi' također znači i nekadašnji članovi oružanih grupa post-šezdesetosmaškog vremena. Aktualno 'mi' 1996. više nije postojalo.

U zatvoru je vjerojatno svatko od nas pročitao knjigu Davida Beckera *Ohne Hass keine Versöhnung (Nema pomirenja bez mržnje)*. Na predavanju su se pojavili i drugi bivši zatvorenici. Oni koji su prelazili na drugu stranu ulice ili spuštali pogled kad bi me susreli, također su tražili njegovo predavanje. Činilo se kao da se sačuvalo ono zajedničko koje je nadživjelo subjektivne nesuglasice. Sjedili smo raštrkani u mnoštvu i slušali predavanje Davida Beckera o mučenju i traumatiziranju u Čileu, ne samo političkih zatvorenika i njihovih pripadnika. Becker je govorio i o traumatiziranju društva koje proistječe iz šutnje i potiskivanja. Na kraju ove sesije najavljen je sljedeći susret na temu mučenja. Taj se susret dogodio tjednima kasnije u Balint-Institutu u Hamburgu, a bio je zamišljen kao nešto više od stručnog skupa različitih pristupa terapiji. No i tamo se pojavilo više od desetak nekadašnjih pripadnika oružanih grupa iz

Savezne Republike Njemačke koji su dijelom doputovali izdaleka. Moj je dojam bio da je 'stručnu publiku', ukoliko nije unaprijed nešto naslutila iz najava, nadjačalo ono što ih je upravo tamo snašlo.

Situacija u visokom sigurnosnom traktu, dugogodišnje različite izolacijske varijante bile su, doduše, poznate, ali su se izbjegavale. Naposljetku se ni David Becker nije činio oduševljenim kada su ga pitali za situaciju u Saveznoj Republici Njemačkoj i radije se pozvao na Čile. No Volker Friedrich je u jednom prilogu reagirao rekavši da situacija u visoko sigurnosnim traktovima nije bila društveno percipirana, da mučenje nije crna privilegija Trećeg svijeta te da i ovdje postoje traumatiziranja kao posljedica političkih borbi koje moramo promatrati neovisno o djelovanjima pojedinaca ili političkih grupa.

Tijekom njegova izlaganja tu i tamo se iz kruga nekadašnjih čulo kako netko tiho gundđa 'da'. Ovdje nam je iskazano poštovanje s obzirom na pokušaj razaranja uperen protiv vlastitog Ja i Mi. U pet od prisutnih šest radnih grupa bila je riječ o zatvoru, izolaciji i prisilnoj borbi za preživljavanjem. Ova je sesija rezultirala potrebom da se organizira poseban susret za bivše članove oružanih grupa.

Na sljedećem susretu bilo nas je možda 25. Nadao sam se da ćemo govoriti o nama, o zatvoru, politici, grupnom moralu, rascjepu, o samouništenju našeg kolektiva, lažnom ispunjenju naših nadanja, također da ćemo naći novu razinu kako bismo međusobno razjasnili ono privatno i još puno toga. Sigurno je svatko imao takve interese, inače većina ne bi ni došla. No pobijedilo je nepovjerenje i potreba da se zataji. Na početku se odmah nastojalo ograničiti: 'Želimo govoriti samo o zatvorskim uvjetima', dolazilo je iz redova onih koji su se definirali kao druga frakcija. Trebalo bi govoriti o djelovanju neprijatelja, ne o onom vlastitom. Prisutni terapeuti postavljeni su pred ove odrednice. Oni su stručnim terminima trebali dokazati da je zatvor bio zatvor na smrt, prema tome mučenje. Sve je drugo bila politika, ali za to ne trebamo terapeute. Još godinama kasnije mi je B. pri jednom zatvorskom posjetu nabijala na nos kako ona ne treba takve ljude kako bi došla do politike. To je nekoć bio i moj stav: 'Doktore, izliječi sama sebi!'. U zatvoru ne možemo dopustiti ništa drugo. No u međuvremenu je velika većina nekadašnjih članova oružanih grupa bila vani i nikakva ih državna moć nije više priječila u

raspravljanju. Povijest RAF-a se iscrpila (iako je do proglašenja o raspuštanju nakon zahtijevanja došlo tek dvije godine kasnije, svima je ipak bilo jasno) – pa ipak: Mi samo nismo bili sposobni da međusobno komuniciramo. Trebao nam je zaštićeni prostor, i trebao nam je pogled koji nas prati izvana.

No nekima se činilo kao da smo još uvijek u zatvoru i da je svaki vanjski svijet neprijateljski, što je i izbilo na vidjelo pri pokušaju da se ograničimo isključivo na govor o onome gdje smo bili žrtve. Kao da bi svako upućivanje na našu vlastitu odgovornost te svaka kritika naše političke kao i socijalne prakse pokvarili započinjanje kao takvo. Drugi nisu htjeli ni čuti kako smo nešto učinili sa sobom samima. Za njih smo morali biti kolektiv koji je imao pozitivnu socijalnu samostrukturu. Sve ostalo nije pripadalo ovamo, kao da nije bilo stvarno, već je stvarna bila jedino želja i zahtjev da budemo drugi ljudi. Podsjetio sam tada samo kao primjer na L-a, koji je 1977. izbrisan s liste zatvorenika koji će biti oslobođeni jer je nakon teških tjelesnih mučenja koje mu je nanio čuvar u kaznenoj ustanovi Bochum bio prekinuo štrajk glađu. Onaj tko ne može sve izdržati, ne može se ni boriti! To je bio i naš moral. A on je imao i onu hladnu stranu da je sve svodio na funkcionalnost za borbu.

S ovim upozorenjem već sam ionako bio potvrdio generalnu sumnju u sebe da u pitanje dovodim temeljne izvjesnosti. Čitav je sastanak bio pomalo delikatan. Činilo se kao da će se sve svakoga trenutka ponovo slomiti.

Na sljedećem su susretu neki ponovno istaknuli da tema smiju biti samo zatvorski uvjeti. A postavljeno je i pitanje moći. M, jedan od psihoanalitičara koji nije mogao doći na ovaj susret, u pismu kolegi izjasnio se za nastavak susretanja te je pritom otvorio pogled. Njega je samoga oblikovalo iskustvo iz vremena pripadnosti K-grupama, iz kojih je nakon dugogodišnjeg grupnog djelovanja bio isključen zbog jednog jedinog prigovora. Njegov najbolji prijatelj od najranije mladosti se u tom slučaju stavio na partijsku liniju te prekinuo odnose s njim. Čini se da je prijateljska izdaja konstanta u 'službi na stvari'. Čak i kada je za njega i njegovo vodstvo K-grupa politika splasnula, nikada nije došlo do rasprave o osobnom raskidu, odnosno o izdaji. M. je, dakle, povukao paralele s RAF-om. To je kod jedne pripadnice RAF-a izazvalo žestoku reakciju, zahtijevala je isključenje M-a uz obrazloženje kako si ne može predstaviti to da i dalje bude u grupi s osobom koja strukture RAF-a



drži usporedivima sa strukturama ostalih grupa. Zatim je to željela i progurati, no to joj nije uspelo. Tada sam u raspravi bio otvorio pitanje samopostvarenja, bez kojega ova borba uopće ne bi išla. Time sam se još jednom raskrinkao u očima drugih. Tražili su razliku, a iz nje suprotnost, kako bi se mogli obraniti. Konačno se činilo da smo pronašli liniju raskola među nama koja se mogla obrazložiti. 'To je kod tebe crvena nit', izjavio je L, kako bi potom razjasnio veliku razliku, to da je kod nje i kod drugih na djelu jedna druga – naravno, mislilo se pritom revolucionarna – subjektivnost, naime ona s ciljem da 'sebe samu, tijelo, politiku i moral učini funkcionalnima za borbu'. Protiv imenovanja samopostvarenja isticala je samofunkcionalizaciju kao veliku razliku. Još jednom je pobijedila potreba za razgraničenjem.

Na trećem susretu poslali su potom samo još dva izaslanika, ađutantska karaktera bez pouzdane vlastite pozicije s kojima se onda nije moglo ni o čemu raspravljati. Oni su pak objavili da njihova frakcija ne bi više dolazila u ovu grupu i da će organizirati vlastitu koja će se baviti samo temom zatvorskih uvjeta. Nikada je nisu organizirali.

Preostala skupina bila je jedna posve druga grupa; grupa koja se katkad i meni samome doimala vrlo čudnom, ne samo stoga što je bila sastavljena od nekadašnjih članova RAF-a i pokreta 2. lipnja, članova 'borilačkih jedinica' (*Kämpfende Einheiten*) ili legalnih pristalica, već i stoga što ju je pratilo više psihoterapeut(kinj)a iz različitih terapijskih škola. Sve je bilo bez dugoročnog koncepta i dogovora. Dugo vremena nismo znali hoće li svaki sljedeći susret ujedno biti i posljednji. To su i zatvorenici i terapeuti uvijek iznova dovodili u pitanje. Od otprilike osam do deset terapeuta posljednjih je godina ostalo dvoje, Volker Friedrich i Angelika Holderberg. Pa i na 'našoj' strani, dakle, na strani nekadašnjih militanata i njihovih pristalica pokoji su izostali, a novi pristigli.

**UMETAK 1:** Srećem M, nisam ga vidio 32 godine. Nismo bili prijatelji, samo smo se poznavali, kako je to tada često bio slučaj. Bio je prijatelj Ullricha Wessela, jednog od naših koji je preminuo u Stockholmu. Njega sam pak sreo kao prvoga iz grupe koja je potom nastupila kao 'Kommando Holger Meins'. Bio mi je, pored moje partnerice, najbliži iz grupe. M je pričao o U-u, a ja sam po prvi puta čuo da je U. bio homoseksualac. Dalje čujem nešto nevjerovatno, pa ipak,

budući da je tada pristajalo našem životnom shvaćanju, istodobno i nekako poznato: s prijateljem je U. putovao najprije Evropom, potom Afrikom. Došli su sve do Konga. Bez novca i namirnica, a i voda je bila pri kraju, stajali su tamo na nekoj cesti i nisu mogli dalje. Pokretačka je snaga bila: ostaviti za sobom jednu dionicu i svladati prošlost, društvo, obitelj, zemlju i ljude. Pokupio ih je neki vozač kamiona, koji je radio za U-ovog oca, za njegovu tvrtku plemenitim drvom. U Africi ih je sustigla prošlost i lažno ih spasila. Ako nema bijega, što se može izgubiti?

Bili bismo umrli jedni za druge. Mnogi i jesu. No u to vrijeme nismo znali ništa ni o čijoj prošlosti. Takav je bio moj odnos prema većini u grupi 'Kommando Holger Meins', ali to je vrijedilo i za godine prije ilegalnosti. Pravo ime svoje djevojke doznao sam tek nakon našeg uhićenja. Nikad je nisam pitao, a nije ni ona mene. Živjeli smo i borili se zajedno; razgovore o prošlosti praktički uopće nismo vodili. Ona je bila izgubljena i odsječena. Jedni o drugima znali smo tek to što smo o sebi prepoznali na drugome. I da smo željeli van iz društva, ne u trajnom potiskivanju poput bijega, već poput konfrontacije u znanju da nam je naš vlastiti život ukraden i da ga moramo ponovno osvojiti. S moga gledišta, što bi za druge moglo biti posve drugačije, bili smo otpočетка tako međusobno bliski i stoga što smo ionako bili izgubljeni. Uvijek se iznova iznenadim kad drugi iz moje skupine kažu da je revolucija za njih bila nešto stvarno moguće. Nikad nisam imao takvo stajalište. Kad sam pristupio RAF-u, emocionalna faza iz 1968. nakon koje smo mogli otvoriti sva vrata i našem vlastitom oslobođenju, već je bila iza nas. Još smo snagu crpili iz starog socijalnog vrela, no ono je sve više i više presušivalo. Meni se činilo vjerojatnim da ćemo osobno vrlo skupo platiti. Nije me to plašilo. Prilagođavanje u ovo društvo smatrao sam većom prijetnjom. Tako se ništa nije moglo izgubiti. Važno je bilo jedino to da se u otporu ima vlastiti socijalni i politički proces. Već sam 1972. svoje papire predao RAF-u. Mene je samoga zadržavala tek nesigurnost u to jesam li dovoljno zreo za ovu borbu.

Nekad, s 19 ili 20 godina spotaknuo sam se o pojam 'antagonizam'. Na pitanje o značenjskoj jezgri toga pojma dobio sam sljedeći odgovor: 'Antagonistički sukobi su oni sukobi koji se mogu riješiti samo oružanim putem'. Ovaj je odgovor tada bio uvjerljiv i otpočетка pri-

# 227



**15. srpnja 1971.**  
U najvećoj policijskoj potjeri u dotadašnjoj povijesti Njemačke, s preko 3.000 policajaca, u Hamburgu ubijena članica RAF-a dvadesetogodišnja Petra Schelm, koja je bježala pred policijom.

**DELLWO, KARL-HEINZ**  
*Ni dolazak, ni povratak*

**UP&UNDERGROUND**  
Proljeće 2008.

hvatljiv. Naišao je na sljedeće raspoloženje: jasno povući liniju razgraničenja, samo dalje ka kontrapoziciji! Život počinje napadom na vanjske prilike. Činjenicu da smo se usudili napasti te da nismo htjeli izdati ni nas ni zajedničku stvar, pretpostavili smo kao izvjesnost. To je bilo mnogo, i dugo je izdržalo. No obećanje sadržano u tome, obećanje da će se borba za oslobođenje odrediti kriterijima koji politički i socijalno opstaju, nismo održali.

Mi, nekadašnji zatvorenici i nekadašnji militanti, mi koji smo ostali na ovim susretima, razgovarali smo jedni s drugima. To je u usporedbi s prethodnim godinama već bilo puno. Nitko nije otvoreno izgovorio svoje mišljenje. Uvijek koncentrirani na 'neprijatelja', izvanjsko, na to da se 'pogled usmjeri naprijed', tijekom vremena izgubili smo prvobitnu posebnost RAF-a da u sebi samom pronade i uništi društvenu oblikovanost sadašnjosti kao i prošlosti, stanje onoga *koloniziranog* kapitalom i ono što dijeli od drugoga. Podbacili smo u pogledu naših vlastitih zahtjeva. U njima u početku nije vrijedio *privatni* interes.

S naknadnog gledišta do 1977. postojao je jedan RAF, a nakon toga neki drugi. Želio sam prići onim prvim godinama, u kojima sam na prvom mjestu iziskivao radikalnost prema samome sebi. U godinama nakon 1977. ovo je iščeznulo. RAF više nije informirao o sebi i svojim emancipacijskim ostvarenjima. Najprije sam mislio da oni koji su vani trebaju vremena za to, i da je naša solidarnost u tome da im damo to vrijeme. No očito da nitko nije bio u stanju da radikalno promisli svoju vlastitu praksu. Hladnokrvno moram uvidjeti da se već i moja vlastita grupa s vlastitim djelovanjem u Stockholmu mogla obračunati jedino opravdavajući se. Nakon smrti zatvorenika u Stammheimu morali smo iznova za sebe iznaći kolektivni smisao u određenju političke osnove i u onome što je protudruštvena radikalnost.

Bez toga je politika RAF-a izgubila svoj neposredni priključak na vlastitu emancipaciju te postala *izvanjsko* stanje sustava u odnosu na koji je pojedinac mogao ostati neshvaćen. Ovdje po meni leži jedan od razloga zašto je, primjerice, lik poput Peter-Jürgena Boocka mogao godinama izdržati i uvijek iznova obnavljati svoj maraton laži i prijevare. I Boockova pojava također bila je ono što nam je vani razorilo zatvorom uvjetovane iluzije o socijalnom stanju grupe. S vremenom nakon 1977. povezan je, doduše, prigodničarski govor o kolektivitetu – no bez ikakve reference u stvarnim odnosima. U ovom

RAF-u sve smo više *odgađali*: samokritiku, kritiku vlastite politike, komunikaciju o smislu grupe, kolektivnu potragu za stvarnom koncepcijom oslobođenja, dakle, sve ono što je *unutarnja osovina* oslobođenja. RAF nakon 1977. postao je politička grupa kakvih je bilo mnogo. Doduše, s jednom razlikom: oružana grupa. To je njene posljedice u usporedbi s onima drugih političkih grupa učinilo posebno fatalnima.

**UMETAK 2:** Na početku, u kontekstu oslobodilačkih pokreta koji su se formirali diljem svijeta RAF je trebao biti političko posredovanje, korespondencijska grupa za antiimperijalističke borbe iz rubnih zona imperijalističkog sustava u njegovu centru. Isto tako ona je povremeno mogla posredovati kao *jedan* mogući odgovor na tadašnji ratni imperijalizam koji su SAD provodile u Vijetnamu. S mnogima je već dijelila egzistencijalističko neprihvatanje poslijeratnog društva koje je bilo oblikovano antikomunistički i nacistički. Nasuprot tome, činilo se da je *raskid* sa svime oslobođenje i uvjet za jedan drugačiji život. Kasnije, s moga gledišta od 1972. nadalje, ova su se posredovanja izgubila. Kontrakulturne pozicije iz 1968. još uvijek nisu činile temelj za protudruštvo. Tadašnja oružana borbena struktura RAF-a policijski je srušena. Nakon doglednog poraza SAD-a u Vijetnamu, vraćanja antiimperijalističkih borbi na periferiji metropolskog sustava u njihovu nacionalnu jezgru (državotvorstvo) te 'normalizacije' prisvajanja viška vrijednosti u (modernizirajućem) uobičajenom građansko-kapitalističkom pogonu, koji bi s onu stranu iminentnih prepirki oko raspodjele mogao posegnuti za načelnim društvenim konsenzusom među pojedinim klasama, RAF je takoreći sve jasnije slovio kao nesuvremena ratna formacija, kao metoda koja je izgubila svoje mjesto, zapravo svoje internacionalne referentne točke, te stoga nije mogla postići svoj cilj.

U pokretačke snage šezdesetosmaškog pokreta pripadalo je shvaćanje da moramo napustiti tlo građanskoga društva kako bi omogućili revolucionaran, također i nepotkupljiv životni i društveni proces. Ovo se shvaćanje ne hrani nekom neodređenom nadom, već stvarnošću onoga kontrakulturnoga. Pobuna je odavno imala svoju vlastitu težinu. Nismo se mogli upustiti u normalizaciju kapitalističkih odnosa jer post-nacističkoj državi u njenom samopomirenju



# 229

**28. siječanj 1972.**  
Willy Brandt uvodi novi zakon kojim sumnjivi postaju svi koji žive u kolektivnim stanovima ili skvotovima. Taj Brandtova "radikalna odredba" (*Radikalerlass*) svojevrsni je odgovor na "dugi marš kroz institucije" koji je propagiralo studentski pokret pod utjecajem Dutschkea.

**DELLWO, KARL-HEINZ**  
*Ni dolazak, ni povratak*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

s nacionalsocijalističkim elitama i građanskim strukturalnim elementima fašizma nismo mogli osporiti da je demokratska, a da se pritom ne odrekne samih sebe. Jednako je nemoguće bilo prihvatiti samozavaravanje mase da bude 'zloupotrebljena i prevarena'. Morali smo napustiti ovo tlo. To je 'sigurno' bilo moguće samo u napadu na sustav. Sa šezdesetosmaškim pokretom i njegovom antiimperijalističkom politizacijom RAF je dijelio nepomirljivi stav prema zločinu prošloga sustava i novom imperijalističkom kapitalizmu, a kroz oružanu borbu ovaj je stav nesumnjivo i *eskalirao*. U eskalaciji je potom sve više ostajao osamljen. S 'konceptom gradske gerile' u srcu ljevice dogodilo se osobito frakcioniranje: ono između taktički utvrđenog odgađanja oružane borbe i objave njenog nužnog neposrednog izvršenja. S pozicije zajedničkog pokreta, u kojemu se tada doduše i na pitanje revolucionarne sile u načelu odgovaralo pozitivno, RAF je postao protuigrač i protivnik sustavu opozicijske ljevice koja je željela čekati na mase. S druge strane, RAF je bio i – iako nenamjerno, ali iz te uloge – njihov zastupnik budući da je zaista potaknuo opće revolucionarne fantazije.<sup>01</sup> Nakon puštanja na slobodu presrelo me puno aktera iz lijevih političkih skupina, s kojima tada uopće nismo htjeli imati posla, objašnjavajući da su *i oni gotovo* pristali uz oružanu borbu, tako da sam ponekad gotovo trljao oči od iznenadenja. Namjesto njih mi smo nakon sveopćeg pokreta proživjeli ustrajnost na revolucionarnoj borbi i njen neuspjeh te tako stekli konkretna iskustva za vlastiti, daljnji životni put. Ako pobliže pogledamo procese u grupama koje su nakon 1977./1978. postale parlamentarne, uočiti ćemo značajna trvenja i teškoće u ovom procesu pretvorbe. Ove teškoće u životnom slomu koji je nastao prilagođavanjem upućuju na to kako je osnova protivna vladajućem sustavu mnogima iz pobune postala samorazumljiva. Kao protuigrač i u zastupničkoj situaciji borba više nije izražavala tendenciju, već je primarno postala dokazom da je uopće moguća i da je i drugi mogu voditi. Nakon raspuštanja dotada još bitnih političkih posredovanja borba je sve više postajala borbom za to da spasi samu sebe kao nužnost i mogućnost. Avangarda kao opravdanje sebe same.

Stockholm. Bili smo jedna od grupa u RAF-u. Na-

ša je akcija bila dogovorena s nekima unutra. Ja pak uopće nisam bio predviđen. Akcija je već bila isplanirana, a ja sam doduše znao da će se dogoditi oslobodilačka akcija, no nisam bio obaviješten ni o čemu konkretnom. Ulrich Wessel, kojemu sam bio rekao da hoću sudjelovati u provedbi oslobodilačke akcije, odbio je moje sudjelovanje s obrazloženjem da je pet aktera već gotovo previše, da nas je malo u ilegali te da je važnije, ako akcija propadne, da ostane onih koji bi organizirali sljedeći pokušaj. Obrazloženje je bilo usmjereno na stvar i opstanak organizacije, te stoga i razumno. Ako oslobođenje uspije, trebalo je nanovo promisliti čitav koncept gradske gerile. U 'Kommando Holger Meins' bio sam tada došao intervencijom Andreasa Baadera, nakon što sam na njegovo pitanje jesam li već promislio o sudjelovanju u akciji odgovorio jasnim 'da'. Andreas je bio nezadovoljan činjenicom da pripreme traju tako dugo. Ranije sam već bio izvršio neke stvari te sam očito stekao određeni ugled u njegovim očima. U Stammheimu je vladala bojazan da će onda kada tamo već započne sudski postupak, postati još teže osloboditi zatvorenike. Vjerojatno jedan ili dva tjedna prije ovoga pitanja sreo sam jednu ilegalku koja je, kako sam kasnije saznao, iznašla posao ispomoći kojim se mogla priključiti Stockholmu. Kad sam je upitao što misli kako bismo mogli izvući zarobljenike, predložila mi je zauzimanje njemačke ambasade u Stockholmu. Spontano sam je kritizirao primjetivši da će se švedska socijaldemokracija ipak podrediti njemačkoj. To mi se činilo očitim. Imao sam također na umu druge predodžbe o oslobodilačkoj akciji. Kada je stiglo Andreasovo pitanje, odustao sam od kritike. Više nije bilo prilike da se oslobodilačka akcija nanovo definira. Stockholm je bio organiziran do najsitnijih pojedinosti; u međuvremenu smo prebacili oružje preko granice, a svi su smatrali da nas vrijeme pritišće. Mogao sam samo reći 'ne' te promatrati ono što se interno više nije moglo izmijeniti. No to nisam htio, osobito stoga što su mi oni, koje sam poznao iz grupe, bili ili postali vrlo bliski.

Ako analiziramo razvoj koncepta gradske gerile, uvidjet ćemo da je u stockholmskoj grupi već dominirala militarizacija politike i njena samosvrhovitost u političkoj grupi. Tu je protudruštvenost zamijenio moral jednoznačnosti, dosljednosti i beskompromisnosti. A on je primarni jezik rata, odnosa prijatelj-neprijatelj, linije razdvajanja; odnos koji se, kad se jednom usvoji, više ne

01 Za J.Ph.Reemtsmu, koji je u bijesu govorio kao naknadni kritičar, ove veze ne postoje ili su posve beznačajne za analizu. Kulminacija generacijskog jaza u poslijeratnom vremenu u oružanoj borbi pomoću pitanja o 'socijalizmu ili barbarstvu' koje je razumljivo iz prošlosti i sadašnjosti kod njega je postala izrazom nepolitičke opijenosti moći bolesnih pojedinaca, odnosno 'mucavih idiota' s nihilističkom subjektivnom osnovom. Meni se u svakom slučaju čini da preko geste prezirne negacije RAF-a jednu stvar treba prenijeti kao samorazumljivost: da izvan građanskih okvira ne može biti životne osnove na kojoj bi se moglo razviti čovječanstvo. Tako završavamo kod FDP-a.

02 1973. godine sam kao bespravni useljenik u napuštenu kuću zatvoren na jednu godinu. Tijekom procesa sam na temelju jasno dokazive lažne izjave nekog policajca osuđen na jednogodišnju zatvorsku kaznu, koju bih kao istražni zatvorenik bio za tri ili četiri dana potpuno odsjedio. Tijekom ovog kažnjavanja bio sam preko jedanaest mjeseci u totalnoj izolaciji. Moje protivljenje da se podredim zatvorskoj logici rezultiralo je mnogim 'iznenadnim zapovijedima' koje su me grubom fizičkom silom u zatvoru povlačile tamo-amo. Zatvor sam zaista izdržao u svim okolnostima. 1975. godine Vrhovni sud se odlučio na reviziju državnog tužilaštva da se bespravni useljenici moraju osuditi još i zbog članstva u kriminalnom udruženju. Važno je napomenuti kako je za vrijeme mog boravka u zatvoru 1973. godine ubijen Salvador Allende, što su odobrili mnogi pristalice iz političke klase. Politička i ekonomska klasa uvijek je davala do znanja koliko bi daleko mogla ići.

mora odraziti na suprotnu stranu, no isto tako ne mora više sebi samom opravdavati ni cilj niti svoj način. Stockholm na osnovi gubitka političkog mjesta pokazuje da je RAF pokušao subjektivistički preskočiti opadajući legitimacijski sklad za revolucionarnu borbu. Imali smo predodžbu da za nas odlučujućim pitanjem moći s državom, takoreći u posljednjem trenutku, možemo preokrenuti tendenciju raspada unutar radikalne ljevice. Mislili smo, kad državi zadamo poraz, to će ohrabriti mnoge druge. To je također prešutno moglo značiti da ne provodimo akcije čiji uspjeh nije siguran. To kod nas nije bio slučaj, budući da smo bili odlučili da odbijanjem zahtjeva gubimo i život te time pokazujemo odnos koji ne dopušta povratak. Smrt u Stammheimu stoga nam nije bila nimalo strana. No ono protudruštveno, ono što se može konkretno imenovati, drugo socijalno tu je već bilo odgođeno za kasnije te prevladano militarističkim. Postali smo zastupnici ljevice, država je postala zastupnik kapitalističkog sustava. Sve do takozvane 'ofenzive' 1977. pokazuje se rastuća sposobnost za vojničku pretvorbu oružane borbe s opadajućom političkom kvalitetom.

Smrt Holgera Meinsa tumačio sam kao svjesni čin državne politike koja je nas, dakle one ljevičare nesklone integraciji, više ili manje gotovo svim sredstvima željela prisiliti na prihvatanje sustava i odustajanje. Stajali smo u ukupnoj vizuri ljudi posljednje ratne generacije koji su pred sobom kao bojnu sliku imali pripremanje naše generacije na prilagođavanje sustavu. Smrt Holgera Meinsa poklapala se s mojim iskustvima.<sup>02</sup> Općenito nisam imao iluzija o našoj budućnosti. Tad mi se činilo neodložnim da sami moramo doći do istog uopćenog odnosa prema zastupnicima države i sustava. Smrću Holgera Meinsa za mene je došao 'trenutak istine'. U zatvoru, tijekom uhićenja zbog bespravnog useljavanja, iščitavao sam sudske govore Maxa Holza<sup>03</sup> iz 1920-ih koji je samokritički u porazu primijetio kako ljevičari nikad nisu dovoljno dosljedni te da stoga uvijek gube. Vidio sam potvrdu za te riječi u pobjedi nacionalsocijalizma i u porazu Komunističke partije Njemačke. Imali smo iskustva s Vijetnamom, Čileom, perzijskim šahom, vrhovnom diktaturom u NATO-državi Grčkoj i mnogim drugim. Analiza 'novoga fašizma' koje je dolazila iz Francuske dala mi je interpretativni okvir za ono što je njemačka socijaldemokracija preokrenula protiv šezdesetosmaškog pokreta svojom mješavinom represije i integracijskih ponuda u moderniziranom kapitalizmu, u kojemu je danas bjelodano

u čijem interesu su izvršene modernizacijske reforme, te tko su pobjednici, a tko gubitnici. Nas tada ništa više nije iznenađivalo. Počeli smo hladno gledati suprotnu stranu i razmišljati bez emocija.

Suodgovaran sam za smrt dvoje pripadnika veleposlanstva. Svatko iz naše komande snosi jednaku i nepodijeljenu odgovornost za to. U zatvoru mi je u nekom trenutku postalo jasno da ne možemo govoriti ni o kakvom protudruštvu ili protumoralu, ako to uključuje mogućnost smaknuća talaca te time i potpuno postvarenje ljudi. Bilo bi to tek barbarsko društvo. Danas prihvaćam to da se naše djelovanje osudi i da ono mora imati posljedice po nas. Legitimnost se ne konstruira ako to uključuje nepravdu prema drugima. To pokazuje tek dvije situacije koje treba odbiti.

Nakon 1977. u RAF-u je postojalo prikriveno prilagođavanje političkom shvaćanju koje nije više tako radikalno djelovalo na subjektivnu konstituciju aktera. To mi se činilo jasnim. Ako se nekoć uvijek iznova pokazivao napor da se uskladi i jednako odmjeri politika prema unutra i prema vani, dakle, da se zahtjev u odnosu na druge poveže sa zahtjevom prema sebi samima, sada se pak činilo da podjela između 'unutarnjeg' i 'vanjskog', između 'ja' i 'ti', između 'po sebi' i 'za sebe', između 'subjekta' i 'objekta' sve više određuje politiku i strukturu. Oslobođenje je postalo oslobođenjem u trećem licu. U tom smislu simbolički sam shvatio pisma jednog zatvorenika koji je kao nitko već godinama u dotičnom pismu imao onaj karakteristični stil: 'Treba uraditi... Mora se učiniti...' itd. – radikalnost u poticaju na akciju, ali ipak nije došlo do promišljanja usmjerenog na grupu, njeno stanje, refleksije usmjerene na vlastito ja. Akcije i očitovanja RAF-a nakon 1977. su preko sredstava opovrgnuti, no *sadržajno* je izvršen povratak na politički odnos prema sustavu u kojem se moglo izostaviti dovođenje u pitanje vlastite pozicije. Revolucija je takoreći izgubila svoj prvi objekt: revolucionara koji sebe shvaća kao aktera otpora u društvenoj stvarnosti, dakle, koji pokazuje kako se on ili ona odnosi prema stvarnim proturječjima. Taj se proces zbivao unutra kao i izvana. Također s posljedicama i po vlastitu spremnost na zalaganje: prekid štrajka glađu najvećeg dijela zatvorenika 1981. nakon smrti Sigurda Debusa već je signalizirao da je vlastito zalaganje ograničeno, da više nije bilo samo po sebi razumljivo da se borbenim procesima pridaje veće značenje nego vlastitom životu. To je potvrdila većina

03 Hölz, Max: Vom weissen Kreuz zur Roten Fahne. Frankfurt/M, 1969, Verlag Neue Kritik, Paperback

04 Ja sam 1981. kao i 1985. godine pripadao onima koji tada nisu željeli prekinuti sa štrajkom gladu. 1981. Sigurd Debus umro je od posljedica prisilnog hranjenja. Tada jednostavno nije dolazilo u obzir da se prekine sa štrajkom samo stoga što je država, kako bi politički razmrsila ovu smrt, učinila nekoliko neodređenih ustupaka. 1985. je u internim diskusijama o tijeku štrajka glađu utvrđeno da ne smije doći do prekida, bez obzira na to koliko je situacija opasna za pojedinca. Prihvatili smo to u Celleru i imali gotovo dva smrtna slučaja u našoj četveročlanoj grupi. Prekinuli smo onda kada je na drugom mjestu situacija slično eskalirala. Gledano iz današnje perspektive sretan sam zbog ove nedosljednosti i mislim da treba zahvaliti drugima da nije bilo više mrtvih. No za mene je to tada bio središnji problem: ako je netko odgovoran za neku borbu u kojoj ima mrtvih, no ako sam za sebe ne prihvaća svaku posljedicu, borba jest ili će biti korumpirana. U našoj predodžbi revolucionarne borbe, kao vjerojatno u predodžbi gotovo svih revolucionarnih grupa na svijetu, život nije bio vrhunsko dobro nekog revolucionara.

# 231



lipanj / srpanj

1972.  
Uhićenje mnogih članova RAF-a, među njima su Andreas Baader, Holger Meins, Jan Carl Raspe, Gudrun Ensslin, Brigitte Monhpaut, Ulrike Meinhof i Irmgard Möller.

DELLWO, KARL-HEINZ  
*Ni dolazak, ni povratak*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

zatvorenika u štrajku glađu 1985.<sup>04</sup> Izlazak Siegfrieda Haaga iz RAF-a jednostavnim pismom zatvorenicima od pola stranice pokazao je da je ona prijašnja samorazumljivost, prema kojoj povratka više nema, bila nagrižena i kod onih koji su nekoć jasnim rečenicama druge upućivali na to. Kao da se iluzija raspršila.<sup>05</sup> Izvana je izgledalo slično, a 1985. su i oni, koju su se nakon 1977. opredijelili za ilegalu, u međuvremenu također završili u zatvoru te su jednako tako odlučili.

Smrt u Stammheimu. Samoubilačko ubojstvo. 'Projektil, to smo mi!', napisao je Andreas Baader grupi artikularajući time moral u kojemu su subjekt i njegova svrha ujedinjeni. No to također znači i sljedeće: ako se 'subjekt' i 'objekt' više ne razdvajaju, onda to tako završava: dakle, smrću. (U samoubojstvu je i nužni dokaz nesebičnosti kao posljednje, prividno oslobađajuće instance prosudbe koja pojedinca legitimira u njegovim djelima.) Umjesto odgovora, automatska reakcija: subjektivno i političko treba ponovo razdijeliti. Tamo gdje se ranije tražio kolektivni pojedinac i identitet u kolektivu koji prevladava smrt (tako što aksiomatski podmeće smisao života te otuda i to da je zadatak čovječanstva da izgradi smisao), sada je u praksu stupio stari rascjep između onoga 'za sebe' i 'za druge' (to se kompenziralo pozivanjem na 'autentičnost' u borbi). RAF je sve više postajao formom, određen radikalnošću koja se u prvom redu izražavala oružjem.

U našim je političkim skupinama važno pravilo da pred druge ljude ne postavljamo zahtjeve koje najprije nismo postavili pred sebe same. Ova radikalnost, koju sam i sâm bio identificirao s RAF-om, otišla je i korak dalje: proces učenja bio je nešto što se traži u borbi; njegovi neizbježni rezultati nešto na čijim se pretpostavkama mogla razviti revolucionarna subjektivnost. Ne nailazeći na održivu osnovu za revolucionarnu borbu, ustrajanje na namjeri da se novi koncept revolucionarnog procesa u metropolama povijesno učvrsti vodio je do neprestanog zaoštavanja sukoba, do – kako se potom i dogodilo 1977. godine – bjesomučnog ubrzanja. Poruka 1977. jest da neprekidno zaoštavanje protiv društvene sadašnjosti, za čije se razvlašćenje nema snage, vodi ravno u vlastitu smrt.

Čini se da je to dvostruka tragedija svake avantgardne pobune: ona mora neizbježno propadati toliko dugo koliko se društvene snage oblikuju u nevidljivu moć iza leđa subjekata prema vlastitim zakonima. *Ona*

*ne podnosi nikakvu normalnost*, pa tako ni onu vlastitu. Ona mora dalje. Ilegalci su nakon 1977. naslutili ili znali da revolucija ne dolazi. Stoga nisu nikada ponudili radikalno promišljanje svoga napada na državu, koji je bio organizacijski vrhunac RAF-a, no u vlastitoj je percepciji zaostajao daleko iza stvarnog značenja. Stoga su na svaki pokušaj promišljanja reagirali tek šutnjom ili odbijanjem. 'Ne bojati se veličine vlastitih ciljeva.' No što ako ih još uvijek ne shvaćamo? Onda smo pregaženi – pa bilo i smrću vlastitih drugova koji u svojoj smrti pokazuju da su svakako bili svjesni veličine vlastitih ciljeva. Činilo se da su oni vani, koji su i dalje bili aktivni, uvidjeli ili naslutili da neprestana revolucija završava u samoraspuštanju. Meni se to čini jasnim stoga što su se oni prilagodili u oružanoj borbi te su je na koncu nastavljali samo formalno. Umjesto sadržaja primjena sredstava. Kasnije, 1980-ih godina, sljedeći su akteri RAF-a revoluciju smatrali oružanom formom, ne više socijalnom mogućnošću. Određena formom njima je u vlastitoj slici streljačka komanda postala krajnji izraz radikalnosti, no u ispravnoj percepciji izvana tek najgora izlaganje opasnosti.

Vrijeme u zatvoru meni je, kao vjerojatno i većini drugih, bilo obilježeno okrutnošću i izdržljivošću. Tada sam se držao nade da se nekad opet može nadovezati tamo gdje je započelo moje politiziranje i na ono što sam povezivao s RAF-om: posvuda biti na tragu proturječju u društvenim pitanjima i željeti ga razriješiti, domoći se povijesti, socijalnih procesa, a na oslobođenje gledati kao na nešto što je tu samo za sebe i što se čovjeku nudi, trajna potraga za emancipacijom od stega i neznanja o postojećoj društvenoj te time i individualno učvršćenoj koncepciji: 'Služiti narodu', što je primarno tek pokušaj potvrde da postoje važnije orijentacije od onih vlastitog života, ono važnije i od vlastite grupe. U RAF-u je na početku postojala svijest o tome da je on revolucionarna grupa tek onda kada se bori za to da se negira u mobilizaciji za sam revolucionarni proces. To su, doduše, prekršili već i osnivači RAF-a u određenju revolucionarne borbe kao borbe za moć oko oslobođenja zatvorenika.

Sumnjam da je izdržljivost, nada u novu poticajnu klimu u društvu za one vani bila temeljito drugačija. Blago rečeno, radi se o oružanom iščekivanju zrelosti vremena ne vjerujući više da je uopće možemo iznuditi.

05 Ovdje bi se moglo navesti još Wackernagela i Schneidera. No moram povući razliku. Siegfried Haag je naprosto napravio rez. I nije ga želio obrazlagati interno o njemu raspravljati. Kasnije se, iz taktičkih razloga, radi ubrzanja oslobađanja i javno ogradio od njega. Wackernagel i Schneider nisu bili u stanju sebi priznati da im više ne odgovara RAF i njegov oružani odnos prema sustavu. U beskrajnim su se objašnjenjima pozivali na marksizam i često tek samo visokoškolsku diskusiju o etici, kako bi došli do konačnog otkaza RAF-u. Andreas Baader je jednom o tome skovao rečenicu kako nitko neće otići bez pokušaja da sa sobom ponesi i moral. Haag je ovdje po prvi put drugačije postupio, s moga stajališta neoprostivo, tada ipak iz drugih razloga.

06 Nakon odvođenja aviona u Entebbe kojeg je izvelo međunarodno krilo RZ-a (Rote Zellen), Gudrun Ensslin je napisala da su se zatvorenici iz Stammheim gotovo javno ogradili. Pripadao sam onima koji su to primili s beskrajnim olakšanjem.

07 Pitanje moći u ovom smislu, koje je dakle moralo sadržavati i dokidanje otuđenja kao sastavnog dijela politike, moralo je sadržavati i oslobađanje zatvorenika. Stoga je ruganje Fritza Teufela nad 'Oslobodite-gerilu-gerilu' samo izraz neshvaćanja onoga što je za RAF bila oslobađajuća politika. Pitanje razračunavanja s otuđenjem je prema mom mišljenju potpuno zaobišlo pokret 2. lipnja. A on je bio radikalno lijeva politička grupa koja se usmjerila na stanja svijesti svoje baze, u borbi za vlast na rupe u sustavu, popularno-radikalna grupa koja je ipak željela biti i popustljiva. Kao takva morala se raspasti zajedno sa svojom scenom. Moguće da je na temelju svoga koncepta bila uspješnija od RAF-a. No čini se da nije u nasljeđe ostavila ništa više od difuznog mita klasne borbe o 'nama dolje' i 'vama gore' koji se hranio anegdota.

Takve su onda bile i akcije i unutarnja struktura. Godinama, desetljećima naš je grupni stav bio da sva važna unutarnja pitanja guramo u pozadinu. U prvoj cedulji izvana, koju sam nakon 'Jeseni '77' primio u Kölnu, stajalo je: 'Držati se zajedno, sada ipak znamo tko je još uz nas i da su nepouzdana drugovi otišli'. Bila je to glupa utjeha za naš politički, socijalni i moralni poraz. Nisam s time mogao ništa učiniti. Što je još htjela oružana borba, ako se ne mjeri prema kriteriju da potakne, ili barem ubrza prevrat zrelosti prilika?

Kada sam 1995. došao iz zatvora, moje su katastrofe bile iza mene. Najveća je bila otmica aviona i odvođenje u Mogadishu, dakle, poništenje sigurnosti da imamo granicu, priznavanje protumoralna i samoobaveze; tada se otmicom slučajno i nasumice zatečenih ljudi po prvi put načelno, dakle u ime čitavoga RAF-a, *razotkrio* slom. Grešaka i osuđivanja bilo je već i ranije, no to su za mene do tada bile greške pojedinaca ili pojedinih grupa. Otmica aviona u jesen 1977. osnivala se na zajedničkom prihvaćanju između osnivača i onih vani te je očitovala promjenu u središnjem političkom određenju.<sup>06</sup>

**UMETAK 3:** U stammheimskom procesu zatvorenici su javno kritizirali akciju na zgradu novinske kuće Springer jer su u njoj bili ozlijeđeni radnici. To sasvim sigurno nije bila jedina RAF-ova akcija koju bi se moralo kritizirati. No bila je to akcija koja je djelovala na izvornoj liniji RAF-a te tražila poveznice sa sadržajima šezdesetosmaškog pokreta. Za ovu anti-Springer-akciju bila je odgovorna Ulrike Meinhof. Ova je kritika prema mom mišljenju imala dalekosežno značenje jer se u njoj pokazalo više od manevarske kritike, jedno odbijanje mobilizacijskih linija koje počivaju na starim pozicijama klasne borbe. U ovom slučaju, onih pozicija svijesti manipulirane medijima koji podržavaju sustav, dočim se RAF u zatvoru bavio time da razvije pojam otuđenja prema kojemu se otuđenje objašnjavalo vlastitom logikom odnosa i čije je dokidanje zahtijevalo raskid sa svim starim. No to je također značilo i raskid sa starim intelektualcima, budući da su ovi ostali u vezi sa starim odnosima, a kao primjer za to navest ću samo potpunu i osobno shvaćenu denuncijaciju Petera Brücknera od strane stammheimskih zatvorenika. No politička uloga Ulrike Meinhof bila je u RAF-u na početku: uspostaviti vezu sa starim antifašističkim pozicijama, linije

povezivanja sa starim antifašističkim i klasnim borbama te komunikaciju s intelektualcima s ljevice. Iskritiziravši ovu poziciju u javnom procesu odbačena je ranija politička linija RAF-a, ali i s njom povezana politička uloga Ulrike Meinhof. RAF se bavio time da potpuno raskine sa svojim, 1970. godine još uvijek prisutnim predodžbama, prema kojima je bio moguć zajednički razvoj legalnih i ilegalnih političkih snaga. S pozicije razdoblja od 1974. do 1977. nije postojalo ništa što bi se iz lijevog pokreta moglo revolucionarno transformirati. To je značilo i raskid u komunikaciji s onima koji su ostali vezani uz stare odnose. Avangardi je u konačnici preostalo samo to da slijedi svoju vlastitu nužnost, dakle da ubrzava svoj vlastiti sadržaj – ili da se raspadne. RAF je u potpunosti postao organizacija onoga što se s njegova gledišta činilo nužnim za razvoj revolucionarnih borbi širom svijeta. Raskid s odnosima značio je otvoriti pitanje moći sa sustavom te time zacrtati razvojne linije ostalim socijalno-revolucionarnim borbama u svijetu, koje su bile antiimperijalističke i u čiji je politički identitet pripadala i spoznaja o tome da može postojati samo jedna globalna revolucija.<sup>07</sup> Ovo je, s jedne strane, stvorilo posebnu bliskost s Palestincima, no s druge je strane referentna točka stanja svijesti iznutra izgubila svoje značenje. Činjenica da je ovaj odnos da se sebe sama učini projektilom revolucije, dakle, da se uvijek principijelno misli preko sebe, također bio slomljen, odnosno da su se akcije ipak slomile na neposrednim vlastitim interesima, svjedoči o tome da se subjekti ne mogu posve odvojiti od sebe samih. Ponuda stammheimskih zatvorenika vladi u listopadu da se oslobođeni zatvorenici više neće vratiti oružanoj borbi čitavu je oružanu borbu dovela u pitanje. Za nas bi bilo nemoguće da neki više ne sudjeluju u oružanoj borbi, a da drugi umru ili propadnu u zatvoru. Samo što je ova ponuda naišla na vladu koja je i sama željela rat i poraz svoga protivnika. Skok naprijed više nije imao dohvatljivi cilj. Stoga je za troje stammheimskih zatvorenika završio smrću. Njemačka pod vodstvom poručničke generacije Drugog svjetskoga rata konačno se osjećala pobjednicom.

Najprije sam mrtvim stammheimskim zatvorenicima iznutra zamjerao da su se potajno iskrali i ostavili nas da se nosimo s posljedicama. Nakon što je 19. listo-

233

Siječanj 1973.  
Nixon povlači vojsku  
iz Vijetnama.

DELLWO, KARL-HEINZ  
*Ni dolazak, ni povratak*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

pada 1978. u vremenskom razmaku od 30 sekundi neki socijalni zatvorenik preko zatvorskog dvorišta zaurao najprije obavijest: 'Baader je mrtav', a potom 'Ensslin je mrtva' tako glasno da sam je mogao čuti i u kontaktnoj blokadi, moja je prva misao bila da ih je vlada kao 'protutaoce' dala službeno smaknuti. Računao sam s nečim sličnim i tijekom kontaktne blokade u Köln-Ossendorfu, gdje sam u to vrijeme bio izoliran. Mogli smo opipati mržnju čuvara oko nas. Onda, nakon ukidanja kontaktne blokade i prvih informacija, vjerojatnijim mi se činilo samoubojstvo. H, koju sam vidio nakon nekoliko dana i kojoj sam priopćio svoje mišljenje, pomislila je samo: 'Ti si razjaren'. Neko sam vrijeme bio nesiguran, kasnije sam mislio da je zadatak Schmidtove vlade da dokaže da u pitanju nije bila državna akcija. Godinama sam pokušavao izbjegavati tu temu. Nisam našao nijednu lojalnu mogućnost da artikuliram svoje sumnje, a da pritom još i Irmgard Möller iz vlastite grupe ne dovedem u pitanje. Godinama kasnije u Celleu smo katkad oprezno razgovarali o ovom pitanju. Za mene je ono bilo prvo na listi pitanja za raspravu, ukoliko bismo uspostavili integraciju. No do toga nikada nije došlo.

Danas u smrti troje stammheimskih zatvorenika vidim i druge stvari: oni su onima vani oduzeli političku, ali također i osobnu prisilu neprekidnog pojačavanja pritiska na pitanje zatvorenika. Nakon njihove smrti RAF je bio *oslobođen i vani* kao i od dužnosti prema životu osnivačke generacije, dakle, slobodan da o svemu iznova odlučuje. No također i iznutra bačen u hladnu vodu odgovornosti za socijalni sadržaj revolucije. Borba za moć u zatvoru razriješena je tako da država *više nije mogla raspolagati* zatvorenicima u Stammheimu, da ih dakle *nije više mogla ni kazniti, niti ih je više mogla pobijediti*. Svojom su smrću umakli neumitnoj osveti države, ali i osveti konkurentskih političkih pozicija. Presuda nad njima nikad nije postala pravomoćna. Tu je i poraz kojeg više nisu morali živjeti i u kojem su se po posljednji put uzdigli do subjekta. A i samopromišljanje: od pokreta je nakon neuspjeha političke borbe ostala egzistencijalna strana. To se moglo utanačiti i sa samim sobom.

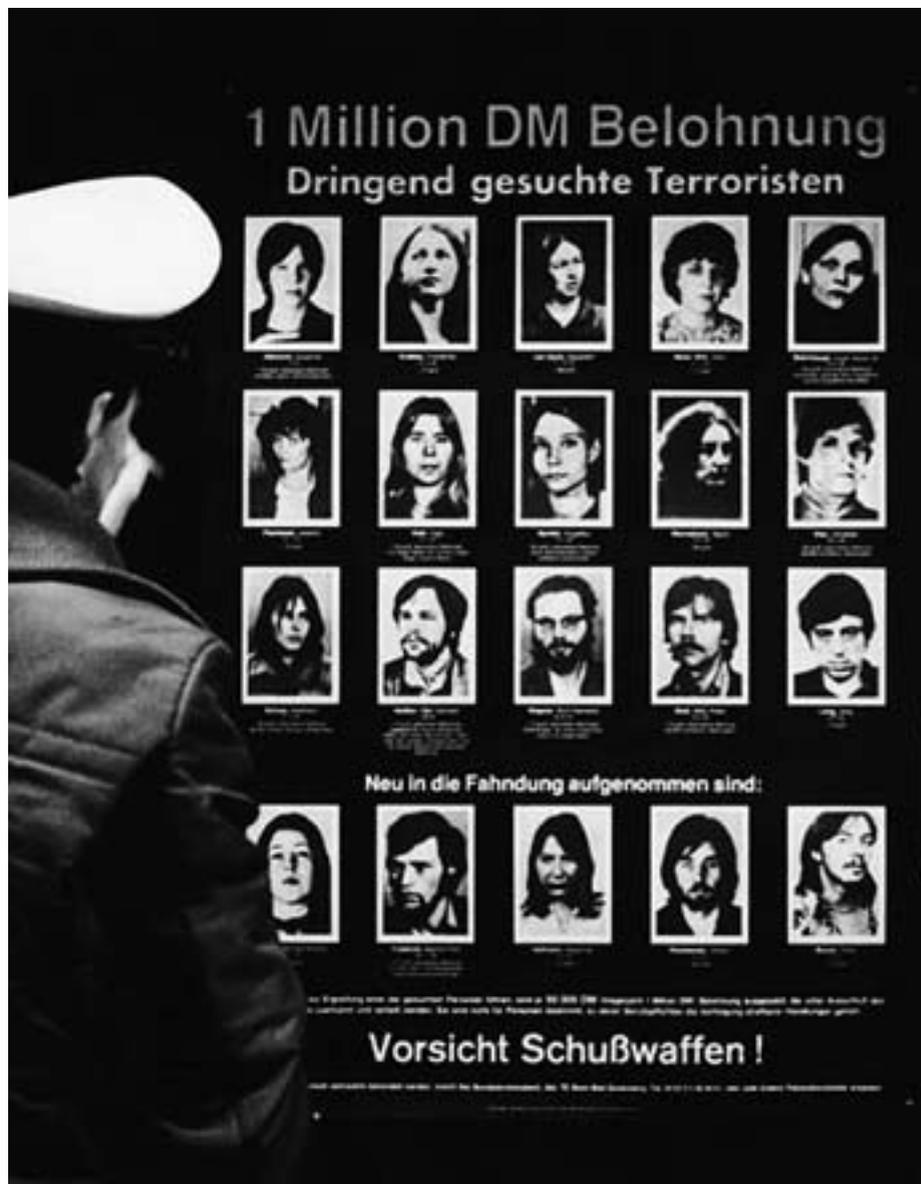
**UMETAK 4:** Ljeto 1977. Komunikaciju između Stammheima i ilegalaca organiziralo je više osoba: Volker Speitel, moj brat Hans-Joachim Dellwo i njegova tadašnja djevojka Elisabeth von Dyck. I Speitel i moj brat također su se bavili transportom oružja na sedmi

kat. Moj je brat uhićen prije Schleyerove otmice i kontaktne blokade. Prema njegovim je izjavama zbog odnosa s djevojkom, koja je razmijenjena u ilegalu i koju je tamo uvijek iznova sretao te je želio slijediti, tijekom kontaktne blokade odbijao svaku izjavu i stoga se oglasio tek nakon smrti stammheimskih zatvorenika. To je prihvatljivo i može biti istina, s obzirom na pitanje tko se prvi bio oglasio i otkada su službe bile upućene u to da se oružje nalazi na sedmom katu. Speitel je u to vrijeme bio u Danskoj. Početkom listopada 1977. odlučio se vratiti u Njemačku. Znao je da će neposredno nakon prelaska granice biti uhićen. Politička je klima tada bila tako uzburkana da je Seitel morao računati sa zatvorskom kaznom od barem 15 godina. Njegov je povratak prihvatljiv samo ako bi, imajući u vidu nadolazeći poraz, želio ući u pogodbu. Najvažnije u toj pogodbi bilo je ono što je mogao ponuditi, činjenično stanje oružja na sedmom katu. Speitel je prije mene pripadao izvornoj stockholmskoj grupi. Nakon stockholmske akcije mjesecima se skrivao u inozemstvu da vidi može li se uopće vratiti. I to me utvrđuje u pretpostavci da se, kad je 1977. službeno ušao u Njemačku, mogao vratiti samo znajući da će biti uhićen. Državno odvjetništvo je uvijek tvrdilo da je Speitel službeni iskaz dao tek nakon 19. listopada 1977., dakle nakon smrti zatvorenika. To formalno može biti tako, no ne kaže ništa o razgovorima s ostalim sugovornicima prije toga. Njegova bi razgovorna razina ionako prije bila razina obavještajnih službi. Iz jednog kasnijeg slučaja saznajemo da je ustavna zaštita, danima nakon Kölna, u tajnom skrovištu držala zatvorenicu koja je surađivala kako bi snimili njene izjave i pogodili uvjete. Ni ove se izjave nigdje nisu službeno pojavile. Na kraju mora da je bilo ovako: neki su ljudi u državnom aparatu znali (barem iz Speitelovih izjava) za deponirano oružje i namjere zatvorenika da se njime posluže, ili za sudjelovanje u aktualnom pitanju moći s državom ili za vlastitu smrt. To bi moglo objasniti zašto je vlada odbila pripustiti visoko rangirane političare zatvorenicima, iako su ovi molili za razgovore te iako je bilo jasno da i ilegalci prihvaćaju konsenzus koji je postignut sa zatvorenicima. Razgovore među zatvorenicima sasvim je sigurno slušao neko iz službe. Akcije prislušivanja bile su poznate već i ranije. Nakon što je objavljena vijest o napadu na Lufthansin

o8 Činjenicu da su (u koliko god velikom udjelu) stari ljevičari iz radikalno lijevog šezdesetomaškog pokreta nakon 1977. postali sastavnim dijelom vladajuće elite, dakle, da su individualno i grupno iznašli alternativu revoluciji, ne treba naknadno tumačiti time da oni početkom 1970-ih nisu željeli i poraz države te da pobjeda države nije u nasljeđe ostavila svoje rane i deformacije.

avion u Mogadishu, zatvorenici su se odlučili za smrt. Samoubojstvo zatvorenika dogodilo se pod nadzorom i uz odobrenje barem jednog dijela državnog aparata. Nakon Speitelovih informacija iščekivanje ovog dijela državnog aparata ili na jednu oružanu akciju u zatvoru, kako bi je mogli nasilno ugušiti, ili na samoubojstvo, izražava želju da zatvorenici budu mrtvi. Je li riječ o ubojstvu ili samoubojstvu, postalo je predmetom rasprave koja će zaobići činjenicu da su mnogi željeli smrt zatvorenika.

Pitanje ubojstva ili samoubojstva nakon smrti zatvorenika učinili smo pitanjem žrtvovanja, vjerojatno iz posve drugačijih razloga, no sigurno i iz pretjeranih zahtjeva pred čitavom političkom situacijom. No sasvim sigurno i stoga kako se ne bi dalo mjesta raspravi o vlastitoj izdaji. Vjerojatno su stammheimski zatvorenici više od nas ostalih inzistirali na životu s vlastitim odlukama te su stoga i mogli sebi dopustiti istinu o tome da je borba izgubljena. Tabuiziranje pitanja samoubojstva uopće nije pravedno prema ovim zatvorenicima, koji su ustrajali pri tome da je oslobođenje povezano s tim da se može i mora učiniti ono na što nas navodi vlastita spoznaja. Posljedica ovog pitanja žrtvovanja jest to da su ovi zatvorenici naknadno de-radikalizirani i prilagođeni vlastitom putu koji u posljednjoj instanci ipak više nije sadržavao ovu nepopustljivost koja je stavom o 'pobjedi ili smrti' tražila istinu iznad vlastite namjere. Andreas Baader je interno izrazio stav da nema takve situacije u kojoj se ne bi moglo preokrenuti oružje suprotne strane te u kojoj se ne bi moglo biti ili postati subjektom. Oni su 1977. oružanom borbom željeli pojačani politički pritisak koji bi doveo do toga da država izgubi korak i da iz toga, ne samo za RAF, već i za pokretanje poslijeratne generacije, proizide i druga mogućnost osim one inače neminovnog potpunog neuspjeha.<sup>08</sup> Ovaj pojačani pritisak se prema njihovim predodžbama trebao nastaviti 1977. te se dijelom drugačije razvijati negoli je to stvarno bio slučaj do Schleyerove otmice. Za državu je poricanje znanja o naoružanju zatvorenika i ustrajavanje na neočekivanom samoubojstvu postalo dokazom za naknadno unižavanje vlastite spremnosti da se borba za moć vodi protiv dijela poslijeratne generacije koji se nije htio integrirati, borba u kojoj je od strijeljanja Benna Ohnesorga do smrti Holgera Meinsa sve manje ili više bilo legalno.



# 235

**30. travnja 1975.**  
Vojska Sjevernog  
Vijetnama ulazi u Sai-  
gon čime je okončan  
vijetnamski rat.

**DELLWO, KARL-HEINZ**  
*Ni dolazak, ni povratak*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

Gudrun Ensslin (citirano prema sjećanju): 'Ne mogu ti reći što trebaš učiniti. Mogu ti samo reći kako sama rješavam proturječje' – na temelju ovoga je samoubojstvo koje se kamufliralo kao ubojstvo za one koji nisu bili upućeni također i odbacivanje *orijentacijske funkcije* koju su oni, dakle, zatvorenici iz Stammheima, nekoć isto tako željeli ispuniti. 18. listopada 1977. *više nisu htjeli pokazati kako sami za sebe rješavaju* to proturječje da je oružana borba došla do kraja i da više nema povratka. Odgovornost da će ih drugi pratiti u samoubojstvu otklonjena je u prikazivanju ubojstva.<sup>09</sup> No ona je time postala *zahtjev* za nastavak borbe *protiv vlastitog razumijevanja* te je sadržavala opoziv da uvijek postoji oslobađajuće rješenje. Također i opoziv nas samih, s bilo kojim emocionalnim predznacima. Ingrid Schubert ju je mogla primiti jednako teško kao i zahtjev za nastavak borbe protiv vlastitog razumijevanja.

Posljednja je katastrofa bio 'rascjep', ludilo u grupi u kojoj je posve preuzeo komandu bjesomučni subjektivizam onih koji su se sa svojom suodgovornošću za 'Jesen 1977.' očitno mogli nositi samo potiskivanjem. 1993. godine mi smo u Celleu u dogovoru s ilegalnim članovima RAF-a pokušali putem intervencije mobilizirati politički pritisak te postići još i integraciju zatvorenika. Integracija je tada bila ključ političkog rješenja koje su priželjkivali svi zatvorenici. 1989. smo proveli štrajk glađu bez pojačanja pritiska te onima vani tako odaslali poruku da ne želimo ni da oni pojačavaju pritisak. Ovim smo štrajkom glađu toliko otvorili među nama, da je moralo postojati političko rješenje. Savezna vlada na čelu s Helmutom Kohlom nije ga željela. To smo krajem 1989. morali razočarano ustvrditi. Time nam se zamislivim činio samo stari obrazac pokreta: opet nekad započeti sa štrajkom glađu ili čekati na napade izvana koji će nešto politički pokrenuti. Zatvorenici, uključujući i mene, Helmut Pohl je u jesen 1989. javno objavio da očitno nema drugoga puta nego da se cijena drugoj strani podigne tako visoko da im se političko rješenje bude činilo kao manji gubitak. Oni vani su to protumačili tako da više nema smisla i dalje čekati na političku reakciju. Tupo zasjedanje Helmuta Kohla i s time povezana za nas bezizlazna situacija doveli su do napada na Herrhausena i Rohweddera. 1993. predložio sam među nama u Celleu pokušaj da se neka nezavisna snaga u vlastito ime i bez ikakvog pozivanja na nas obrati

Edzardu Reuteru, u to vrijeme šefu Daimler-Benza, kako bi gospodarstvo interveniralo kod Kohla da ipak odobri političko rješenje kao izlaz. Istodobno se trebalo obratiti i predsjedniku židovske zajednice u Njemačkoj, Ignazu Bubisu, kako bi obišao sve zatvore, uvjerio se u pozicije zatvorenika i javno zauzeo za političko rješenje. Tako bi se svakom zatvoreniku pristupilo kao subjektu grupe i integriralo bi ga se u zajedničkom procesu odlučivanja. Za to sam pridobio Christiana Ströbelea. On nije imao nikakve veze s politikom RAF-a, no isto je tako znao i da nedjelovanje vodi isključivo u ponavljanja. Ni danas ne mogu u tome vidjeti ništa loše jer u najgorem slučaju ova je prilika mogla biti tek bezuspješni pokušaj jednog vanjskoga. Točno je da ovu inicijativu nismo dogovorili s drugim zatvorenicima izvan Cellea. Obavijestili smo ilegalce koji su se posve razočarani povukli iz komunikacije s ostalim zatvorenicima, budući da su im tamo u ponekad ispraznim, dijelom 20 stranica dugim spisima samo još nametali njihove navodne pogreške. Kao da su se željeli ograditi od njih, i kao da nisu i sami sudjelovali u tupoglavom militarizmu 80-ih godina. Odluka da našu inicijativu u Celleu ne dogovaramo s drugima proizašla je iz žalosti koju smo međusobno iskusili, iz saznanja da otvorena diskusija više nije moguća i da ne želimo brzopleto utrčati u sljedeća ponavljanja. Bio sam unekoliko iznenađen negodovanjem zbog prešućivanja odluke jer su drugi često bez dogovora s nama utvrđivali činjenice.<sup>10</sup> Nit razgovora bila je već ranije i više nego nategnuta oko drugih pitanja. Nakon što je Ströbele započeo svoje pregovore, na moju je želju bio odveden do B, kako bi je izvijestio o svojim razgovorima. Tamo je informacija postala lakrdijom internog 'pitanja moći' i stoga je javno objavljen 'raskid' s nama.

Mi u Celleu nismo bili vlastita politička grupa samo stoga što smo tamo bili zajedno zatvoreni. Nitko nije želio biti interna frakcija, a mi smo bili sve drugo osim politička jedinica. Ali kao takve nas je sada valjalo poraziti. Još i danas to osjećam kao jedinu podlost. Morali smo sve zgrnuti kako bismo to preživjeli. Bez podrške nekoliko prijatelj(ic)a, koji su nas posjećivali i pisali nam, to bi vjerojatno i drugačije završilo. Vjerujem da je svatko od nas razmišljao hoće li to još moći izdržati. Nitko iz grupe RAF-ovih zatvorenika nije stao uz nas. Čak je i moja tadašnja partnerica potpisala javnu optužbu u pokušaju da nas se stjera u kut izdaje. U zatvo-

09 Stoga je i pokušaj Wolfganga Porta krajem 1970-ih godina da povuče poveznicu između mrtvih u Stammheimu do Jima Jonesa i masovnog samoubojstva u sekti People's Temple nažalost zapeo tek u demagogiji.

10 Nakon smrti zatvorenika u Stammheimu nitko više zapravo nije mogao prihvatiti da će drugi stajati u sličnoj ulozi prema grupi kao oni tada. Nakon njihove smrti morali smo nanovo razviti sadržaj kolektivnosti i uopće pitanje naše unutarnje strukture.

ru sam, kao sigurno i svaki/a drugi/a, uvijek iznova bio u dubokoj jami, depresivan i bez nade. Uvijek sam kao posljednji izlaz, onda, kada više ništa ne bude išlo, imao samoubojstvo, to mi je davalo sigurnost (stoga sam i ono tabuiziranje, da su stammheimske samoubojice mislile slično, smatrao bezumnim i s onu stranu svake realnosti). Nikada u to vrijeme nisam nijednom ozbiljno pomislio na to da se individualno spasim. I druga dvojica u Celleu slično su razmišljala. A ostali su protiv nas kao farsu ponavljali patološko stanje čistki 30-ih godina u Sovjetskom Savezu. U odnosu prijatelj-neprijatelj osjećaji se nižu jasno podijeljeni. U podređenosti 'grupi', odnosno 'kolektivu', štogod on predstavljao, 'službi zajedničkoj stvari', štogod ova stvar podrazumijevala (a nitko je od njih nije mogao formulirati), pojedinac ne znači ništa. Oni koji 1977. nisu željeli razmišljati, još su jednom inscenirali grupni doživljaj, ovaj put kao negaciju. Neuspjela politička borba za moć posve se okrenula prema unutra u reakcionarnom regulacijskom krugu s ponavljajućim karakterom iz Stammheima: samouništenje s krivnjom prebačenom prema van.

U godinama koje su uslijedile nisam bio siguran hoće li me pustiti iz zatvora. Sudski vještak, s kojim sam formalno uljudno ali odlučno odbio kontaktirati, u svom se stručnom mišljenju izrijekom očitovao protiv moga oslobođenja. Kada me je tjednima nakon toga, ujutro oko 9.15 nazvala moja odvjetnica te mi priopćila da je odluka o otpuštanju upravo pristigla, bio sam jednako pripravan i na suprotno. Svejedno koja je odluka pristigla, moralo se ionako najprije suzdržati od nje. Suzdržavanje je tehnika razrade.

Istog sam prijedodneva primio još jedan posjet. Bio sam najprije odlučio otići u posjet. Na koncu sam rekao svojoj posjetiteljici da, ako ima vremena, nakon toga još može doći po mene. Tada sam imao osjećaj da sam pobijedio. To se odnosilo na zatvor, dugogodišnju izolaciju i preživljavanje nakon rascijepa. Bio sam, usprkos nastojanju prijatelja, većinom ipak vrlo usamljen. Zatvor nam već godinama više nije mogao naškoditi. Odlučujuće borbe vodile su se godinama prije. Najednom su oni, koji su nas željeli razbiti, znali: to im samo zadaje muke, ali više nisu bili prisiljeni na to. Što je vrijeme više protjecalo, bili smo sigurniji, bio sam sigurniji da je ono najgore iza nas. U borbi za preživljavanje u zatvoru pobijedili smo u konfrontaciji. S druge strane, poraz je bio očit. Naša borba nije pokrenula nika-

kav emancipatorski pokret u društvu. S tim se moglo, smatrao sam, još najprije izaći na kraj. Ja sam svakako mogao. H. mi je 1977. rekao da (mi) 'nedostaje izvjesnost pobjede'. To je vjerojatno bilo točno. Već sam ranije znao da su neke veće i značajnije grupe prije nas u povijesti izgubile i da je poraz izvjesniji. No poraz mi se činio zaista beskrajno bolan stoga što je RAF uništio samoga sebe. Samouništenje RAF-a koje je postalo očito nakon rascijepa bilo je u našem odnosu istoga značenja kao i samouništenje drugog, protudruštvenog mjesta, za koje smo mislili da smo ga bili izborili i da smo se time legitimirali. Upravo me je to interesiralo u borbi i u RAF-u: jedna drugačija životna osnova za mene i za čovječanstvo. Nakon toga više nije postojalo 'vani', jer pojedinac ili fragment grupe više ne čini 'izvanjsko' društva. On sâm je u životu i u društvu uvijek samo iskorijenjen. Odrastao sam u iskorijenjenoj obitelji. Na koncu opet stojim ovdje iskorijenjen.

Razgovarati međusobno o svemu tome, to se do danas nije dogodilo. Samo šutnja. Ponekad se naiđe na šaputanje iz stisnutih usnica da 'to vjerojatno nije tako'. Očekivao sam od 'grupe Balint', kako smo je nadalje zvali po mjestu prvog susreta, da će se ovdje naći međusobni jezik s kojim ćemo postati subjekti koji se mogu usprotiviti. Nitko mi nije bio tako blizak kao ostali iz naše grupe. Mučio sam se da shvatim i da prihvatim da drugi to mogu samo tako lako zaboraviti. Ima vrlo malo ljudi koji imaju usporediva iskustva kao mi, i stoga nije bilo međusobne zamjene za nas u mnogim područjima. No moje su nade bile uzaludne. Teško je pojmiti da su odnosi završili u potpunom otuđenju. Ili kolektiv bez samozaštite ili tuđost prema drugima.

Šest godina susreta, često s dugim razmacima, ujedno je i šest godina ne-susretanja s onima koji su to izbjegavali. Često sam imao osjećaj da nismo u punom broju, da govorimo u dvorani iz čije druge polovice zjape prazne stolice. Oni koji su ostali, govorili su o sebi i drugima, ponekad tako okrutno, neštedimice, puni bijesa i razočaranja zbog drugih, tako da smo uskoro shvatili da ne možemo biti sami sa sobom, da trebamo nekog izvana tko će posredovati, vući naprijed, tko će podići pogled na jednu drugu razinu. Ali, mi jesmo govorili – pa ipak, to je kao kod jednorukih ili jednonogih ljudi: izgubljeni ekstremitet uvijek se iznova pojavljuje u fantomskoj boli. Ostala je granica i uvreda. Uskraćena diskusija u našem se čitavom odnosu činila kao osveta, ali i

kao samomrznja. Izgubljena bitka mora se popuniti samokažnjavanjem da danas ništa ne može biti kao što je bilo nekoć. RAF je tada bio avangarda i kao takav je diktirao korak. Nakon poraza nitko ne treba ni pokušavati živjeti s nečim manjim. To je nepojmljivi moral ukotvljen u prošlosti. To objašnjava šutnju. RAF mora biti odsutan u današnjem životu. On postoji još samo kao prošlost, a ova se prošlost reprezentira. No ona više ne raspolaže nikakvim današnjim jezikom. Tamo gdje je nekoć traganje i samoproučavanje bilo dovedeno do ekscesa, okrenuto prema vani i učinjeno vidljivim, danas je tamo rješenje u protureakciji: skriveni život sa stisnutim zubima ili držanje odvojeno od konkretnoga života koje neće ništa pripustiti sebi i koje se hrani nadom da će se jednom ukazati neko rješenje, da će nastupiti zrelost vremena koja će sve razriješiti i opravdati slom i borbu općenito, pomoći subjektivnoj namjeri da dođe do konceptualizacije, koja će otkloniti današnje otuđenje i uza sve naše pogreške uputiti na to da smo imali u rukama nešto od budućnosti i da je borba stoga opravdana. Utoliko je šutnja o prošlosti izraz odbijanja da se poraz mora primiti na znanje.

Otvoreni naspram generacije koja je o svojoj prošlosti mogla samo šutjeti jer je teret bio tako težak da su potiskivanje i konstituirana nepojmljivost mogli simulirati rješenja, danas smo i sami dijelom odnosa koji je kao takav nijem. 100 godina borbe za integraciju u zatvoru, jer to navodno tek stvara pretpostavke za kolektivnu odgovornost i diskusiju, među 99 posto oslobođenih članova RAF-a vlada željezna šutnja, između njih i prema van. I gotovo 30 godina nakon stockholmske akcije preživjeli nisu ni jedan jedini put međusobno govorili o tome i o svojoj ulozi u svemu tome. Kao da bi se upućivanjem na to raspao vlastiti svijet. Kao da smo beskonačno uhvaćeni u ovom kavezu jednoga međuvremena, u kojem smo vidjeli, ali ne i uspostavili nešto drugo.

\*\*\*

Nakon toga grupa je, dakle, bila jedna druga grupa. U teškim smo dramama mnogo toga međusobno raščistili. Ne sve, a ponekad i samo to da se drugoga ostavi. Mnogi su sudjelovali samo godinu ili dvije. Drugi su bili novo pristigli i ostali su. Svi koji su prisustvovali i nakon istupanja ostalih već na početku, ostali su sve do kraja. Ja sam sa svoga gledišta zapravo uvijek bio prisutan. Za

vrijeme jednoga termina bio sam u Italiji nekoliko mjeseci, konačno daleko od ove zemlje i ponovo u situaciji u kojoj sam mogao promatrati izdaleka i ponovo pronaći svoj vlastiti ritam vremena. Grupa je do mene došla u obliku poziva Volkera Friedricha sa zahtjevom da moram pristati na neki drugi. Sjeo sam pokraj mora te zapisao svoj pogled na nas kao grupu i na neke od nas, također i na slobodu svoje odsutnosti. Čini se da je to bilo i prihvaćeno, kako su mi kasnije rekli. Inače, bio sam tri puta prisutan samo prvoga dana jer je drugi dan uvijek bio jedan termin kojega se nisam htio odreći. No možda moram u svakoj grupi dati do znanja i da uvijek iznova hoću ili moram biti i vani. To može biti druga strana toga da sam spreman i puno toga unijeti.

Ne vjerujem da su se neki promijenili, osim da je svatko otkrio nešto više o sebi samom. Također vjerujem da je odnos između onih koji su bili dijelom oružanih grupa i onih koji to nisu bili ostao podijeljen. Ovakav mi se zaključak barem nametnuo iz iskustva. No čini mi se da je svatko promijenio pogled na drugoga i da je nakon izgovaranja onoga što je u njemu/njoj ključalo mogao biti mirniji sa sobom i drugima. Gotovo uopće nismo govorili o sebi kao žrtvama države, sustava ili čega već. To bi se katkad pojavilo, no nije obilježavalo sesije. Pritom se najčešće radilo o odnosu koji je u toj situaciji vladao među nama. Dakle, puno smo govorili o međusobnim odnosima, očekivanjima i razočaranjima. Bez pratećih terapeuta, koji su ponekad i posve zapali u nesigurnost, ne bi bilo ni ove grupe, ni ovog razračunavanja, njegovog trajanja otvaranjem drugih gledišta i postavljanjem drugih prioriteta. U svakom slučaju: od otprilike osam do deset terapeuta ostalo je dvoje. Ostali su posustali. U nekim su mi slučajevima izostanci donijeli olakšanje. U slučaju one koja se u potpunosti i prevelikoj identifikaciji sa zatvorenicima bez imalo odmaka svrstala na našu stranu kao nešto što složno želimo, tako da zrcaljenje uopće nije bilo moguće. U drugim slučajevima zbog stalne šutnje ili seljačkih do naprosto samo plitkih postupaka. Jedan mi je još dugo nedostajao jer je iz svoje vlastite biografije u grupu donio iskustva neuspjeha novog kolektivnog životnog pokušaja. Oboje preostalih su za ovu grupu bili nužni zajedno, i u onome što se tiče njihove rodne uloge. Pamtim jedan termin, na kojem je jedan od terapeuta bio sam s nama te kada je grupna dinamika gotovo iskliznula kad je jednoj ženi, koja je došla iz područja podrške oružanoj borbi, izmak-

la sigurnost u grupi koja je do tada bila svima zagarantirana. Nakon toga sam nazvao drugu terapeutkinju kako bih inzistirao na tome da su uvijek prisutni oboje. Pribojavao sam se da će pojedini izostati i da svrhu izvanjske pratnje – da otvorimo druge poglede, međusobno i na povijest, također: *da ih učinimo podnošljivima* – jamče samo oba terapeuta.

To je otprilike sedam godina susreta – ne želim ih mjeriti. Na jednom od posljednjih susreta sam razočarano rezimirao da se umnogome nešto tek površno promijenilo i da je temeljna sigurnost u međusobnim odnosima ostala upitna. To se odnosilo na jednog člana grupe koji se nakon raskola RAF-a, poput mnogih drugih koji su mislili da se moraju pozicionirati, bio postavio javno pokazujući odbijanje i otpadništvo prema 'nama', dakle, 'zatvorenici iz Cellea' koje se projicira kao jedinstvenu osobu, čime se na koncu prvenstveno uvijek mislilo na mene. Naš je odnos u grupi najprije bio takav da smo bili sretni što ne moramo negdje stajati sami, budući da je onda međusobno odbijanje postalo općepoznato i da je u najboljem slučaju bio moguć isforsirani small-talk. Tek smo u grupi onda godinama oprezno mogli razvijati nešto poput povjerljivosti i uzajamne simpatije. Ja sam se u svakom slučaju počeo upuštati u to. To je naišlo na jednoga upravo oslobođenoga zatvorenika iz druge frakcije i nakon toga je bilo određeno silovitom potrebom za razgraničenjem, kao da se ono u našoj grupi dalo zavesti na nejasan put s kojega se sada moralo spasiti. Za mene je to bila jedna temeljito deziluzionirajuća sesija jer sam ipak u sebi još nosio nadu u rekonstrukciju jednog izgubljenog intenziteta koji je jedno imao za sigurno: ne biti izdan. Uništenje ove sigurnosti bilo je deprimirajuće. Želja za kolektivnošću i solidarno povjerenje bez posjedovanja bili su usidreni duboko u nama. Danas se mijenja upravo način na koji se nosimo ovim gubitkom. Grupa je u prvom redu imala svoj udio u tome da sam svoj stari odnos, i što se tiče emocionalnih veza, mogao otpustiti u prošlost i u tome da prihvaćam svoju ulogu da ću uvijek iznova biti sam. To je puno. Bez sumnje je za moju današnju ravnotežu bilo i jest od velikog značenja da sam se izložio diskusijama o našoj prošlosti, pa i konfrontacijama koje su mi upućene. Razračunavanja vode dalje.

\*\*\*

Čitajući ovaj tekst pitao sam se je li točno da smo jedva razgovarali o zatvorskim uvjetima. Prema mojim interesima to je bilo posve točno. Od 'druge strane', države koju smo shvaćali monolitno, očekivao sam svašta. Nisam znao hoću li to prebroditi, no nije me iznenadilo niti moralno potreslo. Bili smo u jasnom neprijateljstvu. Mislim da je za preživljavanje u nekoj ekstremnoj situaciji važno da nas ne nadjača ono što se može dogoditi. Želio sam u toj grupi bivših zatvorenika koju su pratili vanjski promatrači raspravljati o našim internim sukobima te kolektivno naći ono što usprkos porazu i pogreškama udovoljava barem našim razlozima i namjerama. Nitko od nas nije ovu borbu vodio iz reakcionarnih razloga ili pohlepe za individualnim bogaćenjem. S druge strane, i danas me sve više ljuti kad vidim kako se beskrupulozno na sve strane lagalo u javnoj slici o mirnoj i otvorenoj sili, o šikaniranju, sadizmu i konceptualnoj strategiji uništenja, također i o pravosuđu usmjerenom na političke ciljeve protiv nas. Naknadno su vlastito neprijateljstvo, mržnja i volja za uništenjem, možda i strah i histerija razodjenuli sve, a posebno zatvor, učinivši ga 'hotelom zatvorom' i ustanovom s beskrajnim privilegijama. Čini se da je potreba za odlukom na strani državno odgovornih bila izuzetna. Ali i ona drugih. Primjerice u taz-u (tageszeitung) se u knjigu idealnog svezatvorskog čuvara Kurta Österlea, protiv čijih su se opisa bez dokaza, konstruiranih iz ugodnih odlomaka iz povijesti izolacijskoga zatvora drugi u međuvremenu borili pravnim putem, uvodi uz prethodnu napomenu da se konačno stalo na kraj 'laži o izolacijskom zatvoru'.

Pri pomisli da govorim o zatvoru uopće ne znam što treba izabrati. To bi lako moglo ispuniti čitavu jednu knjigu. Moralo bi se dijeliti prema vremenu i metodi. Prema vremenu znači, na primjer, prije nekog sudskog postupka i nakon procesa, dakle prije i poslije momenta javnosti. Prema vremenu znači također i sljedeće: prije Jeseni 1977. i nakon Jeseni 1977. Tada sam, nakon Jeseni 1977, bio čvrstog uvjerenja da su zatvorskim administracijama s političke razine, dakle pokrajinski ministri pravosuđa, signalizirali da neko vrijeme postupaju s nama gotovo odriješene ruku. Vani su u to vrijeme upravo ustrijeljeni policijski postavljeni članovi RAF-a, unutra su se 'konceptije gospodara i psa' mogle jednom doista

iscrpati. U kaznionici Köln-Ossendorf šikaniranje i otvoreno nasilje gotovo svakodnevno su si pružali ruku. Gotovo godinu dana tamo se, primjerice, radilo između svega ostaloga i s metodom uskraćivanja spavanja, a to znači stalno, često polusatno buđenje uključivanjem prodorne rasvjete i lupanje na vrata dok se ne bismo trg-nuli od straha, a pod izgovorom da se mora provjeriti jesmo li još živi. Noć za noći, mjesec za mjesecom. Ako bi nekad živci i mirovali i ako bih rasvjetu jednostavno skinuo sa zida, to bi završilo tako da su me udarajući rukama i nogama odvukli u podzemnu hladnu bunker-ćeliju i privezali za tamošnju drvenu dasku. Ovi bi se primjeri dali po želji i nastaviti.

Podjela prema metodi znači: vrijeme prije i nakon novogradnje visoko sigurnosnih traktova. Od samoga sam početka bio izoliran u zatvoru. No visoko sigurnosni trakt bio je nešto novo. 1978. sam iz kaznionice Köln-Ossendorf nakon vjerojatno fizički najnasilnije godine moje zatvorske kazne, nakon šest dugih štrajkova glađu u godinu i pol, emocionalno i tjelesno posve iscrpljen, prebačen u Celle u novi visoko sigurnosni trakt i tamo ostavljen u socijalno potpuno praznoj situaciji. Bio sam u ćeliji s centimetar debelim neprobojnim oknima koja su bila čvrsto zatvorena i više se nisu otvarala. Ispred je stajao plot od dasaka koji je priječio pogled vani. Šumovi više nisu dopirali u ovu ćeliju. Unutra je bilo bijelo lakirano pokućstvo (stol i ormar), radiator je bio bijel, umivaonik i zahod od nehrđajućeg čelika, zidovi su bili pastelno žuti, strop bijel, vrata siva. Tri prodorne bijele neonske lampe, koje nisam mogao regulirati, svijetlile su od jutra do mraka. Kasnije se doznalo da su čelični kreveti odozdo bili premazani milimetar debelim slojem boje koja prigušuje zvukove. Pojedinačni izlazak u dvorište odvijao se u malom dvorištu trakta u kojem se moglo napraviti nekoliko koraka u stranu i poprijeko. Preko dvorišta je bila razvučena maskirna mreža savezne vojske. Kada sam nakon dolaska mojim dotadašnjim posjetiteljima dojavio svoju novu adresu, svakome je od njih određena trajna zabrana posjeta. Bio sam, izuzevši kontakt s odvjetnikom, potpuno sam.

Stanje ekstenzivne zvučne izolacije trajalo je dvije i pol godine, dok ga nije probio 72-dnevni štrajk glađu koji se trebao okončati vrlo okrutnim prisilnim hranjenjem. U ovom sam vremenu između ostaloga izgubio i govor i u mjesečnim posjetima iza razdjelnog stakla nisam više nalazio riječi. U tišini nas ponekad snađe

osjećaj gušenja, i morali smo razviti veliku vlastitu kondiciju kako nas takvi osjećaji ne bi pregazili. Jednom nekoliko dana nisam mogao duboko udahnuti kisik. Do danas ne znam o čemu se radilo. Tada danima nisam radio ništa drugo nego se koncentrirao na disanje. Nitko ne stvara tako savršenu situaciju osjetilnog sakaćenja bez s njome povezane namjere. Voditelj ustanove koji je, kako se kasnije doznalo, netom prije raznim lažima u javnosti bio prikrio 'cellesku rupu', dakle, fingirani napad BGS-a (Bundesgrenzschutz = specijalna policija za zaštitu granica) na vanjski zid u Celleu, pozdravio me sljedećim riječima: 'Odavde više nećete izaći'. Pritom je, vjerojatno kako bi upozorio na veličanstvenu čast ovog njegovog zadatka, privezao kravatu s njemačkom zastavom. Napad BGS-a na vanjski zid kaznionice Celle tada je bio glavna argumentacija da se pooštre zatvorski uvjeti Sigurda Debusa koji je tri godine kasnije tijekom ponovnog kolektivnog štrajka glađu protiv ovih zatvorskih uvjeta umro od posljedica prisilnog hranjenja.

Ovo što navodim baca kratko svjetlo i daje tek nedostatnu sliku. Ne dotiče se ničega što bi meni bilo posebno, već baca samo jedno svjetlo na dugogodišnju svakodnevnicu svih. Ne želim to ni ovdje opširnije prikazivati; to nije bilo odlučujuće u našoj grupi. Izdržao sam. Drugi nisu, to se također ne smije zaboraviti. A to što sam mogao, pomoglo mi je u zatvoru da nikada načelno ne očajavam. Dodajem to na kraju kako bih napravio krivulju prema početku 'Balint grupe' i govoru Volkera Friedricha o potisnutom izolacijskom zatvoru, koji ni onda, kada se medijski naknadno uljepšava ili odmah poriče, nikome neće biti drugačiji.

### Zaključak

Prema Marxu je revolucija, raskid s dosadašnjom poviješću, nužna kako bi se subjekti staroga društva mogli osloboditi dosadašnjih pounutrenja. Stoga ona mora biti sveopća. To smo znali. No – pritom bliži Franzu Fanonu i Sartreu – kretali smo i od toga da se pojedinac kroz borbu može osloboditi iz aktualnog povijesnog stanja, koje predstavlja postojeće društvo, i temeljno promijeniti. Moć i prisila su nešto što se može individualno odbaciti, a oslobođenje nešto što se u borbi za vlast s vladajućom strukturom starih odnosa može poopćiti. RAF je krenuo od toga da treba pokrenuti proces iz kojega će volja manjina za oslobođenjem moći postati općedruštvena. Smrt u Stammheimu proizišla je iz spoznaje

11 Konceptija cilja izolacije Christiana Geisslera.

12 Usp. Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, 1965, ovdje: Geschichtsphilosophische Thesen, 15. i 16. teza, str. 90, Frankfurt/M, Edition Suhrkamp, 1. izdanje

da to nije dovoljno, da su naši naporu nedostatni, vjerojatno umnogome i pogrešni, da nedostaje zrelost vremena i što sve već ne. Ona priznaje neuspjeh i usprkos tome u koraku protiv moći, koja znači ubilački scenarij, odbija pokoravanje i svaki povratak. Ali smrt u Stammheimu i potvrđuje da sam poraz u pokušaju oslobođenja ne smije voditi tome da se predamo, dakle da se damo potkupiti. To je ostala specifičnost RAF-a: on nikada u čitavoj svojoj povijesti nije bio spreman da odustane od temeljnih načela, dakle da postane podmitljiv. To sugerira odnos 'pobjeda ili smrt', koji je još dugo imao utjecaja. To da je ovaj odnos pomoću nedostatnog sadržaja postao a-historijski formalno je priznato tek 1998. sa samoraspuštanjem, krajnje prekasno. Povratak u stare prilike većina aktera nikada nije bila isplanirala.

S RAF-om nismo htjeli vidjeti nedostatnu zrelost vremena jer nam je iz početničkih iskustava poslijeratnih pobuna kolektivno ili individualno oslobođenje bilo odveć zavodljivo, a život u društvu odveć nepodnošljiv. Postoji, dakle, svijest koja mora trčati glavom kroz zid i stoga je treba nazvati nesretnom. No ne i nedužnom. Ali ne može se ni jednostavno obilježiti kao nešto što treba osuditi, kao što se pokušaj pobune ili revolucije nikada ne može osuditi. Ona govori da je nešto prevladano. Tako i RAF, svejedno je li prerano ili često pogrešno. Tvrdnju da sloma ne može biti, držim skokom u ispravno životno određenje koje si neću dozvoliti. Umjetno uzbuđenje bivših šezdesetosaša i post-šezdesetosaša o nedostojnosti sustavu opozicijske ljevice nadglasat će činjenica da je građanski sustav u principu postavljen kao nešto što se ne može dovesti u pitanje. To danas pristaje u njihovu ropotarnicu. Takva

budućnost bila bi bez svake nade.

RAF 1977. godine nije uspio. Pokoravanje je bilo jedino što nam je s državne strane trebalo ostati otvoreno kao okvir za kretanje, a iz toga spoznaja da se od RAF-a ništa ne može integrirati. To se može promatrati i kao negativno priznanje toga da je s RAF-om od početka nastupila fundamentalna opozicija. Smisao zatvora bio je u tome da svi mi malo-pomalo zagrizemo u kamen i kao subjekti skamenjeni skapamo od gladi. 'Pobijeljati'.<sup>11</sup> Nikada se više nismo trebali okupiti. Danas, čini se, mnogi si i sami to zabranjuju. A ipak: smatram da su svi zatvorenici koji su protiv poraza RAF-a ili svoje vlastite grupe prkosno odbili pokoravanje ispravno postupili i postupaju. To nas opet ujedinjuje.

Naš je pokret bio ispravan. Bio je to pokušaj da se razbije 'tijek postojećeg'.<sup>12</sup>

travanj 2006.

**Uz dopuštenje autora preuzeto iz: Dellwo, K.-H.: 'Kein Ankommen, kein Zurück', objavljeno u: Holderberg, A. (Ed.): 'Nach dem bewaffneten Kampf', p. 97-129, © 2007 Psychosozial-Verlag, Giessen/Germany s njemačkoga prevela Vesna Vuković**

une jeunesse que  
l'avenir inquiète trop  
souvent

ATELIER  
POPULAIRE



# DEBORD, GUY

**Panegirik**

## Uvod: kako čitati Panegirik?

**K**ako prevesti djelo za koje je sâm autor (u predgovoru za drugi svezak *Panegirika* objavljen posthumno, 1997. godine) rekao da predstavlja mnoge teškoće čak i onima koji su zaista kompetentni, te da prijevod možda nije ni moguć? Veoma obeshrabrujući zadatak za bilo kojeg prevoditelja. Međutim, unatoč tome, ili upravo zbog toga, ipak smo se odlučili na prvi prijevod tog 'klasika' među Debordovim tekstovima. Na naše iznenađenje, ispostavilo da neke Debordove rečenice tek u hrvatskom jeziku ostvaruju onu dvoznačnost do koje je Debordu toliko bilo stalo, poput: 'Nikad više nećemo piti tako mladi'. Ukoliko tekst djelomično bude neprohodan, treba imati u vidu intenciju autora, ili kako Debord spominje na jednom mjestu: 'Ton ovog teksta bit će sam po sebi dovoljan jamac, jer svi će shvatiti da se jedino živjevši ovako, može ovladati ovakvom vrstom izlaganja'. S jedne strane, *Panegirik* obilježava borba protiv klasičnih i prevladavajućih oblika iskaza, i to stoga jer je Debord svjestan da je golemi rast oblika moderne dominacije ujedno obilježio i stil iskaza o toj samoj dominaciji (nešto što će tvrditi i Michel Foucault u svom *Poretku diskursa*). S druge strane, *Panegirik* se ne može čitati kao teorijsko djelo – naprotiv, on se mora čitati upravo kao dokument o jednom osebnom načinu života. Sljedeći citat je vjerojatno najbolji i najpoznatiji primjer tog *modus vivendi*: 'Od malo stvari koje su mi se sviđale i koje sam znao dobro raditi, ono što sam zasigurno znao najbolje je piti. Koliko god da sam puno čitao, pio sam još više. Pisao sam puno manje nego većina ljudi koji pišu: ali pio sam puno više nego većina ljudi koji piju. Mogu se ubrojiti u one o kojima je Baltasar Gracian, misleći na elitu zamjetljivu jedino među Nijemcima – ali ovdje

vrlo nepošteno na štetu Francuza, kao što se nadam da sam pokazao – mogao reći: *Ima onih koji su se opili samo jednom, ali to je trajalo cijeli život.*' Što znači taj slavni, ali danas gotovo zaboravljeni Debordov odlomak? Naravno, to znači da je Debord bio alkoholičar. Ali, ne samo to. Ovdje je nemoguće ne prisjetiti se onoga što je rekla Emma Goldman kazavši da ne želi sudjelovati u revoluciji u kojoj ne može plesati. Slavna anarhistkinja to, dakako, nije mislila doslovno, nego je ciljala na dosadu koja je često karakteristična za neke revolucionarne pokrete. Ako se pritom ne mogu zabaviti i zaraditi koji plus, što će mi revolucija? Upravo je to glavni Debordov postulat, a ujedno i razlog zašto je cijeli život bio bez posla... Naravno, netko bi mogao reći da je Debord naprosto bio alkoholičar, ali čak i činjenica da je toliko puno pio (neprestance je bio pijan u periodima po nekoliko mjeseci) ne govori protiv njegovih knjiga. Dapače, najdalekosežniji uvid kojeg možemo povući iz *Panegirika* je upravo taj da za pravog revolucionara ne postoji distinkcija između privatnog i javnog života. Debord se autoironijski osvrće na svoj rad: 'Shvatljivo je da mi je sve to ostavilo malo vremena za pisanje, a upravo tako i treba biti: pisanje mora ostati rijetko jer prije pronalaska izvrsnosti valja dovoljno dugo piti.' Postoji li bolji iskaz koji bi tako dobro uspio iritirati konvencionalne intelektualne krugove koji i danas jašu na kralima akademije grozeći se bilo kakvog odstupanja od Norme? Ta ipak, i mi imamo alkoholičare na fakultetima, ali to je još uvijek dio njihova 'privatnog života', o tome se zbog političke korektnosti naprosto ne govori – za razliku od jednog Deborda, koji je u svom *Panegiriku* doista napisao hvalospjev alkoholu i svim svojim 'ekscesima'. Jednako kao što je Chateaubriand, kojega Debord uostalom citira, mogao napisati: 'Među modernim fran-

cuskim autorima iz mog vremena, ja sam jedini čiji život podsjeća na vlastita djela', tako se ni Debord nije morao sramiti vlastitog privatnog života: između svakidašnje prakse i teorije nije bilo diskrepancije. Potrebna je 'revolucija svakidašnjeg života'. I to je ujedno glavni postulat čitave Situacionističke internacionale. U tom smislu nije ni čudo da je upravo Debordovo *Društvo spektakla*, objavljeno 1967., uvelike utjecalo na događaje '68-e. Međutim, oni koji u *Panegiriku* očekuju klasičnu autobiografiju koja bi sažela situacionističke porive i planove, biti će razočarani. Kako je to kasnije izrazio sam Debord, definitivno značenje ovog djela, prvog sveska *Panegirika*, sastoji se u suspenziji. Čitatelj stalno čeka da Debord konačno kaže 'istinu' o sebi, a čitavo vrijeme odvlači nas citatima, digresijama i impresijama. No upravo je to 'skriveni plan', *dérive* ovog osebnog djela. Izuzev stilske vrijednosti (gdje Debord posve napušta neka tradicionalna pravila 'dobrog' diskursa), *Panegirik* je važan i kao historijski dokument. Primjerice, ovdje po prvi puta ekstenzivno možemo čitati o Debordovoj studiji rata. Obiljem citata već nas na neki način upućuje u svoje izvore i uzore. A upravo je prije par godine, točnije 2006., Gallimard ponovo izdao Debordovu *Igru rata*. Malo je poznato da je Debord 1977. osnovao Društvo za strateške i historijske igre, te da je tih godina inspiriran vojnom teorijom Clausewitza i podvizima Napoleona, osmislio igru sličnu šahu koja je trebala prvi puta jasno objasniti dijalektiku rata. Da je Debord i u privatnom životu živio u permanentnom obliku rata, potvrđuje upravo *Panegirik* u kojem čitamo da si je Debord postavio pravila te igre rata i u životu, u kojem ih je slijedio. Štoviše, 'iznenađenja se u *Kriegsspielu* čine neiscrpnim i plašim se da je to možda jedino od mojih djela kojemu bi se netko usudio dati određenu vrijednost'.

Danas znamo da tomu nije tako, mnoge su Debordove ideje, ma koliko bile podložne interpretacijama ili kritikama, naprosto oblikovale i predodredile put svih kasnijih promišljanja društva, spektakla, reifikacije, potrošnje, ideologije i medija. *Panegirik* se ujedno može čitati i kao tragični testament čovjeka koji si je samo pet godina poslije objavljivanja ovog djela, 1994., pucao u srce i oduzeo život. Ta ipak, mnogi su dijelovi tog 'hvalospjeva' i dalje ostali nedešifrirani i, tko zna, možda samo čekaju vrijeme u kojem će neki novi 'eksperti u rušenju' biti toliko radikalni da vlastiti život podrede ideji Promjene kao što je to učinio Guy Debord.

Srećko Horvat



# DEBORD, GUY

## Panegirik

*Panegirik znači više od pohvale. Pohvala bez sumnje sadrži hvaljenje osobe, ali ne isključuje određenu kritiku, određeni prijekor. Panegirik ne podrazumijeva ni prijekor ni kritiku.*

— Littré, Dictionnaire de la langue française

*'Zašto pitati za moje podrijetlo?' Naraštaji ljudi su kao naraštaji lišća. Vjetar baca lišće na zemlju, ali plodna šuma donosi novo, i vraća se sezona proljeća; isto kao što se ljudska rasa rađa i prolazi.*

— Ilijada, VI pjevanje

# I.

*Što se tiče njegova plana, godi nam što smo dokazali da ga uopće nema, da piše gotovo nasumce, miješajući činjenice, izvješćujući o njima bez reda i redosljeda; smještajući u određenu epohu ono što pripada drugoj, odbijajući dati opravdanje svojim optužbama ili pohvalama; usvajajući (bez propitivanja i bez kritičkog duha tako neophodnog povjesničaru) krive sudove o preduvjerenjima, suparništvu ili neprijateljstvu, pretjerivanja o naravi ili zlonamjernosti; pripisujući jednima činove, drugima govore nepomirljive s njihovom pozicijom ili karakterom, ne citirajući nikad drugog svjedoka do samog sebe, niti drugog autoriteta osim vlastitih iskaza.'*

.....  
General Gourgaud, Examen critique de l'ouvrage de M. Le comte Philippe de Ségur

Cijelog sam života svjedočio samo nemirnim vremenima, krajnjim razdorima u društvu i golemim uništavanjima; sudjelovao sam u tim nemirima. Takve su okolnosti bez sumnje dovoljne da spriječe da i najjasniji od mojih činova i misli budu univerzalno odobreni. Ali vjerujem i da su neki od njih mogli biti pogrešno shvaćeni.

Na početku svoje povijesti rata iz 1815, Clausewitz ovako rezimira svoju metodu: 'U svakoj je strateškoj kritici najvažnije staviti se u poziciju aktera, a to je često vrlo teško'. Teško je spoznati 'sve okolnosti u kojima su se akteri našli' u određenom trenutku, a da bismo tako bili u stanju razborito suditi o nizu njihovih izbora u vođenju svog rata: kako su učinili to što su učinili, i što su eventualno mogli učiniti drukčije. Stoga, prije svega treba znati što su željeli i, naravno, što su vjerovali; ne zaboravljajući ono što nisu znali. A to što nisu znali, nije bio tek budući rezultat sukoba njihovih vlastitih djelovanja s djelovanjima koja su im protivna, nego i rezultat onoga što je već i tada zaista, u dispozicijama ili snagama suprotstavljenog tabora radilo protiv njih, i tako im ipak ostajalo skriveno; i u osnovi nisu znali točnu vrijednost koju valja pripisati vlastitim snagama, sve dok se one nisu uspjele učiniti spoznatljivim, i to baš u trenutku

njihove primjene, ishod koje tu vrijednost uostalom pokatkad mijenja, koliko je i iskušava.

Osoba koja je izvela takvu akciju, čije su se velike posljedice mogle dalekosežno osjetiti, često je bila i jedina koja može spoznati prilično važne strane koje su zbog različitih razloga ostale skrivene, dok su drugi aspekti od tada zaboravljeni, jednostavno zato jer su ta vremena prošla, ili jer su mrtvi oni koji su ih poznavali. A čak ni svjedočanstva živih nisu uvijek dostupna. To je stoga jer neka osoba ne zna baš pisati, druga je spriječena aktualnijim interesima ili ambicijama; treća se možda plaši, a posljednja riskira da se zaplete u brigu upravljanja svojom reputacijom. Kao što ćemo vidjeti, mene ne zaus-tavlja ni jedna od ovih prepreka. Govoreći što je hladnije moguće o onom što je pobudilo mnoge strasti, reći ću što sam učinio. Sasvim sigurno, u tom trenutku će se mnoge, ako ne i sve nepravedne pokude naći pometene poput prašine. A uvjeren sam da će se prostrani obrisi povijesti mog vremena tako jasnije istaknuti.

Nužno je da uđem u detalje. To me može odvesti prilično daleko, ali ne izbjegavam suočiti se s veličinom zadatka. Dat ću si vremena koliko treba. Pa ipak, neću kao Sterne na početku pisanja *Tristrama Shandyja* reći da se 'neću žuriti, nego mirno pisati i objaviti svoj život u mjeri po dva toma godišnje, ako čitatelj želi podnositi moj tempo i ako dobijem podnošljiv aranžman sa svojim izdavačem'. Jer ja se sasvim sigurno ne želim obvezati da ću objaviti dva toma godišnje, čak ni obećati bilo kakav ili pak manje užurban ritam.

Moja će metoda biti vrlo jednostavna. Reći ću što sam volio; a sve drugo će se pokazati i učiniti dovoljno razumljivim u tom svjetlu.

'Varljivo vrijeme skriva svoje tragove, ali brzo prolazi', kaže pjesnik Li Po koji dodaje: 'Sačuvat ćete možda veseli karakter mladosti - ali vaša je kosa već sasvim sijeda; i čemu se žaliti?' Ne mislim se žaliti ni na što, a sasvim sigurno ne na način na koji sam mogao živjeti.

Tim manje želim skrivati tragove za koje znam da su vrijedni oponašanja. Uvijek je bilo rijetko da netko može sa sigurnošću reći kakav je doista bio njegov život, i to upravo zbog brojnih problema koje ta tema izaziva. A to će biti još dragocjenije danas, u epohi u kojoj se tako mnogo stvari promijenilo u iznenađujućoj brzini katastrofa; u epohi o kojoj se može reći da su svi orijentiri i mjere iznenada pometene zajedno sa samim tlom na kojem je izgrađeno staro društvo.



Guy Debord

U svakom slučaju, lako mi je biti iskren. Za mene ne postoji nijedna tema zbog koje bih osjetio i najmanju količinu srama. Nikad nisam vjerovao u važeće vrijednosti mojih suvremenika, a evo danas nitko ih više ne uzima u obzir. Lacenaire, možda još previše skrupulozan, preuveličao je, čini mi se, odgovornost koju je izravno zaslužio u nasilnoj smrti jako malog broja ljudi. 'Mislim da vrijedim više od većine ljudi koje sam poznao, čak i okrvavljenih ruku', pisao je Jacquesu Aragou. ('Ali bili ste tu s nama, Monsieur Arago, na barikadama 1832. Prisjetite se samostana Saint-Merry. Vi ne znate što je bijeda, Monsieur Arago; nikad niste bili gladni', mora da su nešto kasnije odgovorili radnici, na barikadama u lipnju 1848., ali ne njemu nego njegovu bratu, koji je poput Rimljanina došao huškati ih na nepravdu ustajanja protiv zakona Republike).

Ništa nije prirodnije nego prosuđivati sve stvari počevši od sebe samog, odabranog kao središte svijeta; tako se nađemo sposobnima osuditi svijet bez da želimo čuti njegove varljive govore. Treba samo odrediti precizne granice koje nužno omeđuju taj autoritet: svoje vlastito mjesto u protoku vremena i u društvu; što je tko učinio i što je znao, svoje dominantne strasti. 'Tko li može pisati istinu ako ne oni koji su je osjetili?' zapazio je to, prikladno, autor najljepših Memoara napisanih u XVII. stoljeću, koji nije umakao budalastom prigovoru da je pričao o svom ponašanju bez zadržavanja privida najhladnije objektivnosti; a oslanjao se u tom citatu na mišljenje predsjednika de Thoua prema kojem su: 'jedine istinite pripovijesti one koje su napisali ljudi dovoljno iskreni da pričaju istinito o sebi samima'.

Možda će se netko začuditi što se čini da se tu i tamo prešutno uspoređujem s tim velikim umom prošlosti, ili jednostavno s ličnostima koje su se povijesno istaknule. Ali, bit će u krivu. Ne namjeravam sličiti nikomu drugom, a vjerujem i da je ova epoha vrlo malo usporediva sa prošlošću. Puno osoba iz prošlosti, međusobno krajnje različitih, već su dovoljno općenito poznati. Oni, ukratko, predstavljaju odmah pristupačno značenje ljudskih ponašanja ili sklonosti. Oni koji ne znaju tko su bili, mogu to lako provjeriti, a postati razumljivim uvijek je vrlina za onoga tko piše.

Morat ću rabiti mnogo citata. Nikad, vjerujem, da bih legitimirao neku tvrdnju, nego tek da pokažem od čega je u dubini satkana ova avantura, i ja sâm. Citati su korisni u periodima neznanja ili opskurantskih vjero-

vanja. Aluzije bez zagrada, kako pokazuje kineska poezija, Shakespeare ili Lautréamont, moraju biti sačuvane za vremena bogata glavama sposobnim da prepoznaju prethodnu rečenicu i distancu koju uvodi njena nova primjena. Danas kad čak ni ironija nije uvijek shvaćena, postoji rizik da se nekome krivo pripiše rečenica – štoviše, da se naglo i netočno reproducira. Starinska nezgrapnost postupka točnog citiranja bit će kompenzirana, nadam se, kvalitetom izbora citata. Oni će u ovom tekstu doći kad bude prikladno: ni jedno računalo ne bi mi moglo priskrbiti takvu pertinentnu raznolikost.

Oni koji žele pisati brzo i o ničemu, ono što nitko neće pročitati nijednom do kraja, u novinama ili knjigama, hvale s puno uvjerenja stil govornog jezika, jer ga smatraju puno modernijim, lakšim, jednostavnijim. Oni sâmî ne znaju pričati. A to ne znaju ni njihovi čitatelji; jezik kojeg se zapravo govori u modernim uvjetima života društveno je sažet na neizravnu reprezentaciju izborom medija, sadrži šest ili sedam uvijek iznova ponavljanih oblika rečenica i oko dvjesto riječi, od kojih je većina neologizama, a koje su sve podvrgnute obnovi za jednu trećinu svakih šest mjeseci. Sve to pogoduje određenoj jednostavnosti. Ja ću, nasuprot tomu, pisati bez pretjerivanja ili zamaranja, kao najnormalniju i najlakšu stvar na svijetu, jezik koji sam naučio i koji sam u većini okolnosti govorio. Nije na meni da ga mijenjam. Cigani s pravom tvrde kako nitko nikad nije rekao istinu na nekom drugom jeziku osim materinjem; u jeziku neprijatelja mora kraljevati laž. Druga prednost: referirajući se na golemi *corpus* klasičnih tekstova koji su nastali na francuskom kroz prethodnih pet stoljeća prije mog rođenja, uvijek će me biti lako prevesti na bilo koji idiom budućnosti, čak i kad francuski bude mrtav jezik.

Tko bi, u našem stoljeću, mogao ne biti svjestan da onaj komu je u interesu tvrditi bilo što, zapravo neće mariti za način na koji to tvrdi. Golemi rast oblika moderne dominacije toliko je obilježio stil iskaza o toj samoj dominaciji da je sada, ako je razumijevanje napretka mračne razložnosti moći dugo bila privilegija istinski inteligentnih ljudi, ono neizbježno postalo dostupno i najtromijim. U tom će smislu istina ovog izvještaja o mom vremenu biti potkrijepljena njegovim stilom. Ton ovog teksta bit će sam po sebi dovoljan jamac, jer svi će shvatiti da se jedino živjevši ovako, može ovladati ovakvom vrstom izlaganja.

Poznato je da se peloponeski rat zaista dogodio. Ali samo po Tukididu poznajemo njegov nesmiljen tijek i njegove pouke. Nikakvo provjeravanje nije moguće, ali nije bilo ni potrebno, jer istinitost činjenica, kao i koherentnost misli tako su dobro nametnute suvremenicima i bliskim potomcima da se bilo koji drugi svjedok osjećao obeshrabrenim pred poteškoćom donošenja kakve drukčije interpretacije događaja ili čak zanovijetanja o detaljima.

Vjerujem da će se jednako tako morati napustiti zadovoljstvo drugačije interpretacije u pripovijesti koju ću sada izložiti. Jer nitko, još dugo vremena neće imati hrabrosti dokazivati, u bilo kojem pogledu stvari, suprotno onomu što sam rekao; bilo da nađe najmanji netočan detalj u činjenicama, bilo da ima neku drugu točku gledišta po tom pitanju.

Koliko god se konvencionalnim može prosuditi taj postupak, mislim da nije nekorisno ponajprije i jasno zacrtati početak: datum i opće uvjete po kojima počinje pripovijest koju ću, odmah potom, isporučiti u svojoj njoj konfuziji koju iziskuje sama tema. Razumno je misliti da mnoge stvari počinju u mladosti, koja ostaje s vama još dugo. Rođen sam 1931. u Parizu. Bogatstvo moje obitelji bilo je već jako uzdrmano svjetskom ekonomskom krizom koja se najprije pojavila u Americi, a činilo se da njene posljedice neće potrajati dulje od moje punoljetnosti, što se uistinu i desilo. Tako dakle, rođen sam naizgled uništen. Znao sam da ne trebam očekivati nasljedstvo, i konačno, nisam ga ni dobio. Nisam pridavao nikakvu važnost tim prilično apstraktnim pitanjima budućnosti. Tako sam tijekom cijele moje mladosti polako ali neizbježno išao prema životu avantura, otvorenih očiju, ako se uz sve to može reći da sam imao otvorene oči po tom, ali i većini drugih pitanja. Nisam mogao ni misliti na to da studiram neko od zanimanja koje će dovesti do toga da nađem zaposlenje, jer su mi se činila stranim mom ukusu ili suprotna mojim stavovima. Ljudi koje sam cijenio više nego ikog na svijetu bili su Arthur Caravan i Lautréamont, i znao sam savršeno dobro da bi me svi njihovi prijatelji prezirali ukoliko bih pristao nastaviti s fakultetskom izobrazbom, ili pomirio se tim da se bavim umjetničkim djelovanjem; a kad ne bih imao te prijatelje, sigurno se ne bih utješio s nekim drugima.

Kao doktor ničega, čvrsto sam se držao po strani od bilo kakvog privida sudjelovanja u krugovima koji su smatrani intelektualnima ili umjetničcima. Priznajem





249

DEBORD, GUY  
*Panegirik*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

da je moja zasluga po tom pitanju bila umanjena mojom velikom lijenošću, kao i jako mršavim kapacitetima za suočavanje s radom kakva iziskuju takve karijere.

Činjenica da sam uvijek poklanjao jako malo pozornosti pitanjima novca, a apsolutno nikakav prostor ambiciji da zauzmem kakvu sjajnu funkciju u društvu, osobina je tako rijetka među mojim suvremenima da će bez sumnje biti smatrana nevjerojatnom, čak i u mom slučaju. To je međutim istinito i tako postojano i trajno provjerljivo, da će se javnost jednostavno morati priviknuti na to. Držim da uzrok počiva u mom nemarnom obrazovanju koje je susrelo plodno tlo. Nikad nisam vidio buržuja kako radi, s podlošću kakvu neizbježno sadržava njihova posebna vrsta posla, i eto zašto sam mogao naučiti nešto dobro o životu u takvoj ravnodušnosti, ali sve opet samo preko odsutnosti i nedostatka. Moment dekadencije bilo kojeg oblika društvene superiornosti zasigurno je ljupkiji od vulgarnih početaka. Ostao sam privržen toj prednosti, koju sam osjetio vrlo kasno, i mogu reći da mi je siromaštvo pružilo mnogo slobodnog vremena, budući da nisam morao upravljati uništenim dobrima, niti sam kanio povratiti ih sudjelujući u vlasti države.

Istina je da sam kušao užitke malo poznate ljudima koji su se pokorili nesretnim zakonima ove epohe. Također je istina da sam vjerno izvršio neke zadaće o kojima oni nisu imali pojma 'jer od našeg života', očitovao je u svoje doba na grub način *Propis hrama*, 'ne vidite do ljusku, koja je izvanjska... ali ne znate stroge zapovijedi koje su unutra'. Također moram napomenuti, a da bih naveo sve povoljne utjecaje koji se ovdje susreću, činjenicu da sam imao priliku pročitati nekoliko dobrih knjiga, polazeći od kojih je moguće pronaći sve druge, pa čak i napisati one koje još nedostaju. Sasvim cjelovito izvješće tu završava.

Prije dvadesete godine, opazih da svršava mirni dio moje mladosti, i od tad mi jedina obveza bješe neobuzdano slijediti sve svoje sklonosti, iako u teškim uvjetima. Ponajprije se uputih prema vrlo privlačnom miljeu krajnjeg nihilizma koji ni o čemu nije htio znati, niti povrh svega, slijediti ono što je ranije priznato kao smisao života ili umjetnosti. Taj me milje ubrzo prepoznao kao jednog od njegovih. Tu su nestale zadnje mogućnosti da se jednog dana vratim u normalan tijek egzistencije. Tako sam mislio tada, a ono što je uslijedilo, to je samo potvrdilo.

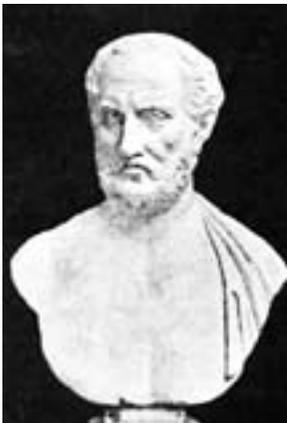
Mora da sam manje od drugih sklon kalkulirati, jer tako nagao izbor koji me toliko obvezao, bješe spontan, proizvod nepromišljenosti na koju se nikad nisam vratio; i koju kasnije, nakon što sam imao slobodnog vremena izmjeriti joj posljedice, nikad nisam požalio. Razmišljajući u terminima bogatstva ili reputacije, može se reći da nisam imao ništa za izgubiti, ali nisam imao ništa ni za dobiti.

Taj milje eksperata u rušenju bio je, jasnije nego njihovi prethodnici iz dvije ili tri prethodne generacije, potpuno pomiješan s opasnim klasama. Živeći s njima, život se potpuno živi. Ostaju dugotrajni tragovi. Tokom godina, više od polovice ljudi koje sam poznao proveli su vrijeme jednom ili više puta u zatvorima različitih zemalja; mnogi, bez sumnje, iz političkih razloga, ali svakako veći broj njih zbog prijestupa ili zločina protiv običajnog prava. Uglavnom sam poznao buntovnike i siromahe. Oko mene su u velikom broju bili ljudi koji su umirali mladi, i ne samo zbog samoubojstva, ma koliko ono bilo učestalo. Što se tiče nasilne smrti, napominjem, bez da to mogu poduprijeti sasvim racionalnim objašnjenjem fenomena, da broj mojih prijatelja koji su ubijeni metkom čini neuobičajeno velik postotak, naravno izuzmemo li vojne operacije.

Naše jedine javne akcije, rijetke i kratke u prvim godinama, imale su ostati sasvim neprihvatljivima; najprije svojom formom, a kasnije, produbljujući se, iznad svega svojim sadržajem. Nisu bile prihvaćene. 'Destrukcija bješe moja Béatrice', pisao je Mallarmé koji je sâm bio vodič mnogim drugima u prilično opasnim istraživanjima. Tko god se posveti samo tom da radi takve historijske demonstracije, i u skladu s tim odbija bilo kakav postojeći posao, mora znati živjeti na margini. Kasnije ću detaljnije pretresti to pitanje. Da se ovdje ograničim na to da izložim stvar u najvećoj općenitosti, reći ću da nikad nisam išao dalje od toga da dajem neodređen utisak posjedovanja velike intelektualne ili čak umjetničke kvalitete, kojih sam radije lišavao moju epohu, za koju sam mislio da ih ne zaslužuje. Uvijek se našlo ljudi koji su žalili zbog moje odsutnosti, i paradoksalno, pomagali mi je da je održim. To je moglo sretno završiti samo zato jer nikad sam nisam tražio nikoga, tko god to bio. Moje se okruženje sastojalo od ljudi koji su sami došli i znali se učiniti prihvaćenima. Ne znam je li se itko osim mene usudio ponašati tako u ovoj epohi? Valja napomenuti da se degradacija svih postojećih



Stéphane Mallarmé



Tukidid

uvjeta desila upravo istom momentu, kao da opravdava moju jedinstvenu ludost.

Jednako tako, pošto ništa ne može ostati sasvim nepromjenjivo u tijeku vremena, valja priznati da se nakon otprilike dvadesetak godina, ili jedva nešto više, počelo činiti kako napredni dio specijalizirane javnosti počinje prihvaćati ideju da bih mogao imati nekoliko istinskih talenata, naročito značajnih u usporedbi s velikim nedostatkom iznašašća i izlišnim ponavljanjima za koje su dugo mislili da im se dive; iako jedina razaberiva primjena mojih darova mora biti smatrana sramotnom. I stoga sam naravno, na sve načine, ja sâm odbio priznati postojanje ljudi koji su dodjeljivali priznanja, da tako kažem, nečemu mojem. Istina je da nisu bili spremni prihvatiti sve, a ja sam uvijek otvoreno govorio da će biti sve ili ništa, smještajući se tako definitivno van dosega njihovih eventualnih ustupaka. Što se društva tiče, moji ukusi i moje ideje nisu se promijenili, ostali su suprotstavljeni onome što je to društvo bilo, kao i svemu što je tvrdilo da želi postati.

Leopard umire sa svojim pjegama, a ja nikad nisam kanio, niti vjerovao da sam sposoban poboljšati se. Nikada nisam doista stremio nijednoj vrsti vrline osim možda toj što sam mislio da bi samo neki zločini novog kova, za koje sasvim sigurno nisu mogli znati u prošlosti, mogli ne biti nedostojni mene; te još vrline da se nakon tako lošeg početka nisam promijenio. U kritičnom trenutku nemira Fronde, Gondi koji je dao tako velike dokaze svojih kapaciteta za rukovanje ljudskim odnosima – naročito u njegovoj omiljenoj ulozi remetitelja javnog mira – sretno je improvizirao ispred Pariškog parlamenta lijep citat koji se pripisuje drevnom autoru, komu su svi uzaludno tražili ime, ali koji je najbolje primijenjen njegovom vlastitom panegiriku: *'In difficillimus Rei publicae temporibus, urbem non deserui; in ratis nihil de publico delibavi; in desperatis nihil timui.'* On ga je sam preveo ovako: 'U lošim vremenima, nikad nisam napustio grad; u dobrima nisam imao interesa, u beznadnim se ničeg nisam plašio.'

## II.

*Takvi bjehu događaji te zime i tako se svrši druga godina rata čiju povijest piše Tukidid.*

.....  
Tukidid, Peloponeski rat  
.....

U području prokletstva kroz koje je, kao da dovršava svoju izobrazbu, prolazila moja mladost, reklo bi se da su se sastali vjesnici bliske propasti cijelog zdanja civilizacije. Tu su se trajno nalazili ljudi koji su mogli biti definirani samo negativno, iz prostog razloga što nisu imali nikakvo zanimanje, nisu se bavili ikakvim studiranjem, niti su prakticirali neku umjetnost. Brojni su sudjelovali u skorašnjim ratovima, u mnogim vojskama koje su se otimale za kontinent: njemačkoj, francuskoj, ruskoj, vojsci Sjedinjenih Država, dvjema španjolskim vojskama i još nekoliko njih. Ostali, pet ili šest godina mlađi, došli su tu izravno, jer se ideja obitelji počela raspadati kao i sve druge. Nikakva važeća doktrina nije obuzdavala nečije vladanje, niti je ičijem postojanju nudila nekakav iluzorni cilj. Raznolike prakse trenutka uvijek su bile spremne unatoč svemu pokazati svoju mirnu obranu. Nihilizam je brz u moraliziranju čim ga dotakne ideja opravdavanja: jedan je čovjek pljačkao banke, ponoseći se kako ne pljačka siromašne; drugi nikad nije ubio nekog ako nije bio bijesan. Unatoč svoj elokvenciji koju imaju na raspolaganju, to su bili najnepredvidljiviji ljudi, iz sata u sat, i pokatkad prilično opasni. Činjenica da sam prošao kroz jedan takav milje dozvolila mi je reći nekoliko puta, s istim ponosom kao demagog iz Aristofanovih *Konjanika*: 'I ja sam odrastao na ulici!'

Jer razmislimo li bolje, upravo nas je moderna poezija iz posljednjih sto godina dovela ovdje. Nas nekoliko mislilo je da treba u stvarnosti izvršiti njen program, a u svakom slučaju ne raditi ništa drugo. Iznenađujuće je katkad – istini za volju, tek od nedavnog vremena – otkriti atmosferu mržnje i kletve koja me je neprestano okruživala i, koliko je to moguće, prikrivala. Neki misle da je to iz razloga teške odgovornosti koja mi se često pripisivala s obzirom na podrijetlo, ili čak zapovjedništvo pobune u svibnju 1968. Ipak, skloniji sam vjerovati da je ono zbog čega sam tako trajno bio omražen upravo to što sam učinio 1952. Jedna francuska kraljica opomenula je

DEBORD, GUY  
*Panegirik*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

najbuntovnijeg od svojih podanika: 'Već je samo zamišljanje da bi netko mogao biti pobunjenik pobuna'.

Upravo to se desilo. Jedan drugi preziratelj svijeta koji je govorio da je kralj Jeruzalema, podsjetio je na suštinu problema, gotovo baš ovim riječima: Duh se kovitla sa svih strana i vraća se sebi u dugim kruženjima. Sve revolucije ulaze u povijest, a povijest se uopće ne preljeva; rijeke revolucija vraćaju se odakle su došle, da bi opet tekle.

Uvijek je bilo umjetnika i pjesnika sposobnih da žive u nasilju. Nestrpljivi Marlowe umro je s bodežom u ruci, svađajući se oko računa. Uvriježeno se smatra da je Shakespeare mislio na iščeznuće svog rivala kad je napisao, a da se nije plašio da će mu prigovoriti za nezgrapnost, ovu šalu u *Kako vam drago*: 'gore mu je nego da dobije veliki račun u kakvoj prčvarnici'. Fenomen koji je ovaj put apsolutno nov, a naravno ostavio je malo traga, taj je da je jedini princip prihvaćen od svih upravo to da ne može više biti poezije ni umjetnosti i da treba pronaći nešto bolje.

Imali smo neke zajedničke crte s privrženicima opasnom životu koji su živjeli točno petsto godina prije nas, u istom gradu, na istoj strani rijeke. Jasno da se ne mogu uspoređivati s nekim tko je ovladao svojom umjetnošću kao François Villon. I nisam se također poput njega nepopravljivo upustio u veliko razbojništvo: konačno, nisam imao tako dobru fakultetsku izobrazbu. Ali postojao je taj 'plemeniti čovjek' među mojim prijateljima koji je bio potpuni ekvivalent Régnier de Montignya, postojalo je i mnogo drugih buntovnica osuđenih na loše svršetke; i zadovoljstva i sjaj svih tih izgubljenih protuha koji su nam radile društvo u našim ozloglašenim okupljalištima, i koje nisu bile jako različite od Marion l'Idole ili Catherine, Biérix i Bellet. Reći ću što smo bili u urotničkom žargonu Villona koji već odavno nije tajni jezik. Naprotiv, uvelike je shvatljiv upućenima. Ali umetnut ću neizbježnu krimološku dimenziju u utješnu filološku distancu:

*J'y 'ai connu quelques sucs que rebignait le marieux, froarts et envoyeurs; très sûres louches comme assoses, n'étant à juc pour aruer à ruel; souvent greffis par les anges de la marine, mais longs pouvant babigner jusqu'à les blanchir. C'est là que j'ai appris comment être beau soyant, à ce point qu'encore icicaille, sur de telles questions, je préfère rester ferme en la mauhe. Nos hurteries et*

*nos gaudies sur la dure se sont embrouées. Pourtant, mes contres sans caire qui entervaient si bien ce monde gaille-ur, je me souviens vivement d'eux: quand nous étions à la mathe, sur la tarde à Parouart.*

[Tu sam poznao nekoliko glava koje je vrebao krvnik: lopovi i ubojice. U njih se moglo pouzdati kao u ortake, jer nikad nisu oklijevali pribjeći sili. Često ih je hapsila policija, ali vješto su se pravili nevinima, čak ih navodeći na krivi trag. Tu sam naučio kako zavarati ispitivače, a rezultat je da dugo nakon toga, pa čak i ovdje, radije nastavljam šutjeti. Naše nasilje i užitici na zemlji sad su daleko. Ipak, živo se sjećam mojih drugova bez novaca koji su tako dobro razumjeli ovaj prevarantski svijet: kad smo se susretali na sastancima, susretali noć u Parizu.]

Kad je o tome riječ, umišljam si da nisam ništa zaboravio niti naučio. Bilo je hladnih ulica i snijega, nabujalih rijeka. 'U sred kreveta/rijeka je duboka'. Bilo je školarki koje su pobjegle iz škole, ponosnih očiju i slatkih usana, čestih policijskih premetačina, zvuk slapa vremena. 'Nikad više nećemo piti tako mladi'.

Može se reći da sam oduvijek volio strankinje. Dolazile su iz Mađarske ili Španjolske, iz Kine i Njemačke, Rusije i Italije, i ispunjavale radošću moju mladost. A kasnije, kad sam već imao sijedu kosu, izgubio sam ono malo razuma što mi je dugo vrijeme jedva uspjelo namrijeti za djevojku iz Kordobe. Omar Kháyyám, razmislivši puno o tom, morao je priznati: 'Zaista, idoli koje sam volio tako dugo/uništili su moj dobar glas u očima ljudi/utopio sam svoju slavu u plitkoj čaši/i prodao reputaciju za pjesmu'. Tko bolje od mene može osjetiti ispravnost ove opaske? Ali isto tako, tko je više nego ja prezreo ukupnost prosudbi ove epohe i reputaciju koje ona dodjeljuje? Nastavak putovanja postojao je već u njegovu početku.

To se desilo između jeseni 1952. i proljeća 1953. u Parizu, južno od Seine i sjeverno od ulice Vaugirard, istočno od raskrižja Croix-Rouge i zapadno od ulice Dauphine. Arhiloh je napisao: 'Daj nam štogod da pijemo, uzmi crno vino bez da promiješaš talog, jer ostati trijezni na ovoj straži nećemo'.

Između ulice Four i ulice Buci, gdje se naša mladost tako potpuno izgubila, s ispijanjem nekoliko čaša, moglo se sa sigurnošću osjetiti da nam nikad neće ići bolje.



François Villon



253

DEBORD, GUY  
Panegirik

UP&UNDERGROUND  
Projekte 2008.

### III.

*Primijetio sam da nam većina onih koji su ostavili memoare nisu prikazali vlastita loša djela ili sklonosti, osim kad su ih slučajno smatrali podvizima ili dobrim instinktima, što se katkad dešavalo.*

.....  
Alexis de Tocqueville, *Sjećanja*  
.....

Nakon okolnosti na koje sam upravo podsjetio, ono što je bez sumnje odredilo cijeli moj život bila je brzo stečena navika pijenja. Vina, žestice, piva; trenuci u kojima su neka od tih pića postala neophodnima i trenuci koji su ucrtavali osnovni tijek i meandre dana, tjedana, godina. Dvije ili tri druge strasti o kojima ću pričati držale su gotovo neprekidno važno mjesto u ovom životu. Ali ova je bila najpostojanija i najprisutnija. Od malo stvari koje su mi se sviđale i koje sam znao dobro raditi, piti je ono što sam zasigurno znao najbolje. Koliko god sam puno čitao, pio sam još više. Pisao sam puno manje nego većina ljudi koji pišu: ali pio sam puno više nego većina ljudi koji piju. Mogu se ubrojiti u one o kojima je Baltasar Gracián, misleći na elitu zamjetljivu jedino među Nijemcima – ali ovdje vrlo nepošteno na štetu Francuza, kao što se nadam da sam pokazao – mogao reći: 'Ima onih koji su se opili samo jednom, ali to je trajalo cijeli život'.

Nadalje, pomalo sam iznenađen, ja, koji sam tako često čitao o sebi najekstravagantnije klevete ili vrlo nepravedne kritike koje su se nakupile u cijelih trideset godina, da nikad nijedan nezadovoljnik nije od mog pijanstva načinio, barem implicitno, argument protiv mojih skandaloznih ideja; jedina zakašnjela iznimka je spis nekoliko mladih drogeraša u Engleskoj, koji su oko 1980. otkrili da sam otupio od alkohola, pa stoga prestao biti štetan. Ni na jedan trenutak nisam kanio skrivati ovu prijepornu stranu moje ličnosti, i ona je bila izvan sumnje za sve koji su me susreli više nego jednom ili dvaput. Mogu čak napomenuti da mi je dostajalo u svakoj prilici dovoljno malo dana da postanem veoma cijenjen, u Veneciji ili Cadixu, Hamburgu kao i Lisabonu, a od ljudi koje sam poznao tek posjećujući određene kavane.

Najprije sam volio, kao i svi, stanje lagane opijenosti, zatim vrlo skoro volio sam ono što je onkraj žesto-

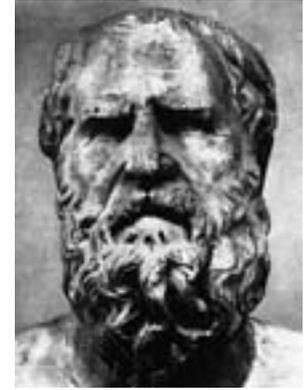
kog pijanstva, kad je taj stadij već prevladan: prekrasan i užasan mir, pravi okus prolaska vremena. Iako sam za prvih decenija pustio da se ukažu tek slabiji znaci, jednom ili dvaput tjedno, činjenica je da sam bio neprestance pijan u periodima od po nekoliko mjeseci, a ostatak vremena još sam puno pio.

Ozračje nereda velike raznolikosti ispražnjenih boca ipak podliježe naknadnoj klasifikaciji. Mogu ponajprije razlikovati pića koja sam pio u zemlji njihova podrijetla od onih koja sam pio u Parizu; ali gotovo sve se moglo naći u Parizu sredinom stoljeća. Posvuda, mjesta se nadalje mogu podijeliti jednostavno na ono što sam pio doma, kod prijatelja, u kavanama, podrumima, barovima, restoranima; ili na ulicama, osobito na terasama.

Sati i promjenjivi uvjeti uvijek imaju odlučujuću ulogu u nužnoj obnovi trenutaka pijančevanja, i svaki od njih donosi razborito prvenstvo između mogućnosti koje se nude. Postoje stvari koje se piju ujutro, i dugo je to bio trenutak za pivo. U *Cannery Rowu* lik koji je očito *connoisseur* podučava da 'ništa nije bolje od prvog jutarnjeg gutljaja piva'. Ali često mi je, još od buđenja, trebala ruska votka. Postoji ono što se pije uz objede, i za vrijeme popodneva koja se protežu između njih. Ima noći za vina, uz žestice, a poslije toga prija još pivo, jer čini žednim. Postoji ono što se pije na kraju noći, u trenutku kad dan ponovno počinje. Shvatljivo je da mi je sve to ostavilo malo vremena za pisanje, a upravo tako i treba biti: pisanje mora ostati rijetko jer prije pronalaska izvrsnosti valja dovoljno dugo piti.

Mnogo sam lutao gradovima Europe i cijenio sam u njima sve što je zasluživalo biti cijenjeno. Popis bi mogao biti opsežan po tom pitanju. Bilo je piva u Engleskoj gdje su miješali blaga i gorka u pintama, velikih vrčeva za pivo u Münchenu; irskih; onda klasičnih, češko pivo iz Pilsena, čudesno baroknog Guezea oko Brise-la, s posebnim okusom u svakoj pivnici koje loše podnose transport, punčeva, akvavita iz Aalborga, Grappa iz Turina, konjak, kokteli, neusporedivi mezcal iz Meksika. Bilo je vina iz Francuske, od kojih najljepša dolaze iz Burgundije, bilo je vina iz Italije, naročito Barolo iz Langhe, Chianti iz Toskane; zatim vina iz Španjolske, Riojas iz Stare Kastilje ili Jumilla iz Murcije.

Imao bih malo bolesti da mi alkohol na kraju nije donio neke: od nesаницe preko vrtoglavica, sve do kostonije. 'Lijepo kao drhtanje ruku od alkoholizma' rekao je Lautréamont. Ima dirljivih, ali teških jutara.



Heraklit



Niccolò Machiavelli

‘Bolje je skriti ludilo, ali to je teško u razvratu i pijanstvu’ mislio je Heraklit. A Machiaveli piše Francesku Vettori: ‘Onomu tko bi vidio naša pisma, ...činilo bi se načas da smo ozbiljni ljudi potpuno posvećeni velikim stvarima, da naša srca ne mogu začeti nijednu ideju koja ne bi bila o časti ili veličini. Ali odmah zatim, na drugoj stranici, ti isti ljudi se pojavljuju površni, nepostojani, bludni, potpuno posvećeni taštini. Pa i ako netko ovaj način postojanja prosuđuje nedostojnim, ja ga nalazim pohvalnim jer imitiramo prirodu koja je promjenjiva’. Vauvenargues je formulirao odveć zaboravljeno pravilo: ‘Kako bismo nekog autora odredili kao kontradiktornog, treba biti nemoguće izmiriti ga sa samim sobom’.

Uostalom, neki od mojih razloga da pijem su časnici. Mogu, poput Li Poa, priznati ovo plemenito zadovoljstvo: ‘Već trideset godina skrivam svoju slavu u krčmama’.

Većina vina, gotovo sve žestice i sva piva koja ovdje prizivam u sjećanje, danas su potpuno izgubila okus, ponajprije na globalnom tržištu, zatim lokalno: s napretkom industrije, kao i s nestankom ili ekonomskom preobrazbom društvenih klasa koje su dugo ostajale neovisne u velikoj industrijskoj proizvodnji, pa onda i igrom raznih državnih odredbi koji zabranjuju gotovo sve što nije proizvedeno industrijski. Boce su, da bi se nastavile prodavati, vjerno zadržale etikete, a ova točnost pothranjuje uvjerenje da ih se, onakve kakve su bile, može fotografirati, ali ne više i piti.

Ni ja ni ljudi s kojima sam pio nismo se ni u jednom trenutku osjećali posramljenima zbog naše neumjerenosti. Na ‘banketu života’, barem tamo dobri uzvanci, sjedili smo bez da smo i na tren pomislili da to što pijemo s takvom rasipnošću neće konačno biti nadomješteno za one koji dolaze poslije nas. U sjećanju pijanaca, nitko nikad nije zamislio da će doživjeti da piće iščezne sa svijeta prije onih koji piju.

## IV.

*Istina je da je sam Julije Cezar napisao svoje podvige; ali skromnost ovog heroja u njegovim komentarima jednaka je njegovoj vrlini; čini se da se prihvatio pisanja tog djela samo da budućim generacijama ne ostavi mogućnost laskanja po pitanju njegove povijesti.*

.....  
Baltasar Gracian, *L'homme universel*  
.....

Dovoljno sam dobro poznao svijet, njegovu povijest i zemljopis, izgled i one koji ga nastanjuju, i naročito ‘što je suverenost, koliko vrsta suverenosti ima, kako se stječe, čuva i gubi’.

Nisam imao potrebu putovati daleko, ali razmatrao sam stvari s određenom ozbiljnošću, posvećujući im u punoj mjeri mjesec i godine koje se činilo da zaslužuju. Najveći dio vremena živio sam u Parizu, točnije unutar trokuta određenog presjekom ulica Saint-Jacques i ulice Royer-Collard, ulica Saint-Martin i ulice Grenet, ulice Bac i ulice Commailles. Zapravo sam provodio dane i noći u tom ograničenom prostoru, te također u uskoj rubnoj granici koja je u neposrednom produžetku, češće na istočnoj, a rjeđe na sjeverozapadnoj strani.

Ne bih nikad, ili gotovo nikad napustio ovo područje koje mi je savršeno odgovaralo, da me neke povijesne nužnosti nisu obvezale da ga napustim. U mladosti uvijek nakratko, kad se trebalo odvažiti na nekoliko uzgrednih prepada u inozemstvo tek da ponesem prekratno nešto dalje; ali odmah zatim puno duže, onda kad je grad bio opustošen, a život kakav se tamo vodio potpuno razoren. To se desilo počevši od 1970.

Vjerujem da je ovaj grad razoren nešto prije svih ostalih jer njegove uvijek ponovno započete revolucije tek bi odveć uznemirile i šokirale svijet, te bi potom uvijek nesretno propadale. Konačno su nas onda kaznili potpunim uništenjem poput onog kojim su negda prijetili Manifest iz Brunswicka ili govor žirondinca Isnarda: u cilju da se pokopa toliko zastrašujućih uspomena i veliko ime Pariza. (Nečasni je Isnard, predsjedajući Konvencijom u svibnju 1793. imao drskosti izjaviti, preuranjeno ipak: ‘Ako se, velim vam, u ovim stalnim ustancima pokušava napasti narodno predstavništvo, izjavljujem u ime

DEBORD, GUY  
*Panegirik*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

cijele Francuske, *Pariz će biti uništen; a uskoro se na obalama Seine istraživati je li ovaj grad ikad postojao.*')

Tko vidi obale Seine, vidi i naše patnje: tu se nalaze tek nataložene kolone mravinjaka motoriziranih robova. Povjesničar Guichardin koji je doživio kraj slobode Firence, zapisao je u svom *Mementu*: 'Svi gradovi, sve države, sva kraljevstva su smrtna; svi će jednog ili drugog dana, prirodnom ili nesrećom doći do svog krajnjeg roka i morati svršiti; tako svaki građanin koji vidi rušenje i pad svoje domovine, ne treba žaliti tu domovinu i nevolju koja ju je ovaj put snašla, nego treba plakati nad vlastitom nesrećom, jer gradu se desilo to što mu se u svakom slučaju trebalo desiti, ali prava je nesreća roditelji u trenutku kad se morala desiti ta katastrofa.'

Moglo bi se čak vjerovati, unatoč bezbrojnim prethodnim svjedočanstvima iz povijesti i umjetnosti, da sam bio jedini koji je volio Pariz; ponajprije jer nisam vidio da itko osim mene reagira po tom pitanju u odurnim 'sedamdesetim godinama'. Ali saznao sam potom da je Louis Chevalier, stari povjesničar Pariza, objavio, bez da se o tom puno priča, *L'assassinat de Paris*. Možemo dakle pobrojati barem dva pravednika u tom gradu, u tom trenutku. Nisam više htio gledati to poniženje Pariza. Zapravo, treba pripisati malo važnosti mišljenju onih koji osuđuju nešto, a nisu učinili sve što treba da se to uništi i a ne uspjehi u tomu, sve da se učine toliko stranim tomu koliko to još imaju mogućnosti biti. Chateaubriand je primijetio, sve u svemu prilično točno: 'Među modernim francuskim autorima iz mog vremena, jedini sam čiji život podsjeća na vlastita djela'. U svakom slučaju, i ja sam sasvim sigurno živio kako sam rekao da valja živjeti; a to je možda još čudnije, među ljudima mog vremena, koji su se svi činili da vjeruju da trebaju živjeti samo po uputama onih koji drže postojeću ekonomsku produkciju i moć komuniciranja kojom je ova oboružana. Živio sam u Italiji i Španjolskoj, i prvenstveno u Firenci i Sevilji – u Babilonu, kako se govorilo u zlatnom dobu – ali i u drugim gradovima koji su još živjeli, pa i na selu. Tako sam proživio nekoliko ugodnih godina. Puno kasnije, kad je plima uništenja, zagađenja i krivotvorenja zahvatila čitavu površinu svijeta, te isto tako prodrla u sve njegove dubine, mogao sam se vratiti na ruševine koje su ostale od Pariza, jer nigdje i nije ostalo ništa bolje. U ujednačenu svijetu, ne može se otići u prognostvo.

Što sam radio sve to vrijeme? Nisam puno držao do tog da se klonim nekih opasnih susreta, a za neke se može čak reći da sam ih hladnokrvno tražio.

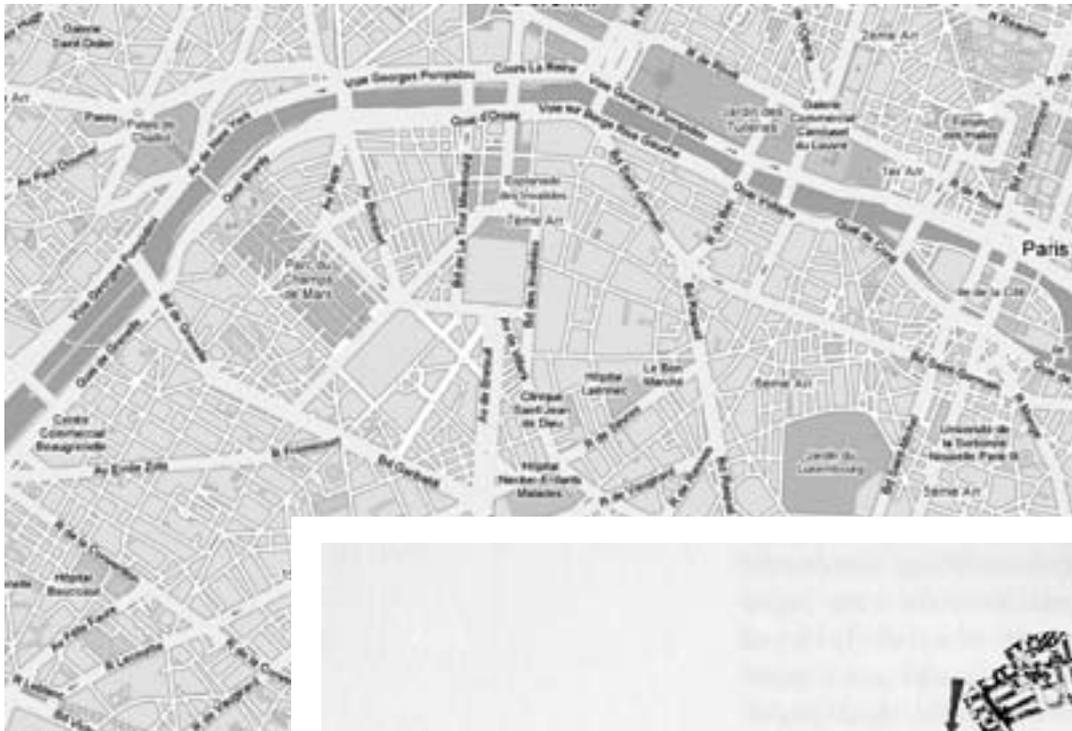
U Italiji doista nisam bio rado viđen od svijetu: ali srećom mogao sam upoznati '*sfacciate donne fiorentine*' za vrijeme mog života Firenci, u kvartu Outre-Arno. Jedna mala Firentinka bila je tako graciozna. Navečer bi prelazila rijeku na putu za San Frediano. Neočekivano sam se zaljubio, možda zbog lijepog gorkog osmijeha. Sve u svemu, rekao sam joj: 'Prekinite tišinu, jer dolazim pred vas kao stranac i putnik. Dajte mi neko osvježenje prije nego odem i ne bude me više'. U tom trenutku, još jednom, Italija se gubila: valjalo se opet dovoljno udaljiti od tih zatvora u kojima su ostali oni koji su odveć zakasnili na firentinske svetkovine.

Mladi Musset istaknuo se negda ovim nepromišljenim pitanjem: 'Jeste li vidjeli, u Barceloni, Andaluzanku osunčanih grudi?' O da!, moram reći još od 1980. Sudjelovao sam u ludostima Španjolske, a to je možda bila najveća. Ali u drugoj se zemlji pojavila ta nepopravljiva princeza s divljom ljepotom i njenim glasom. '*Mira como vengo yo*' govorila je istinito pjesma koju je pjevala. Tog dana nismo više slušali. Dugo sam volio tu Andaluzanku. Koliko dugo? 'Vrijeme proporcionalno našem uzaludnom i bijednom trajanju', kaže Pascal.

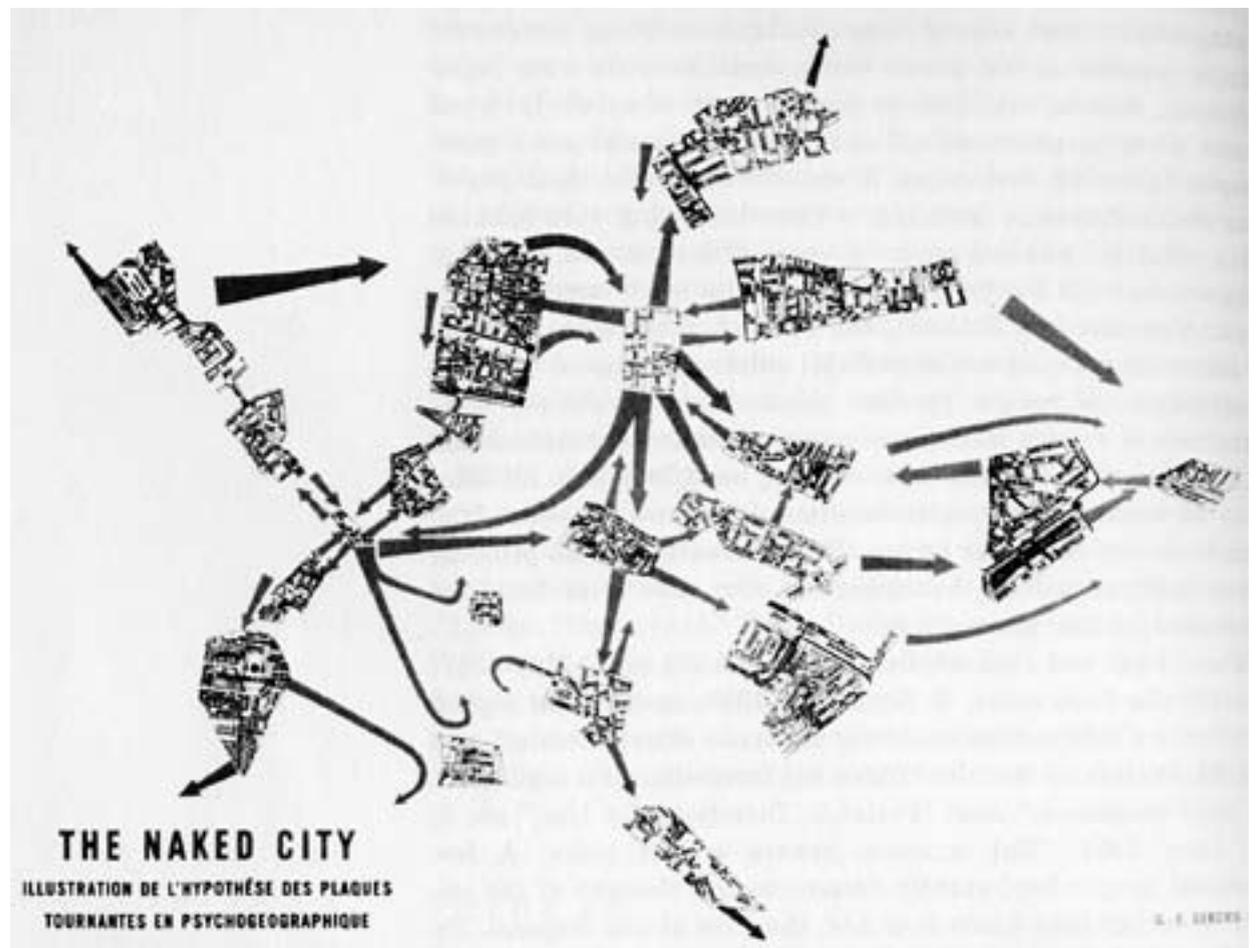
Boravio sam čak u nepristupačnoj kući okruženoj drvećem, daleko od sela, u krajnje neplodnoj brdovitoj regiji, u dnu opustošene Overnje. Tu sam proveo nekoliko zima. Snijeg je padao po cijele dane. Vjetar bi ga gomilao u smetove. Pregrade su štatile cestu od njega. Unatoč vanjskim zidovima, snijeg se gomilao u dvorištu. Nekoliko cjepanica gorjelo je u kaminu.

Činilo se da se kuća otvara izravno k Mliječnom putu. Noću bi bliske zvijezde jednog trenutka snažno sjajile, a već slijedećeg mogle bi biti zagašene prolaskom lagane magle. Tako i naši razgovori i naše proslave, naši sastanci i naše postojane strasti.

Bila je to zemlja olujâ. Primicale bi se bešumno, najavljene kratkim prolaskom vjetra koji je vijugao kroz travu, ili nizom iznenadnih bljeskova na horizontu; zatim bi se razularili gromovi i munje koji su nas također još dugo tukli kao topovima u opkoljenoj tvrđavi. Tek jednom sam noću vidio da grom udara sasvim blizu mene: nije se čak moglo ni vidjeti gdje je udario, cijeli se pejzaž jednako rasvijetlio u jednom iznenađujućem trenutku. Ništa u umjetnosti nije mi ostavljao takav utisak



“Najveći dio vremena živio sam u Parizu, točnije unutar trokuta određenog presjekom ulica Saint-Jacques i ulice Royer-Collard, ulica Saint-Martin i ulice Grenet, ulice Bac i ulice Commailles. Zapravo sam provodio dane i noći u tom ograničenom prostoru, te također u uskoj rubnoj granici koja je u neposrednom produžetku, češće na istočnoj, a rjeđe na sjeverozapadnoj strani.”



257

DEBORD, GUY  
Panegirik

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

bespovratnog bljeska, osim proze koju je Lautréamont upotrijebio u programatskom izlaganju koje je nazvao *Poésies*. Ali ništa drugo, ni bijela Mallarméova stranica, ni bijeli kvadrat na bijeloj pozadini Maljeviča, pa čak ni zadnje Goyine slike, gdje crnilo preplavljuje sve, kao što Saturn glođe svoju djecu.

Siloviti vjetrovi, koji su se u svakom trenutku mogli dići iz jednog od tri smjera, tresli su drveće. Oni iz sjevernih stepa, raspršeniji, povijali su se i vibrirali kao brodovi iznenađeni usidreni u otvorenoj luci. Zbijeno drveće štitilo je brežuljak, podupiralo se u svom otporu, a prvi red je uvijek razbijao udare neumornog zapadnog vjetra. Još dalje, red drveća raspoređen u kvadrat, preko cijelog polukruga brežuljka, podsjećao je na čete na šahovskoj ploči na nekim prizorima bitaka iz XVIII stoljeća. A ove navale, gotovo uvijek uzaludne, nekad bi napravile proboj rušeci jedan red. Nagomilani oblaci prelazili su nebo u trku. Promjena vjetra mogla ih je natjerati u bijeg, a druge oblake za njima u potjeru.

Bilo je također u hladnim jutrima svih ptica zornica, savršene svježine zraka, i ona prodorna nijansa nježno-zelene koja pređe preko na drveća, u treperavom svjetlu izlazećeg sunca ispred njih.

Tjedni su prolazili nezamjetno. Jednog dana, izgled jutra navijestio je jesen. Drugi put je, velikom slatkoćom zraka koja se mogla okusiti, najavio kao brzo a uvijek održano obećanje, 'dah proljeća'.

Nekomu tko je, tako bitno i trajno kao ja, bio čovjek ulica i gradova – ovdje valja cijeniti stupanj do kojeg moje preferencije ne iskrivljuju odveć moje prosudbe – priliči napomenuti da mi šarm i sklad ovih nekoliko sezona veličanstvene izolacije nisu promakli. Bila je to zabavno i impresivno samotnjaštvo. Ali zapravo nisam bio sâm: bio sam s Alice.

Usred zime 1988., noću, na trgu Missions Étrangères, jedna je sova tvrdoglavo ponavljala svoje dozivanje, vjerojatno prevarena poremećenom klimom. I neobični niz susreta s Minervinom pticom, njen izraz iznenađenosti i gnjeva, nimalo mi nisu izgledali kao da čine aluziju na nerazumno držanje ili razne zabludjelosti mog života. Nikad nisam razumio kako je mogao biti drugačiji, niti kako je mogao biti opravdan.

V.

*Budući da sam pismen i doista kultiviran čovjek, i u tom smislu džentlmen, pretpostavljam da se mogu smatrati nedostojnim članom te loše definirane klase koja se zove džentlmeni. Dijelom jer tako smatraju moji bližnji, dijelom iz razloga što vidljivo nemam zanimanje ni zaposlenje.*

.....  
Thomas de Quincey *Les Confessions*  
.....

Stjecajem okolnosti, sve što sam činio bilo je označeno urotničkim. Puno novih zanimanja u ovoj epohi stvoreno je po velikoj cijeni samo u svrhu pokazivanja kakvu je ljepotu odnedavno uspjelo dostići društvo i kako je ispravno razmišljalo u svim svojim govorima i projektima. A ja sam, bez plaće, prije davao primjer sasvim suprotnog djelovanja, što je neizbježno. Tako sam u mnogim zemljama upoznao ljude koji su s pravom smatrani izgubljenima. Policija ih je motrila. Ovakva specijalizirana misao, koja se može nazvati i policijskim oblikom znanja, izrazila se i povodom mene u *Journal de Dimanche* od 18 ožujka 1984: 'Za mnoge policajce, pripadali oni odjelu za zločine, DST-u ili *Renseignements généraux*, najvažniji trag vodi do kruga okupljenog oko Guy Deborda... Najmanje što se može reći jest da je Guy Debord vjeran svojoj legendi: nije se uopće pokazao brbljavim'. Ali već, u *Le Nouvel Observateuru* iz 22 svibnja 1972.: 'Autor *Društva spektakla* činio se uvijek diskretnom ali neprijepornom glavom... u središtu promjenjive konstelacije briljantnih subverzivnih zavjerenika Situacionističke internacionale, neka vrsta hladnog igrača šaha, rigorozno vodi partiju u kojoj je predvidio svaki potez. Okružuje se ljudima od talenta i dobre volje, prikrivajući autoritet. Rješava ih se s nonšalantnom virtuožnošću, manevrira svojim pratiocima kao naivnim pijunima, raskrčujući šahovsku ploču potez za potezom, bivajući konačno jedinim gospodarom, uvijek dominirajući igrom'.

Moja vrsta duha vodi me ponajprije da se čudim nad ovim, ali valja priznati da mnoga iskustva života tek potvrđuju i ilustriraju najkonvencionalnije ideje, koje se već moglo susresti u brojnim knjigama, ali bez da se u njih povjeruje. Kad evociramo vlastite spoznaje, nije

nužno u svakom detalju tražiti sasvim novo zapažanje ili iznenađujući paradoks. Stoga, istini za volju, treba napomenuti da mi se, nakon svega, engleska policija učinila najsumnjičavijom i najpristojnijom, francuska najopasnije uvježbanom u historijskoj interpretaciji, talijanska najciničnijom, belgijska najprostijom, njemačka najarogantnijom; a španjolska se pokazala najmanje racionalnom i najnesposobnijom.

Općenito je tužna kušnja za autora koji piše donekle kvalitetno, i dakle zna što znači govoriti, kad mora pročitati i pristati potpisati vlastite odgovore u izjavi za sudsku policiju. Ponajprije, ukupan razgovor usmjeren je pitanjima ispitivača koja uglavnom nisu spomenuta, i ne dolaze nevino, kao što se nekad želi prikazati, iz jednostavne logike precizne informacije, ili iz jasnog razumijevanja. Odgovori koji se uspiju formulirati teško da su bolji od njihovog sažetka, izdiktiranog od najviše rangiranog policajca, pa napisanog otprilike i s vidljivom nezgrapnošću. Ako je i imperativ – a mnogi nevine naravno nisu toga svjesni – učiniti da se precizno ispravi svaki detalj na koji je s nesnosnom nepouzdanošću prevedena izražena misao, onda treba brzo odustatu od toga da se spontano izrečena misao nanovo prepíše u prikladnom i zadovoljavajućem obliku, jer će se tako udvostručiti broj ionako zamornih sati, a to će i najvećem puristu izbiti volju da to bude. Izjavljujem dakle ovdje da moji odgovori policiji ne smiju naknadno biti objavljeni u mojim kompletnim djelima zbog skrupula forme, iako sam bez ustručavanja potpisao istinit sadržaj.

Imajući zahvaljujući jednoj od rijetkih pozitivnih crta mog nižeg obrazovanja smisao za diskreciju, ponekad sam prepoznao nužnost da je pokažem nešto izraženiju. Broj korisnih navika postao je tako za mene druga priroda, reći ću to da ništa ne ustupim mjesta zlobnicima za eventualnu tvrdnju da je u pitanju sama moja priroda. Po bilo kojem predmetu, vježbao sam biti čim manje zanimljiv kad bi to značilo da su veće šanse da ću biti saslušan. U nekoliko sam slučajeva ugovorio sastanke ili dao svoje mišljenje u pismima osobno adresiranim na prijatelje, a skromno se potpisujući slabo poznatim imenima koja su figurirala u krugovima oko nekih poznatih pjesnika, na primjer Colin Decayeux ili Guido Calvacanti. Ali nikad se nisam, to je sigurno, toliko unizio da objavim bilo što pod pseudonimom, usprkos tomu što je nekoliko najmljenih klevetnika s

izvanrednom drskošću katkad insinuiralo u tisku, ipak ograničavajući se oprezno na najapstraktnije općenitosti.

Dozvoljeno je, ali ne i poželjno pitati se što pozitivno može donijeti jedno takvo opredjeljenje da se opovrgnu svi autoriteti. 'Nikad ne tražimo stvari, nego potragu za stvarima': odavno je utvrđena istinitost. 'Draži je lov nego lovina...'

Naša era tehničara preobilno koristi poimeničeni pridjev 'profesionalac', izgleda kao da vjeruje da je u njemu pronašla neku vrstu jamstva. Naravno, ako netko ne razmotri moje prihode nego tek kompetenciju, nitko neće sumnjati da sam bio pravi profesionalac. Ali čega? To će ostati moja misterija, u očima sramotnog svijeta.

Gospoda Blin, Chavanne i Drago koji su 1969. zajedno objavili *Traité du Droit de la Presse*, u poglavlju koje se tiče 'Opasnosti apologije', zaključuju s autoritetom i iskustvom koji mi daju sretno misliti da im valja pokloniti puno povjerenja: 'Učiniti apologiju od jednog kažnjivog djela, predstaviti ga kao slavno, zaslužno ili dopušteno može imati znatnu moć uvjeravanja. Pojedinci slabe volje koji čitaju takve apologije osjetit će se ne samo unaprijed odriješeni krivnje ukoliko počine takva djela, nego će još u počinjenju tih djela vidjeti priliku da postanu poznate ličnosti. Poznavanje kriminalne psihologije pokazuje opasnosti apologije'.



DEBORD, GUY  
Panegirik

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

## VI.

*I kad pomislim na te ljude koji hodaju jedan uz drugog na dugo i mučno putovanje, da bi došli zajedno na isto mjesto na kojem će dospjeti u tisuće opasnosti da bi dosegli velik i plemenit cilj, ta razmišljanja dodaju slici smisao koji me duboko uzdrma.*

.....  
Carl von Clausewitz, *Pismo iz 18. rujna 1806.*  
.....

Mnogo sam se zanimao za rat, teoretičare strategije, ali također za sjećanja na bitke, ili tako puno drugih razdora koje povijest spominje, vrtloga na površini rijeke vremena. Nije mi nepoznato da je rat područje opasnosti i razočarenja, možda čak i više nego druge strane života. No ta spoznaja ipak nije umanjila privlačnost koju osjećam baš za tu stranu.

Studirao sam dakle logiku rata. Osim toga, uspio sam, ima već dugo, predstaviti njegove osnovne pokrete u prilično jednostavnoj šahovskoj ploči: snage koje se sukobljuju, i kontradiktorne nužnosti koje se nalažu djelovanjima svake od dvije strane. Igrao sam tu igru i iskoristio neke lekcije u često teškom upravljanju mojim životom – postavio sam si pravila igre i u životu i slijedio sam ih. Iznenađenja se u *Kriegsregeln* čine neiscrpnim; plašim se da je to je možda jedino od mojih djela kojemu će se netko usuditi dati određenu vrijednost. Jesam li dobro iskoristio ta znanja, ostavit ću drugima da zaključuje.

Valja priznati da smo mi koji smo mogli učiniti čuđa s pisanjem, često pokazivali tek najmanje dokaze vještine zapovijedanja u ratu. Poteškoće i razočarenja na ovom području više se i ne broje. Kapetan Vauvenargues po povlačenju iz Praga marširao je s trupama u žurbi u jedinom još uvijek otvorenom pravcu. 'Glad i nered marširaju njihovim odbjeglom stopama; noć ovija njihove korake, smrt ih slijedi u tišini... Vatre zapaljene na ledu osvjetljaju njihove posljednje trenutke; zemlja je njihov zastrašujući krevet'. A Gondi je bio potresen kad je vidio kako se postrojba u koju je unovačen vraća na mostu Antony, kad je čuo kako to rasulo nazivaju 'Prvi Korinćani'. Charles d'Orleans bio je prethodnica u nesretnom napadu na Azincourt, prorešetanu strelicama,

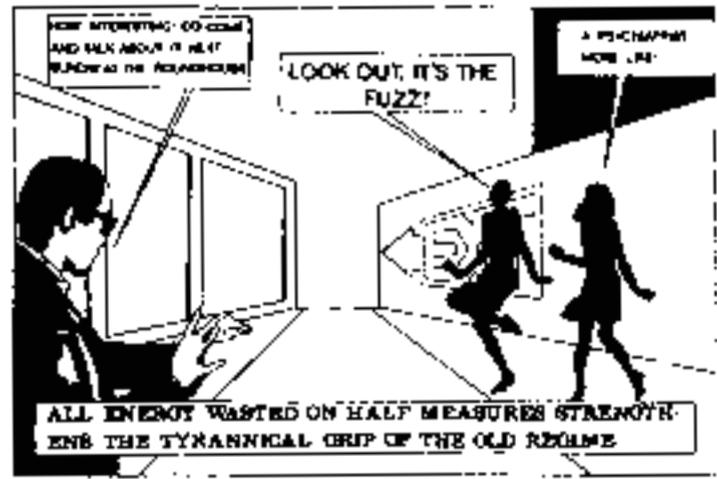
na kraju sasvim skršenu moglo se vidjeti 'cijela ta plemenita konjica i Francuske kojih je naspram Engleza bilo deset naprama jednog, tako poraženu'; morao je ostati dvadeset i pet godina u zarobljeništvu Engleza, malo bivajući zadovoljan manirama druge generacije po povratku. ('Dosadio sam svijetu, a i on je meni'). A Tukidid je nažalost došao nekoliko sati prekasno, s odredom kojim je zapovijedao, da spriječi pad Amfipolisa, te je mogao izbjeći neke od brojnih posljedica katastrofe odvođeci pješadiju u Eion, koji se sačuvao. I sam Clausewitz, marširajući prema Jeni s dobrom vojskom, bio je daleko od toga da očekuje što će ga tamo zateći.

Ali ipak, u bitci kod Neerwindena, u Royal Rousillonu, kapetan Saint-Simon sudjelovao je galantno u pet juriša konjice, prije toga nepokretna izložena puca nju topova neprijatelja čija je tanad odnosila cijele redove, dok su se redovi 'drske nacije' opet postrojavali. A Stendhal, potporučnik 6. dragonske pukovnije, zarobio je austrijsko topništvo. Kad se Cervantes otisnuo na more u bitki kod Lepantea, glava uz glavu s dvanaest ljudi, bio je nepokolebljiv u tom da brani zadnju utvrdu svoje galije, kad su Turci navalili. Kažu da je Arhilok bio vojnik po zanatu. A kad su florentinski konjanici navalili u Campaldino, Dante je ubio svog čovjeka i još je na to dao podsjetiti u petom pjevanju *Čistilišta*: 'I kažem mu: Koja snaga ili koja sudbina/ te odvela tako daleko od Campaldina:/gdje nitko neće prepoznati tvoj grob?'

Povijest je potresna. Ako su se najbolji autori, sudjelujući u bitkama, pokazali manje izvrsnima nego u svom pisanju, povijest je zauzvrat uvijek nalazila ljude koji su imali smisao za sretnu formulu da nam priopće njene strasti. 'Nema više Vendée', pisao je general Westerman na Konvenciji u studenom 1793., nakon pobjede kod Savenaya. 'Umrlo je pod našim sabljama sa svojim ženama i djecom. Upravo sam je pokopao u šumama i močvarama Savenaya. Satrli smo njenu djecu kopitima naših konja, masakrirali žene koje, barem tamo, neće više rađati razbojнике. Nemam niti jednog zarobljenika. Sve sam istrijebio... Ne uzimamo zarobljenike, jer bi im trebalo dati kruh slobode, a sažaljenje nije revolucionarno'. Nekoliko mjeseci kasnije Westerman je bio smaknut s dantonistima, poniženima imenom 'Indulgents'. Nekoliko dana prije pobune 10. kolovoza 1792. časnik švicarske garde, koja je ostala zadnjim braniteljem monarhove osobe, iskreno je u jednom pismu prenio osjećaje svojih drugova: 'Svi smo rekli da ukoliko dođe



Carl von Clausewitz



do nevolje za kralja, a najmanje šesto crvenih kaputa ne leži ispred njegova stubišta, bili bismo obeščašćeni'. Nešto više od šesto stražara bilo je konačno ubijeno kad je isti Westerman, koji je najprije pokušavao onesposobiti vojnike, približavajući se sam do kraljeva stubišta, i govoreći im njemački, shvatio da ima samo zadati udarac.

U Vendée koja se još borila, *Pjesma za okupljanje Šuana u slučaju rasula* jednako tvrdoglavo je glasila: 'Imamo samo jedan život/dugujemo ga časti/njenu zastavu treba slijediti...' Za vrijeme meksičke revolucije, pristaše Franciska Ville su pjevale: 'Od slavne Divizije sa Sjevera/ostalo nas je tek nekoliko/nastavljamo prelaziti planine/da svugdje nalazimo nekog da se borimo'. A američki dobrovoljci bataljuna Lincoln pjevali su 1937.: 'Ima dolina u Španjolskoj koja se zove Jarama/to je mjesto koje jako dobro poznajemo/tu smo izgubili svoju mladost/ali i velik dio svoje starosti'. Pjesma Nijemaca iz Legije Stranaca prenosi još hladniju melankoliju: 'Anne Marie, kuda ideš po svijetu? Idem u grad gdje su vojnici'. Montaigne je imao svoje citate, ja imam svoje. Vojnike obilježava prošlost, ali nikakva budućnost. Tako nas njihove pjesme mogu dirnuti.

Pierre Mac Orlan u svojim *Villes* prisjetio se napada na Bouchavesne povjerenog mladim protuhama koji su služili u francuskoj vojsci, zakonom određenim bataljunima lake pješadije u Africi: 'Na putu za Bapume, nedaleko od Bouchavesne i Rancourta, gdje su Joyeux otkupljivali svoje grijehе u nekoliko sati, uspinjući se na brežuljak u šumama Berlingota, vidio se Picardie s rastrganom odjećom'. Na nasuprotnim kosinama rečenice, s tako vještom nespretnošću koja se nadvija nad tim brežuljkom, prepoznaje se uspomena i njeni naslagani smislovi.

Herodot izvješćuje da u Termopilskom klancu, gdje Leonidine čete bjehu potpuno uništene na kraju njihove korisne akcije održanja položaja, uz napis koji evocira bitku bez nade 'četiri tisuće muškaraca s Peloponeza ili onog od Tri Stotine koji govore Sparti da počivaju ondje 'poslušni njenim naredbama', vrač Megistas počašćen je posebnim epitaфом: 'Vrač je dobro znao da je smrt tu/ali odbio je napustiti spartanskog vođu'. Nije nužno biti vrač da bi se znalo da ne postoji dobar položaj koji ne može biti prevrnut višom silom; ili čak može biti potopljen frontalnim napadom.

Ali dobro je biti ravnodušan spram ovih vrsta znanja u određenim slučajevima. Svijet rata ima barem tu prednost da ne ostavlja mjesta glupavim brbljanjima optimizma. Dobro se zna da će na kraju svi umrijeti. Koliko god lijepa obrana bila u svemu ostalom, kako to Pascal otprilike kaže, 'posljednji čin je krvav'.

Koje otkriće se još može očekivati u ovom području? Telegram kralja Prusije kraljici Augusti na večer bitke kod Saint-Privatea rezimira većinu ratova: 'Čete su pokazale čuda od srčanosti protiv jednako neustrašivog neprijatelja'. Poznat je kratki tekst naredbe, koji je neprilično prenio jedan časnik, a koja je poslala Laku četu u smrt 25. listopada 1854. u Balaklavi: 'Lord Raglan se nada da će vidjeti konjicu kako brzo napreduje prema frontu i sprečava neprijatelja da odnese topove'. Istina je da je ovaj citat ponešto neprecizan, ali što god je rečeno, nije manje razumljiv niti više pogrešan od mnoštva planova ili naredbi koji su vodili povijesne pothvate prema nesigurnim svršecima ili neizbježno zlokočnim ishodišima. Zabavno je vidjeti kako nadmoćno si izgledaju novinari ili akademski mislioci kad izražavaju mišljenje o tome što su bili ciljevi vojnih operacija. Budući da su rezultati poznati, potreban im je barem jedan trijumf da se suzdrže od ruganja i ograniče se na primjedbe o nepotrebno velikom prolijevanju krvi, i relativnim granicama postignutom uspjehu u usporedbi s onim što je moglo biti postignuto da su postupili inteligentnije. Isti ti još uvijek slušaju najgore vizionare tehnologije i sve himere ekonomije, ni ne pomišljajući na to da promotre rezultate.

Masséna je imao pedeset i šest godina kad je rekao da zapovijedi iscrpljuju, govoreći ispred svog voda kada je bio zadužen da vodi osvajanje Portugala: 'U našem se zanimanju ne živi dvaput, ne više nego na zemlji'. Vrijeme ne čeka. Genova se ne brani dvaput, nitko nije dvaput uzburkao Pariz. Kserks je, dok je njegova vojska prelazila Helespont, u jednoj jedinjoj rečenici možda formulirao prvi aksiom koji je u suštini svakog strateškog rasuđivanja, objasnivši svoje suze: 'Mislio sam na tako kratko vrijeme čovjekova života, jer u svom tom mnoštvu pred našim očima niti jedan čovjek neće biti živ za stotinu godina'.



Saint-Simon

## VII.

*Ali ako ovi Memoari ikad ugledaju svjetlo dana, ne sumnjam da će izazvati nečuven revolt... i kako u vremenu u kojem pišem, pogotovo na kraju, sve postaje dekadencija, zbrka, kaos, koji od tad samo raste, i kako ovi Memoari odišu tek redom, pravilom, istinom, određenim principima, i otkrivaju sve što je tomu suprotno i što sve više vlada nad najvećim nezalicama, ali najvećim autoritetom, otpor protiv ovog zrcala istine mora da će biti opći.*

.....  
Saint-Simon, Memoari  
.....

U opisu *Seoskog života u Engleskoj* kojeg je Howitt objavio 1840. zaključuje se, ističući bez sumnje prekomjerno poopćeno zadovoljstvo: 'Svaki čovjek koji ima smisla za užitek postojanja treba zahvaliti nebu što mu je dozvolilo živjeti u takvoj zemlji, u takvoj epohi'. Ali nasuprot tomu, naša epoha ne riskira o životu koji se tu vodi jasno izraziti opće gađenje i početak užasa koji se osjećaju na tako puno područja. Osjećaju se, ali nikad ne dovode do krvavih pobuna. Razlozi tomu su jednostavni. Užitelji postojanja su onedavno redefinirani na autoritaran način – ponajprije u prioritetima, a zatim u ukupnosti supstance. A autoriteti koji su ih redefinirali mogli su podjednako u svakom trenutku odlučiti, a da se nisu morali zamarati bilo kakvim drugim razmatranjem, koja modifikacija je mogla biti najlukrativnije uvedena u tehnike njene proizvodnje, potpuno oslobođene potrebe da ugodi. Po prvi puta, gospodari onog što je učinjeno i onog što je o tom rečeno su isti. Tako je ludilo 'izgradilo svoju kuću na uzvisinama grada'.

Ljudima koji ne posjeduju neprijepornu i univerzalnu kompetenciju, ne predlaže se ništa drugo do da se podvrgnu, bez da dodaju i najmanju primjedbu, po pitanju njihovog osjećaja o užiteljima postojanja, kao da su drugdje odabrali predstavnike svoje podčinjenosti. I pokazali su, rješavajući se tih trivijalnosti za koje su im rekli da nisu vrijedni njihove pozornosti, istu dobroćudnu jednostavnost koju su već dokazali gledajući izdaleka kako odlaze važna dostojanstva života. Kad je 'biti apsolutno moderan' postalo osobit zakon proglašen od tirana, to čega se ovaj čestiti rob plaši više od svega, jest da bi ga se moglo osumnjčiti da je *passéiste*, ostao iza vremena.

Učeniji od mene dobro su objasnili porijeklo tog što se desilo: 'Razmjenska vrijednost uspjela se oblikovati samo kao agens uporabne vrijednosti, ali pobjeda oružjem stvorila je uvjete njezine autonomne vladavine. Mobilizirajući sve ljudske upotrebe i osvajajući monopol na zadovoljavanje potreba, razmjenska vrijednost počela je *upravljati praksom*. Proces razmjene poistovjetio se s ukupnom mogućom upotrebom i sveo upotrebu na milost i nemilost razmjene. Razmjenska vrijednost plaćenik je upotrebne vrijednosti koji na kraju vodi rat za vlastiti račun.'

'*Le monde n'est qu'abusion*' (svijet je tek varka), zaključuje Villon u jednom osmercu (Ipak osmercu, iako bi neki diplomant znao prepoznati tek šest slogova u tom stihu.) Opća dekadencija je sredstvo na službi carstvu ropstva; i samo utoliko dok je to sredstvo, dozvoljeno joj je zvati se napretkom.

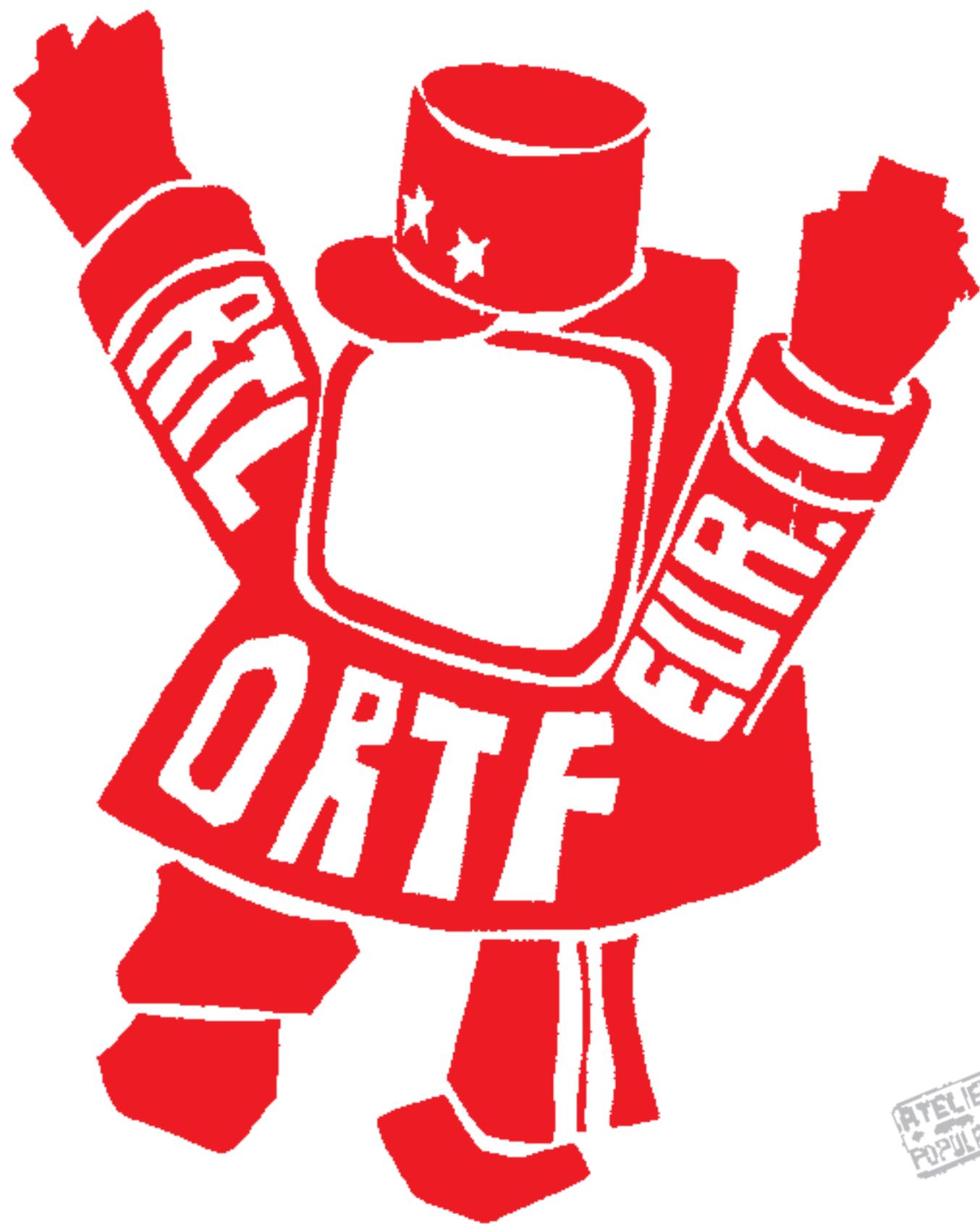
Treba znati da ropstvo od sada želi da ga se voli zbog njega samog, a ne zato jer donosi neku izvanjsku korist. Prije je moglo proći kao zaštita, a sad više ne štiti ništa. Ropstvo se više ne pokušava opravdati pričinjavajući se da je očuvalo, bilo gdje, nešto drugo osim zadovoljstva da ga se pozna.

Kasnije ću reći kako su se odvijale određene faze jednog drugog malo poznatog rata: između opće tendencije društvene dominacije u ovoj epohi i onog što je unatoč svemu moglo doći i poremetiti je, kako se zna.

Iako sam upadljiv primjer onog što ova epoha nije htjela, znati što jest htjela ne čini mi se dovoljnim da zasnujem na tom moju izvrsnost. Swift, s puno istine, kaže u prvom poglavlju *Povijesti četiri posljednje godina kraljevanja kraljice Anne*: 'I ne želim nikako miješati panegirik ili satiru u Povijest, nemajući druge namjere osim informirati potomstvo i podučiti one među mojim suvremenicima koji su neupućeni ili zavedeni u grešku. Jer vjerno/ izložene činjenice čine i najbolje pohvale i najtrajnije prigovore'. Nitko bolje od Shakespearea nije znao kako protječe život. On drži da 'satkani smo od iste tkanine kao i snovi'. Calderon je zaključio isto. U najmanju sam ruku uvjeren da sam uspio, po ovom što prethodi, prenijeti elemente koji će dostajati da se ispravno razjasni, bez ostataka neke vrste misterije ili iluzije, ono što jesam.

Ovdje autor završava svoju istinitu pripovijest: oprostite mu greške.

Preuzeto iz: Guy Debord, *Panegyrique*, Gallimard, Paris, 1993. s francuskoga prevela Milena Ostojić



ATELIER  
POPULAIRE

# DE CERTEAU, MICHEL

**Preuzimanje riječi**

**U** mnoštvu interpretacija 'događaja 68.', od onih revizionističkih do onih koji ih na različite načine afirmiraju, prilično nepoznati spisi Michela de Certeaua, pisani upravo u vrijeme odvijanja samih događaja, a sakupljeni i objavljeni posmrtno tek 1994. godine pod naslovom 'Preuzimanje riječi', ne smještaju se samo u ovu drugu kategoriju interpretacija, nego predstavljaju jedan od njihovih najoriginalnijih tumačenja. De Certeau događaje analizira kao 'simboličnu revoluciju', kao osvajanje govornice s koje se obraćamo javnosti u pokušaju da se oblikuju nova javna mjesta. On čitav događaj kvalificira kao 'simboličnu revoluciju' koja istodobno ima svoju vlastitu strukturu i cilj, ali joj nedostaje jedan korak da postane radikalna, materijalna intervencija u stvarnost. De Certeau smatra da je taj proboj radničkih i studentskih riječi, od kojih se ne očekuje da pričaju nego da slušaju, temeljni razlog zaboravljanja tih događaja, neprestanog umanjivanja njihove važnosti i, na kraju krajeva, želje da ih se izbriše iz službene povijesti. Bitka za memoriju i radikalno političku interpretaciju tih događaja još se uvijek vodi, što dokazuje nastupni govor novog francuskog predsjednika. Naime, on je kao jednu od ključnih točaka svog mandata istaknuo 'potpunu likvidaciju nasljeđa 68.' Nakon toga možemo se samo upitati: je li 'naivna nostalgija' za politikom šezdesetih doista bezopasna?

Michel de Certeau rođen je 1925, a umro 1986 godine. Iako je bio svećenik i član Družbe Isusove, jedan je od glavnih sudionika strukturalističke znanstvene revolucije. Blizak je Lacanov i Foucaultov suradnik, a svoj znanstveni rad je posvetio istraživanju povijesti, mistike i gesti svakodnevnog života.

Leonardo Kovačević



## DE CERTEAU, MICHEL

### Preuzimanje riječi

## Jedna simbolična revolucija

**K** olovoske kiše kao da su ugasile svibanjska zgarista koja su uostalom već prepuštena službi gradske čistoće. Očišćene su ulice, a potom i zidovi ispražnjenog Pariza. Ta operacija čišćenja isto tako pogađa pamćenje u kojem se brišu sjećanja. Velika ljetna tišina prešla je preko riječi i manifestacija proljećara kao što val pere plažu. Opet se vraća 'red' za koji je *Jučerašnji odmor* (naslov-program jednog njemačkog filma) mislio da ga može odagnati i koji se tada činio ili jasno prihvaćenim ili je postao nepodnošljiv. Opet se nalazimo u situaciji da ono *poslije* iznova započinje ono *prije*.

## Nemogući zaborav

Činjenica da su otpaci jedne nepotpune revolucije bačeni u kantu za smeće ipak ne znači da je ona zaboravljena. Nešto od nje ostaje uhvaćeno u nama, nešto čega se ne možemo tako lako riješiti. Taj je događaj neodvojiv od opcija koje su za njega *stvorile mjesto*; on je to mjesto, uspostavljeno često iznenađujućim izborima koji su preinačili običajne podjele grupa, stranaka i zajednica, slijedeći neočekivani rascjep. Preobražena je (recimo to tako, za trenutak, pod bilo koju cijenu) jedna nova topografija u službi tog mjesta koje je uskrlo poput nekog otoka na karti s dobro utvrđenim ideološkim, političkim ili religijskim međama.

Može li se 'očistiti' ta prošlost koja je i *naša* prošlost? Je li ona bila tek san ili smo iznova zapali u nesvjesno kojim smo bili privučeni posljednjeg svibnja? Gdje je fikcija? Gdje je stvarnost? Odnos između 'tih događaja' i 'poretka' podrazumijeva odnos koji mi imamo prema samima sebi, kolektivno i individualno. Dopustiti da se nešto dogodi znači izvršiti selekciju, iznova napraviti neki izbor, ali potajno; to znači iznijeti sud, ali bez procesa; to znači odcijepiti našu povijest da bismo prihvatili kako je ovdje istina, a ondje iluzija. Ne, ne možemo naknadno prihvatiti slijepo pojednostavljenje neke podjele koja bi svako značenje zadržala na jednoj strani zemlje, a nas na drugoj. Moramo se vratiti na tu 'stvar' koja je iskrsnula i shvatiti čemu nas je ono iznenadno naučilo o samima sebi, odnosno, što smo od tada postali.

Obilna literatura posvećena toj temi odgovara na nužnost da se pozicioniramo u odnosu na taj događaj. Ona svjedoči o vrlo divergentnim pristupima i suprotstavljenim tumačenjima, no ona u svakom slučaju

01 *Épistémon, Te ideje koje su uzdržmale Francusku (Nanterre, studeni 1967 – lipanj 1968)*, Pariz, Fayard, 1968. Autor posuđuje svoj pseudonim iz Rabelaisovog *Pantagruela* iz kojeg je zadržao jedan citat u epigrafu (drugi je izvučen iz Erazmova *Pohvale ludosti*). *Épistémon* je zapravo bio Didier Anzieu, učenik na École normale supérieure (Ulm), profesor filozofije na fakultetu humanističkih znanosti u Nanterreu, poznat i cijenjen zbog svojih brojnih radova o psihologiji grupe i adolescenata kao i o psihoanalizi.

samim time predstavlja jedan bogat i nekoherentan dosje za novu raspravu o onomu što jesmo i o sredstvima za analizu kojima raspolažemo. Posvuda se javlja zabrinutost, makar se ona očitovala u krajnje kategoričnim tvrdnjama čim se više ne zadovoljavamo nizanjem činjenica ili dokumenata: što, na kraju krajeva, znamo o društvu i o tihim dogovorima na kojima počivaju jezični ugovori? I što znači razumjeti ga? Kao što kaže mudri Epistémon: 's kojim pojmovima trebamo misliti taj revolt?'<sup>01</sup> Nešto se potihom pomaknulo, nešto što onemogućuje mentalno oruđe izrađeno za funkciju stabilnosti. Instrumenti su isto tako dio onoga što se pomaknulo. Oni upućuju na nešto što je ostalo *nepromišljeno*, nešto što je posljednjeg svibnja istodobno razotkrilo i osporilo: vrijednosti koje su smatrane očiglednima; društvene razmjene čiji je napredak bio dovoljan da se proglase uspjelima; dobra, čije je posjedovanje predstavljalo sreću.

Jedna ideja čovjeka nastanjivala je beskrajn aparat koji je organizirao društvo. To tajno pravilo koje je implicitno bilo prepoznato ili prihvaćeno stajalo je u sjeni odakle je determiniralo poredak. Od Andréa Glucksmanna do Raymonda Arona, od Claudea Leforta do *Épistémona*, svaki od ovih autora koji razmišljaju o tim događajima na svoj način preuzima ono što je nekada napisao Lenjin: 'Ono po čemu su važne svake krize jest to da one očituju ono što je do tada bilo skriveno...'. No, ono što se danas očituje kao prikriveno, nije neka *sila* jača od političkih ili ideoloških moći (proletarijat, u marksističkoj perspektivi), nego skup bitnih načela uspostavljenog poretka koji se mogu *osporiti*. Gdje možemo pronaći razloge koji opravdavaju temelj tog poretka da bi se on obnovio? Ili obrnuto, kojim referencijama zamijeniti taj temelj kojima bi uspostavili neki novi poredak? '*U ime čega?*', nekada se pitao Pierre Emmanuel. Proboj onog nepromišljenog opasan je za svakog 'specijalistu' kao i za čitavu naciju. Opstojnost stabla dolazi u pitanje ako su mu korijeni dotrajali.

Dakle, više nije dovoljno *reći* da se mora vratiti ono što je nekada bilo 'evidentno' i da društveni život postaje nemoguć u onom trenutku kada su njegove osnove podložne kritici. Nije dovoljno djelovati *kao* da se ništa nije dogodilo, kao da ništa nismo *vidjeli*, kako bismo zaštitili zemlju, jedan sustav konvencija koji je postao krhak (jer se o njemu može raspravljati) i kojemu nedostaje drugih izvora (koji mogu podržati ili zamijeniti

uzdrmani poredak). Taj otvor koji je izazvalo propitivanje nekog društva u samome sebi nije dovoljno zatvoriti masovnom i normalnom reakcijom koja samo odbija prazninu, odbijajući pitanje koje još nema odgovora i ubrzo zamjenjujući zahtjev za nekom pravednijom podjelom dobara sa zahtjevom za restauracijom ili za prvim društvenim odnosima koje je izazvala kriza.

Radilo se o tome da se redefinira određeni društveni *kôd* u okviru jednog razdoblja u kojem je polako nastajala distorzija između racionalizacije društva i sustava vrijednosti koji je nadahnjivao taj rad u 19. stoljeću, ali koji mu je sad nametnut. S onu stranu uvijek nepredvidljivog praga (jer je uvijek povezan sa slučajnostima), slična se distorzija više ne može podnijeti. To ne znači da je taj sustav zamjenjiv, a još manje da je on zamijenjen. Možda je on toliko vezan uz neku civilizaciju da neće preživjeti to preispitivanje. Možda i zemlja, prisuđena da se redefinira neće snaći snagu za to? U svakom slučaju, to što se nalazimo pred tim nedavnim 'događajima' koji nas tjeraju na preispitivanje nas samih i otvaraju nam neizvjesnu budućnost, ne znači da možemo govoriti o izvršenoj revoluciji (a tko to može?). No, možda je to simptom globalnog problema, možda je riječ o karakteristikama jednog društva na putu prema tehničkoj racionalizaciji unutar kojeg su napetosti tim teže što ono u sebi sadrži prastare tradicije, a njegov odnos s vlastitom prošlošću nije dovoljno odlučno osvijetljen.

Riječ je dakle o *simboličnoj* revoluciji, kako zbog toga što ona *označuje* više nego što izvršava, tako i zbog činjenice da ona osporava (društvene i povijesne) *odnose* kako bi ih učinila autentičnima. I 'simbol' je isto tako znak koji prožima čitav pokret, kako u njegov praksi tako i u njegovoj teoriji. Govor je od početka do kraja odigrao presudnu ulogu, od govora Daniela Cohn-Bendita do govora generala de Gaullea. Zaustavljam se pred tom neobičnom činjenicom (to je pitanje pristupa) smatrajući je temeljnom i ujedno pokretačem čitave strukturacije naše kulture (to je jedna mogućnost).

### Simbolično djelovanje

Svibanjska se revolucija nije očitovala u neprijateljstvu susretom s omraženim osobama ili uništenju instrumenata i proizvoda rada. Ni profesori niti šefovi nisu bili izravno ugroženi, a neka vrsta poštovanja poštedila je strojeve i laboratorije (istini za volju, više u tvornicama nego na fakultetima): radnici su noćili u

tvornicama kako bi osigurali dobro funkcioniranje njihova posla tijekom štrajka; studenti su imali službu za održavanje reda.

Osim onih koje je neizbježno za sobom povukao nered, gubitci su više bili tragovi žrtvi koje su nužne za *izražavanje* zahtjeva. Tako se povijest svibnja i lipnja pisala uz pomoć automobila, preokrećući ili preuzimajući autonomiju stroja koji je istodobno u posjedu i koji je posesivan, predstavljajući time simbolički vokabular jednog ljudskog ponašanja.

Usprkos poduzetim izvanrednim upozorenjima kako bi ih se izbjeglo, mrtvih je bilo; bio je potreban povratak poretka i esencije da bi se početkom lipnja iznenadno otkrila brojka ubijenih (koja se smatrala 'normalnom') i da bi jedan časopis po svršetku praznika na naslovnici stavio ovaj halucinantan naslov: 'Predviđa se 10 000 mrtvih...'. Svibanjski su se prosvjednici borili protiv crnih Marsijanaca s kacigama, poplavom znakova moći na ulicama, dok je, obrnuto, nasilje policije bilo manje izazvano studentima, pa čak i onim 'pobješnjelim', koliko njihovom bojom i prije svega crvenom zastavom (do te mjere da se ta reakcija proširila na sve što je bilo crveno!) ili crnim plakatima na kojima su konačno bile vidljivo označene prijetnje za čije se užasne slike pažljivo brinula antikomunistička formacija. Je li tu riječ o borbi sjena u kojoj je svatko progonio svoje fantome? Ne, nego o borbi koja se nije shvaćala doslovno. Riječ je o duhovnom ratu, ako baš hoćete, o ritualnoj borbi (zbog čega ona nije ništa manje stvarna) – prije nego što je iskorišten u političke, društvene ili naprosto u individualne svrhe – revolt se suprotstavljao sustavu, on je 'manifestirao' znakove suprotne drugim znakovima. Revolt se naposljetku smatrao *vjerodostojnošću* nekog društvenog govora. Već samim time, on je bio simbolička akcija.

Revolt je bio ta simbolična akcija i u svojoj topografiji koja je obnavljala klasičnu geografiju štrajkova i nemira. Sorbonna i skretanje prema Lijevoj Obali, povorka prema Denfert-Rochereauu, Trijumfalna vrata, Odeon, Burza ('hram profita', pisalo je na plakatima), hodočašćenje do Billancourta itd. - da ne govorimo o onima koji nisu uspjeli otići do ORTF-a (Ured za emitiranje Francuske televizije, po Alainu Geismaru 'mjesto simbolične moći'): ima mnogo tih gesti koje ciljaju na učinak govora. Te su geste bile subverzivne jer su u okviru nacionalnog jezika one preuzele *suprotan smisao* zna-



269

ATELIER  
POPULAIRE

DE CERTEAU, MICHEL  
*Preuzimanje riječi*

UP&UNDERGROUND  
Proljeće 2008.

kova njegove artikulacije: mjesto njegova znanja prešlo je u ruke njegovih 'objekata'; sveta sprega koja je pre-mašila zatvorenost sveučilištaraca i radnika; 'blasfemija' koja je desakralizirala određeni patriotizam; teatar (a svako društva ima njegovu strukturu) koji je promatra-če preobrazio u aktere, a predstavu u kolektivno stvaranje; festival vatre (koji se uvijek povezivao s radošću neobuzdane potrošnje) slavio se baš ondje gdje su pro-računi odmjeravali razmjenu s njegovom monetarnom težinom; itd. Manifestacije su stvorile mrežu simbola preuzimajući znakove jednog društva kako bi im izvr-nuli smisao. Takav ustroj jednog vokabulara nije djelovao, nego je predstavljao jednu 'kvalitativnu' promjenu.

Ni barikade, kao znakovi među ostalim znakovima, nisu se procjenjivale po svojoj vojnoj učinkovitosti. One su zasigurno imale političku ulogu u onoj mjeri u kojoj su natjerale ogroman državni aparat u tjesnac opasne alternative gdje on može kapitulirati pred tim zaštitnim bedemom napravljenim od kamena ili u onom smislu da su pretvorile 'pobješnjele' u nevine mučenike – to su dva načina da se izgubi obraz. No, u dubljem smislu, barikade su transformirale strah od žandarmerije u jednu kolektivnu akciju; one su vlasti pokvarile raspoloženje; barikade su paralizirajući atomizam pretvorile u radosno iskustvo zajedničke kreativne transgresije; one su rasčarale društvene organizacije otkrivajući u njima krhkost ondje gdje se mislilo da stoji snaga, i ponovno vraćajući mogućnost moći ondje gdje je vladao osjećaj nemoći.

### Revolucija govora

Između tisuću citata, dva preciznije govore o prirodni te neobične 'revolucije', a oba su izvađena iz važnog spisa koji je sastavio Phillippe Labro. Na pitanje jednog novinara, mlada vozačica dizala u Samaritaineu je odgovorila: 'Ne znam što da kažem, ja nemam kulture' dok je njezin prijatelj, mladi štrajkaš prekida: 'Nemoj to govoriti. Sa znanjem je gotovo. *Kultura se danas sastoji u govoru.*' Jacques Sauvageot pak dodaje: 'Svi su se željeli izraziti, preuzeti stvari u ruke. To je socijalizam.'

Je li govor zaista redefinirao kulturu? 'Preuzeti riječ' i 'preuzeti stvari u svoje ruke' - radi li se tu o isto-značnici? Zbivanja posljednjeg lipnja su pokazala da tome nije tako. No, problem je malo teži: govor koji priziva kulturnu mutaciju ili socijalizam izbio je u području ne-znanja ili kod onih koje se smatralo neodgovorni-

ma. Ono što se više nije izricalo u tekstu postajalo je margina. Nesudjelovanje u aparatima koji bi trebali zajamčiti društvenu komunikaciju preuzelo je oblik izvanjskosti. Oспорavajuće preispitivanje koje je ciljalo na tu javnu instituciju jezika i razotkrivalo krhkost njezinih temelja, završilo je samo kao *blizina* jezika.

Govor koji je postao 'simbolično mjesto', označuje prostor stvoren distancom koja odvaja predstavnike i njihova predstavljanja, članove jednog društva i načine njihova udruživanja. On je istodobno bitan i ništavan, jer nagovještava široko otvaranje razmjene i prazninu, neslaganje, čak i ondje gdje se aparati moraju izjasniti onomu što pokušavaju izraziti. Govor izlazi iz tih struktura, ali kako bi ukazao na njihov *nedostatak*, odnosno na prijanjanje i sudjelovanje podčinjenih u tim strukturama.

Poput osvješčivanja, preuzimanje riječi ne označava djelatnu okupaciju ili zauzimanje moći. Govor upućuje na rad ukazujući na nedostatak. Govor je simbolično djelovanje u najizvršnijem smislu, otkrivajući zadatak koji danas zanima cjelinu našeg sustava. Smatrati govor po samomu sebi djelatnim značilo bi da ga smatramo nekom stvari i da nekom vrstom magije pokušavamo povezati neke sile s riječima, riječi zamijeniti radom. Iz svega toga zaključiti da je govor beznačajan, značilo bi izgubiti smisao, zamijeniti sustav odnosa mehanizmom i konačno pretpostaviti da društvo može funkcionirati bez čovjeka.

Neka razmišljanja koja slijede nastala su iz uvjerenja da 'revolucionarni' govor posljednjeg svibnja kao simbolična djelatnost otvara jedan jezični proces i priziva opću reviziju našeg kulturnog sustava. Priznajem da pitanje koje mi je postavljalo iskustvo povjesničara, putnika i kršćanina, isto tako otkrivam u pokretu koji je pomaknuo temelje zemlje. Rasvijetliti ga za mene je bilo pitanje nužnosti. I to prije svega ne zbog drugih, nego zbog potrebe za istinitošću. Solidaran s onim što je označavao i čemu me je naučio toliko fundamentalan 'govor', nisam mogao misliti ni povjerovati da ga se može otjerati u egzil, na rubove zemlje; istodobno zatočen u samome sebi i zatvoren, njegova bi odsutnost predala društvo smrti. Rascjep između nesvodljivosti svijesti i objektivnosti društvenih institucija istodobno mi se činio kao prokazana i neprihvatljiva činjenica, odnosno, kao problem prisutan u mišljenju i djelovanju. Na izazov koji je posljednjeg svibnja precizirao datosti

nelegitimirane situacije, danas odgovara oklada koju trebamo dobiti.

### Preuzeti riječ

Posljednjeg smo svibnja zauzeli govor kao što je 1789. zauzeta Bastilla. Tvrđava koja je zauzeta bilo je znanje pridržano opskrbljivačima kulture i namijenjeno održavanju integracije ili zatvaranju studenata i radnika u sustav koji im određuje kako trebaju funkcionirati. Od zauzimanja Bastille do zauzimanja Sorbonne, između ta dva simbola postoji jedna esencijalna razlika koju obilježava događaj 13. svibnja 1968.: tog je dana bio oslobođen zatočeni govor.

Tako se potvrđuje divlje, novo i neotklonjivo pravo koje je postalo istovjetno s pravom da se bude čovjek, a ne više klijent predan potrošnji ili neki korisni instrument anonimne organizacije društva. To je pravo, na primjer, upravljalo reakcijama skupova uvijek spremnih na obranu čim bi se činilo da im se u nekoj raspravi prijeti: 'Ovdje svatko ima pravo govoriti'. No, to je pravo bilo prepoznato samo onome tko je govorio u vlastito ime, jer je skup odbijao čuti nekoga tko se identificirao s nekom funkcijom ili je intervenirao u ime neke grupe skrivene iza riječi jednog od svojih članova: govoriti ne znači biti 'zagovornik' neke prinudne snage, neke 'neutralne' i 'objektivne' istine ili uvjerenja koje dolazi od negdje drugdje.

Neka je vrsta praznika (a koje oslobođenje nije praznik?) iznutra preobrazila te dane krize i nasilja – praznika povezanog, ali ne i poistovjećenog s opasnim igrama barikada ili s psihodramom jedne kolektivne katarze. Nešto nam se dogodilo. Nešto se u nama pokrenulo. Nešto za što ne znamo odakle je izronilo, a što istodobno ispunjava ulice i tvornice, kružeći među nama, postajući dijelom nas, ali tako da prekida prigušeni šum naših samoća, glasova koje nikada nismo slušali i koji su nas sad promijenili. Barem tako osjećamo. Stvoreno je nešto do sada nečuveno: postavili smo se u poziciju da govorimo. Činilo se da je to bio prvi put. Odasvud se pojavljuju dragocjenosti, uspavana ili šutljiva iskustva koja nikada nisu bila izrečena. Dok se ovjereni diskursi utišavaju i 'vlasti' postaju tihe, jednog bujnog jutra bude se zamrznute egzistencije. Nakon što je iza sebe ostavio metalne šasije auta i raskinuo s usamljeničkim čarima pred televizijom u kući, s prekinutom cirkulacijom, odsječenošću od masovnih medija, iznenada se u razru-

šenom i divljem Parizu pojavio neosumnjičeni život, začuđen da se našao pred opranim licem svojih pročelja.

Naravno da preuzimanje riječi ima oblik odbijanja. To preuzimanje označava protest. Kao što ćemo vidjeti, njegova se krhkost sastoji u tome da se izražava samo osporavajući, da svjedoči tek u negativnom smislu. Možda je to isto tako njegova veličina. No, u stvarnosti, preuzimanje riječi znači kazati: 'Ja nisam neka stvar.' Nasilje je gesta onoga koji odbija svaku identifikaciju: 'Ja postojim'. Ako dakle onaj tko želi govoriti niječe norme u ime kojih ga se želi cenzurirati ili institucije koje žele iskoristiti neku snagu koja je očigledno odvojena od svake pripadnosti, on itekako želi nešto afirmirati. Čin autonomije puno prije prethodi upisivanju autonomije u program određenih zahtjeva sveučilištaraca ili sindikalaca. Otuda potječe skandal da se taj zahtjev zamjenjuje reformističkim mjerama koje pripadaju nekog drugom poretku. Otuda isto tako potječe prezir prema onima koji 'ne govore', nego samo izražavaju svoj strah (u obliku pathosa odobravanja ili prepirke), svoje političke ciljeve (u obliku retorike 'u službi nečega' ili 'realizma') ili moći (pažljivo čekajući na svoj trenutak).

Preuzeto iz *La prise de parole et autres écrits politiques*, Editions du Seuil, Pariz, 1994.

Preveo s francuskog Leonardo Kovačević



272